

وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

الْوَعْدُ الْوَعْدُ

عَلَى

حُجَّاتِ الْإِسْلَامِ

حضرت مولانا محمد یاسین صابر دامت

شیخ الحدیث جامعہ عمر بن الخطاب ملتان

پسند فرمودہ

محقق العصر حضرت مولانا محمد نافع صاحب دامت فیضہم فانی دیوبند و دیگر اکابر حضرت علامہ مولانا دیوبند

ترتیب و تخریج

مولانا، عبد اللطیف مدنی (مؤلف خیر)، مدرس جامعہ عمر بن الخطاب ملتان

الناشر

مکتبہ عربیہ اسلامیہ

فی بھوک شاہ رکن عالم کالونی ملتان 0301-7437794, 7345151

وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ (الله)

الورد الطری

عَلَّ

جامع الترفی

مِزَافاضات

حضرت مولانا محمد یاسین صابر برکاتہم

شیخ الحدیث جامعہ عمر بن الخطاب ملتان

پسند فرمودہ

مفت العصر مولانا محمد نافع صاحب امتیاعہم کمال دیند و دیار اہل سنت و جماعت

ترتیب و تخریج

مولانا عبد اللطیف مدنی (مؤلف) مدرس جامعہ عمر بن الخطاب ملتان
المنشی

مکتبہ عربیہ بنی الخطاب

فی بک شہرہ بنی بک الم لاوی ملتان 0301-7437794, 7345151

جملہ حقوق ملکیت بحق مکتبہ عمر بن الخطاب محفوظ ہیں

کتاب کا نام : الورد الطری علی جامع الترمذی

مؤلف : شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد یاسین صابر صاحب مدظلہ العالی

مرتب : مولانا عبداللطیف صاحب (استاذ جامعہ عمر بن الخطاب ملتان)

ناشر : مکتبہ عمر بن الخطاب رابطہ نمبر ۷۵۶۶۵۰۵
۷۳۴۵۱۵۱ ۲۰۰

کپوزر : عمرانیہ کمپوزنگ سنٹر ملتان

ملنے کے پتے

ملتان مکتبہ امدادیہ مکتبہ حقانیہ مکتبہ اشاعت الخیر - کتب خانہ مجیدیہ - عتیق اکیڈمی وغیرہ

لاہور مکتبہ رحمانیہ مکتبہ الحرم - مکتبہ قاسمیہ - مکتبہ مدنیہ - مکتبہ سید احمد شہید - ادارہ اسلامیات

کراچی قدیمی کتب خانہ - دارالاشاعت - مکتبہ معارف القرآن - مکتبہ علمیہ - کتب خانہ مظہری - وغیرہ

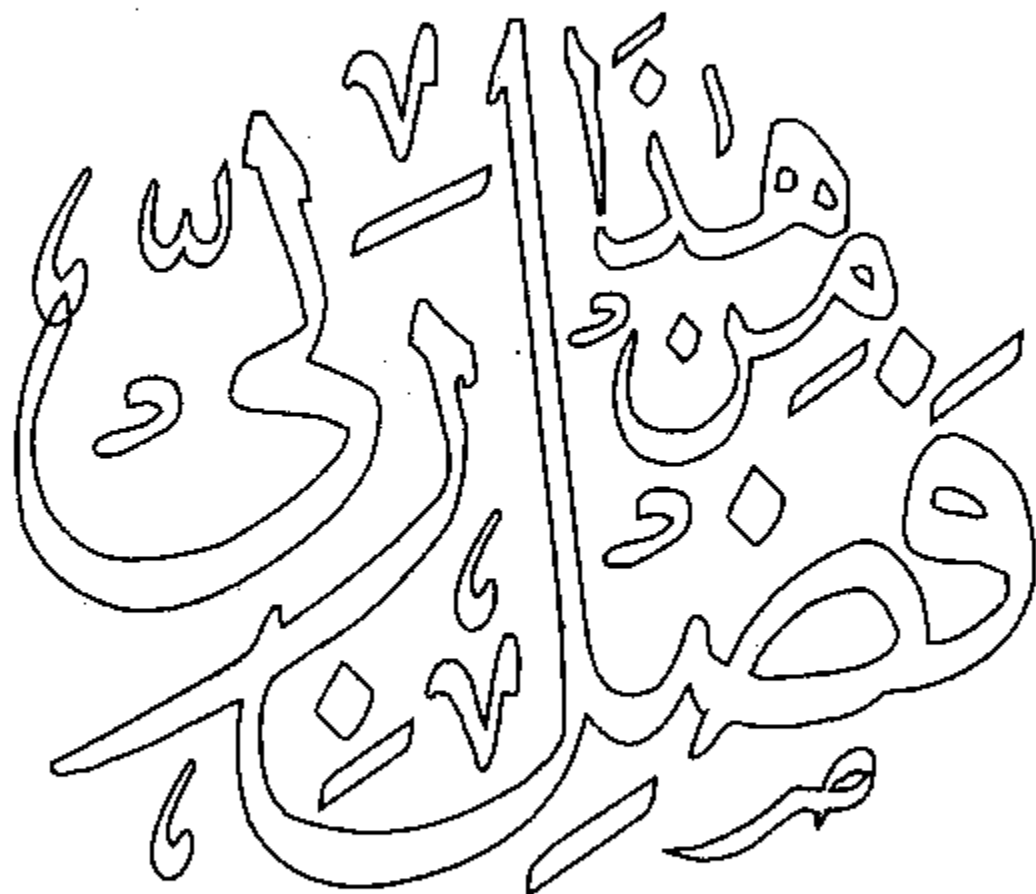
پشاور مکتبہ حقانیہ - مکتبہ اسلامیہ - مکتبہ امدادیہ - مکتبہ دارالخلاص - مکتبہ المعارف - مکتبہ ضیاء القرآن

راولپنڈی مکتبہ خانہ رشیدیہ، راجہ بازار کوئٹہ مکتبہ رشیدیہ سرک روڈ



اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے انسانی کوشش کے مطابق کمپوزنگ، صحیح طبعیت اور جلد بندی میں پوری پوری
اعتیاد رکھی گئی ہے، تاہم پھر بھی اگر کہیں کوئی غلطی نظر آئے تو ازراہ کرم ادارہ کو مذکورہ بالا رابطہ نمبر پر مطلع فرمادیں
یا تحریر کے ذریعہ سے مطلع فرمادیں تاکہ آئندہ ایڈیشن میں اس کی اصلاح کی جاسکے،

ادارہ اس تعاون پر آپ کا بے حد شکور ہوگا۔ بحوالہ اکرم اللہ احسن الجزء فی اللہ اربعین (ادارہ)



﴿عرض ناشر﴾

لہ حمدًا کثیر و شکرا جزیلا جس نے مکتبہ عمر بن الخطاب (شاہ رکن عالم کالونی ملتان) کو دین عالی کی خدمت کے لیے اس مبارک میدان میں قدم رکھنے کی توفیق مرحمت فرمائی۔ اور طباعت کے حوالہ سے اللہ پاک نے اَوَّلًا اَوَّلًا ”تحفة المرات فی دروس المشکوٰۃ“ (مصنفہ حضرت مولانا قاری محمد طاہر الرحیمی المملحانی رحمۃ اللہ علیہ) کی طباعت سے نوازا۔ اور اس کے متصل بعد ”احکام میت“ (مصنفہ حضرت مولانا ڈاکٹر عبدالحی عارفی رحمۃ اللہ علیہ) اور لغت کی عظیم کتاب ”مصابح اللغات“ اور ”دروس رمضان المبارک“ (حضرت مولانا کریم بخش صاحب) اور غلطیوں سے پاک کی گئی ”بکھرے موتی“ اور حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کے پسندیدہ واقعات، بھی زیور طبع سے آراستہ ہوئیں۔

اللہ تعالیٰ کے فضل سے اس وقت مکتبہ عمر بن الخطاب ملتان ایک عظیم تحفہ (سنن ترمذی کی شرح) ”الورد الطری علی جامع الترمذی“ (مؤلفہ شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد یاسین صاحب صابر دامت برکاتہم) آپ کی خدمت میں پیش کرنی کی سعادت حاصل کر رہا ہے،

امید ہے کہ آنجناب اعلیٰ طباعت، عمدہ کاغذ اور بہترین جلد بندی کے حوالہ سے اسے سراہیں گے۔
اللہ پاک کی نصرت اور مدد اور آپ حضرات کی نیک دعاؤں اور نیک خواہشات کی برکت سے مکتبہ عمر بن الخطاب ملتان دھیمے دھیمے میدانِ طباعت میں بڑھتا رہے گا، ان شاء اللہ العزیز

محتاج دعا

بندۂ ناچیز (مولانا) محمد وقاص بن حضرت مولانا کریم بخش صاحب

استاذ جامعہ عمر بن الخطاب ملتان

فہرست مضامین الورد الطری علی جامع الترمذی

صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات
۴۶	موضوع علم و روایت الحدیث	۴۹	اقتساب
۴۶	غایۃ	۵۰	عرض مرتب
۴۶	افعال النبی ﷺ	۵۲	خصوصیات الورد الطری
۴۷	حضور ﷺ کے افعال میں ضل و سہو ہے بھی یا نہیں	۵۳	جامع الصفات شخصیت
۴۸	تروک حضور ﷺ	۵۴	تقریظ مولانا محمد رفیع صاحب
۴۹	تقریر النبی ﷺ و مسکوئہ علی فعل غیرہ	۵۵	تقریظ مولانا قاضی عبدالکریم صاحب
۴۹	بحیث حدیث	۵۶	تقریظ مولانا قاضی علاؤ الدین صاحب
۵۲	منکرین بحیث حدیث اور ان کے شبہات کا ذکر	۵۸	تقریظ مولانا مطلع الانوار صاحب
۵۶	تدوین حدیث کی ابتداء کب سے ہوئی	۵۹	تقریظ مولانا ذاکر شیر علی شاہ صاحب
۵۷	کیفیت تدوین حدیث	۶۰	تقریظ مولانا محمد اللہ جان صاحب
۵۷	اول المدونین للحدیث	۶۱	تقریظ مولانا محسن شاہ صاحب
۵۷	حدیث متواتر	۶۲	تقریظ مولانا عبدالقیوم حقانی صاحب
۵۸	مصدق تواتر	۶۳	حدیث کالغوی معنی
۵۸	اقسام تواتر، تواتر اسناد، تواتر طبقہ	۶۳	حدیث کا اصطلاحی معنی
۵۹	تواتر عمل	۶۴	وجہ تسمیۃ الحدیث
۵۹	تواتر قدر مشترک	۶۴	خبر، اثر کے بارے میں مختلف اقوال و اصطلاحات
۶۰	اخبار احادیث کی اقسام	۶۴	سنت کی تعریف
۶۰	خبر مشہور، خبر عزیز، خبر غریب، اقسام غریب	۶۵	علم الحدیث کی اقسام
۶۱	تقسیم حدیث باعتبار صفات رواۃ الحدیث	۶۵	تعریف علم و روایت الحدیث
	الصحيح و اقسامه	۶۵	موضوع علم و روایت الحدیث
۶۲	لفرق بین الحدیث الصحيح و	۶۵	غرض علم و روایت الحدیث
	الصحيح الا منہاد	۶۵	تعریف علم و روایت الحدیث
۶۲	مراتب الحدیث اصح		
۶۳	راے ابن ہمام		

صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات
۷۷	دور صحابہ میں بعض لوگوں کے منافق ہونے کی دلیل	۶۴	بیان صحاح ستہ
۷۷	الحدیث الشاذ و اقسامہ	۶۴	وجہ تالیف الصحیح البخاری
۷۸	حدیث منقطع، معطل، معلق کا بیان	۶۴	بخاری شریف کی برکات
۸۱	حدیث مدس	۶۵	شرائط امام بخاری
۸۲	حدیث مدرج	۶۵	نسب بخاری
۸۲	ناصح و منسوخ	۶۶	تعلیقات بخاری
۸۲	مختلف الحدیث	۶۶	حکم تعلیقات
۸۳	حدیث مضطرب	۶۶	اقسام رواۃ
۸۳	حدیث منقولہ	۶۶	عدد احادیث البخاری
۸۳	حدیث مصحف	۶۸	تراجم بخاری
۸۴	حدیث موضوع	۶۸	اغراض امام بخاری
۸۴	کذب علیہ و کذب لہ میں فرق	۶۹	نام صحیح بخاری
۸۵	طبقات چارہین و معیہ لہین	۶۹	صحیح مسلم کے جامع ہونے نہ ہونے کی بحث
۸۶	ثبوت جرح و تعدیل کے لیے کوئی نصاب شرط ہے یا نہیں	۷۰	ستہ احادیث کی دوسری اقسام
۸۶	مراتب جرح و تعدیل	۷۱	نسب ابی داؤد
۸۷	تحقیق کی تحقیق اور اس کی انواع	۷۲	ملخصات صحاح ستہ
۸۸	شیخ محمد اسحاق محدث دہلوی کی سند کا ذکر	۷۳	درجہ مؤطا امام مالک
۹۰	لفظ ترمذی کی تحقیق	۷۳	رموز صحاح ستہ
۹۰	مراتب طالب حدیث	۷۴	الحدیث الحسن
۹۰	معنی کے بقید احوال	۷۵	تقریر مولانا عثمانی
۹۱	کتاب ترمذی کے احوال	۷۵	شروط حسن و صحیح
۹۲	باب، کتاب اور فصل میں فرق	۷۵	عدالت کی تفسیر
۹۲	طہارت، ہذاہت، نظافت، نجاست اور	۷۶	اہل علم کے لیے ایک علمی ایجنٹ
۹۳	نجاست میں فرق	۷۶	الحدیث الضعیف
۹۳	وجہ تقدم طہارت	۷۷	تعریف الحدیث المرسل
۹۳	شرطیت طہارت کی عقلی وجہ	۷۷	حدیث مرسل حجت ہے یا نہیں
		۷۷	شواہد اور حناہلہ پر ابن قزیم کا رد

صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات
۱۱۳	باب ماجاء فی مفتاح الصلوة الطہور	۹۳	باب ماجاء لا تقبل صلوة بغير طہور
۱۱۵	حضرت علیؓ کو کرم اللہ وجہہ کتبہ کی وجہ	۹۳	صور ترجمہ الباب
۱۱۶	باب مایقول اذا دخل الخلاء	۹۳	اغراض ترجمہ الباب
۱۱۹	باب مایقول اذا خرج من الخلاء	۹۳	امور ثلاثہ (متن الحدیث، سند استاد) کی وضاحت
۱۱۹	حضرت عائشہؓ کے کچھ حالات	۹۶	محدثین کی اصطلاحات
۱۲۲	باب فی النہی عن استقبال القبلة	۹۶	”ح“ کی اصطلاح کے بارے میں متعدد اقوال
	بغائط او بول	۹۷	اصطلاح نحوه و مثله
۱۲۳	حسن و قبح کی طرف افعال کی تقسیم میں اختلاف	۹۷	اصطلاح حدثنا و عن
۱۲۵	مسئله الاستقبال و الاستدبار	۹۷	مدار تحویل
۱۳۱	امام ابو حنیفہؒ کے کچھ حالات	۹۸	اصطلاح ابن عمر رضی اللہ عنہما
۱۳۳	باب النہی عن البول قائما	۹۸	اصطلاح عبادۃ اربعہ
۱۳۶	باب فی الاستتار عند الحاجة	۹۸	عبادۃ اربعہ میں عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے عدم
۱۳۸	باب کراهیۃ الاستنجاء بالیمین	۹۸	دخول کی وجہ
۱۳۹	استنجاء بالیمین کے منع ہونے کی وجہ	۹۹	صحابی کی تعریف
۱۴۰	باب الاستنجاء بالحجارة	۹۹	صحابہ میں جرح و تعدیل نہیں چلتی
۱۴۰	حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ کے حالات	۱۰۰	رسول اور نبی کے مصداق کی وضاحت
۱۴۱	البحث الاول فی وجوب الاستنجاء و عدمہ	۱۰۲	صلوۃ بغير الطہارۃ عبد اکاکم
۱۴۱	استنجاء اور نجاست کے ازالہ کی صورتیں	۱۰۳	مسئلہ فاقد الطہورین
۱۴۲	البحث الثانی فی وجوب تطہیث الاحجار و عدمہ	۱۰۶	باب ماجاء فی فضل الطہور
۱۴۵	باب فی الاستنجاء بالحجرین	۱۰۶	ایمان کا لغوی معنی
۱۴۹	باب کراهیۃ ما یستنجی بہ	۱۰۶	ایمان کا شرعی معنی
۱۴۹	عظام و روشتہ سے نمی و منع کی وجہ	۱۰۷	صنعت استخدام
		۱۰۹	مباحث الماء و الاثام
		۱۱	حضرت ابو ہریرہؓ رضی اللہ عنہ کا نام و کنیت
		۱۱۳	لفظ ابو ہریرہ کے انصراف و عدم انصراف کی بحث

صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات
۱۷۳	شیعہ کی طرف سے نصب والی قراءت کی توجیہات اور ان کے جوابات	۱۳۹	عظام و روضہ کے زارد ہونے کی کیفیت
۱۷۴	باب ماجاء فی الوضوء مرة مرة	۱۵۱	باب الاستنجاء بالماء
۱۷۵	باب ماجاء فی الوضوء مرة و مرتین وثلاثا	۱۵۲	باب ماجاء ان النبی ﷺ کان اذا اراد الحاجة ابعد فی المذهب
۱۷۵	باب فیمن توضأ بعض وضوئه مرتین وبعضه ثلاثا	۱۵۲	باب ماجاء فی کراهیة البول فی المفتسل
۱۷۵	باب فی وضوء النبی ﷺ کیف کان	۱۵۵	باب ماجاء اذا استيقظ احدکم من منامه فلا یغمس یدہ فی الاناء الخ
۱۷۶	باب فی التوضیح بعد الوضوء	۱۵۶	باب فی التسمية عند الوضوء
۱۷۷	باب فی اسباغ الوضوء	۱۵۶	تسمية عند الوضوء میں اختلاف
۱۸۰	رباط کی مراد میں اقوال کا اختلاف	۱۵۸	باب ماجاء فی المضمضة والاستنشاق
۱۸۰	باب المنديل بعد الوضوء	۱۵۸	مضمضه، استنشاق، استنثار کا معنی
۱۸۱	کراہت کے قائلین کے دلائل اور ان کا جواب	۱۵۸	مضمضه، استنشاق کے بارے میں مذاہب
۱۸۲	باب ما یقال بعد الوضوء	۱۶۰	باب المضمضة والاستنشاق من کف واحد
۱۸۵	باب الوضوء بالمذ	۱۶۰	کیفیت مضمضة واستنشاق
۱۸۵	صاع کی مقدار کی بحث	۱۶۲	باب فی تحلیل اللحية
۱۸۵	باب کراهیة الاسراف فی الوضوء	۱۶۲	غسل لحيہ و مسح لحيہ کی تفصیل
۱۸۶	باب الوضوء لكل صلوة	۱۶۲	تقلیل لحيہ کے بارے میں اختلاف مذاہب
۱۸۸	باب ماجاء انه یصلی الصلوات بوضوء واحد	۱۶۳	باب ماجاء فی مسح الرأس
۱۸۹	باب فی وضوء الرجل والمرأة من اثناء واحد	۱۶۶	باب ماجاء انه یبدأ بمؤخر الرأس
۱۸۹	باب فی کراهیة فضل ظهور المرأة	۱۶۶	باب ماجاء ان مسح الرأس مرة
۱۹۰	باب الرخصة فی ذالک	۱۶۸	باب ماجاء انه یاخذ لرأسه ماء جدیدا
		۱۶۸	باب مسح الاذنین ظاهرها وباطنهما
		۱۷۱	باب فی تحلیل الاصابع
		۱۷۲	باب ماجاء ویل للاعقاب من النار

صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات
۲۲۳	مصنف ترمذی کا اختلاف	۱۹۱	باب ماجاء ان الماء لا ینجسه شی
۲۲۷	باب ترک الوضوء من القبلة	۱۹۲	ماء یرضاع کے شمس نہ ہونے کی وجہ
۲۲۷	من العراف کے آتش ہونے نہ ہونے میں اختلاف	۲۰۳	باب کراهیة البول فی الماء الراکد
۲۳۱	باب الوضوء من القی والرغاف	۲۰۴	باب ماجاء فی ماء البحر انه طهور
۲۳۲	تقیید ملا الفم کی بحث	۲۰۵	حیوانات بحر کے حلال و حرام ہونے کے بارے
۲۳۲	تقریر صاحب الہدایہ		میں مذہب
۲۳۵	باب الوضوء بالنیذ	۲۰۷	سمک طافی کی حلت و حرمت کا مسئلہ
۲۳۷	ماء النیذ کے مطلق اور مقید ہونے کی بحث	۲۰۷	باب التشدید فی البول
۲۳۷	باب المضمضة من اللبن	۲۰۹	تمنی وغرور رجاء میں فوق
۲۳۹	باب فی کراهیة رذ السلام غیر متوضی	۲۱۰	ماکول اللحم کے بول کے بارے میں ائمہ
۲۴۰	باب ماجاء فی سؤر الکلب		کا اختلاف
۲۴۳	باب ماجاء فی سؤر الہرة	۲۱۱	باب ماجاء فی نضح بول الغلام قبل
۲۴۶	باب المسح علی الخفین		ان یطعم
۲۴۸	باب المسح علی الخفین للمسافر والمقیم	۲۱۲	الاختلاف فی طریق التطہیر فی بول
۲۴۸	توقیت مسح میں نزاع		الغلام والجارية
۲۴۹	باب فی المسح علی الخفین اعلاه واسفله	۲۱۳	باب ماجاء فی بول ما یؤکل لحمہ
۲۵۱	باب ماجاء فی المسح علی الجوربین والتعلین	۲۱۶	باب ماجاء فی الوضوء من الريح
۲۵۳	باب ماجاء فی المسح علی الجوربین والعمامة	۲۱۷	ريح القبیل سے نقض طہارت میں اختلاف
۲۵۳	مسح علی العمامة کی تفصیل	۲۱۷	باب الوضوء من النوم
۲۵۵	باب ماجاء فی الغسل من الجنابة	۲۱۹	باب الوضوء مما غیرت النار
		۲۱۹	تعارضین حدیث ابی ہریرۃ ؓ وجابر ؓ
		۲۲۱	باب الوضوء من لحوم الابل
		۲۲۳	باب الوضوء من مس الذکر
		۲۲۳	حدیث ام حبیبہ ؓ کی صحت میں ابو زرہ اور

صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات
۲۷۴	باب فی المستحاضۃ	۲۵۶	مٹی میں کھینے سے بچوں کی سخت اچھی ہوتی ہے
۲۷۴	دم حیض اور استحاضہ کی تعریف	۲۵۷	باب هل تنقض المرأة شعرها عند الغسل
۲۷۴	دم استحاضہ کی تحدید	۲۵۸	باب ماجاء ان تحت کل شعرة جنابة
۲۷۴	دم استحاضہ اور دم حیض کا حکم	۲۶۰	باب ماجاء اذا التقى الختانان وجب الغسل
۲۷۴	باب ماجاء ان المستحاضۃ تنوضا لكل صلوة	۲۶۰	خروج منی کے موجب غسل ہونے اور نہ ہونے کی وجہ
۲۷۴	مستحاضہ کے بارے میں اختلاف روایات	۲۶۰	باب ماجاء ان الماء من الماء
۲۷۴	مستحاضہ ہر نماز کے لیے وضو کرے یا غسل کرے	۲۶۲	باب فیمن یستقیظ ویروی بللا ولا یذکر احتلاما
	یا جمع بین الصلوتین بغسل کرے	۲۶۳	باب ما جاء فی المنی والمذی
۲۷۶	باب فی المستحاضۃ انہا تجمیع بین الصلوتین بغسل واحد	۲۶۳	باب فی المذی یصیب الثوب
۲۷۹	باب ماجاء فی المستحاضۃ انہا تغتسل عند کل صلوة	۲۶۳	باب فی المنی یصیب الثوب
۲۸۰	اقسام مستحاضۃ	۲۶۷	باب فی الجنب ینام قبل ان یغتسل
۲۸۲	فاطمہ بنت ابی شیش رضی اللہ عنہا کا قصہ	۲۶۷	حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی دو حدیثوں میں تعارض اور اس کا حل
۲۸۲	باب ماجاء فی الحائض انہا لا تقضی الصلوة	۲۶۸	باب ماجاء فی مصافحة الجنب
		۲۶۹	کافر کے نجس اور عدم نجس میں اختلاف
۲۸۳	باب ماجاء فی الجنب والحائض انہما لا یقران القرآن	۲۶۹	باب ماجاء فی المرأة تری فی المنام مثل ما یری الرجل
۲۸۳	باب ماجاء فی مباشرة الحائض	۲۷۱	اولاد کا ماں باپ میں سے کسی کے مشابہ ہو جانے کی وجوہات
۲۸۴	حائضہ سے تحت الازار نفع حاصل کرنے کا مسئلہ	۲۷۱	باب فی الرجل یستند فی المرأة بعد الغسل
۲۸۵	باب ماجاء فی مواکلة الجنب والحائض وسؤرهما	۲۷۱	باب التیمم للجنب اذا لم یجد الماء
		۲۷۳	تیمم طہارت ضروریہ ہے یا مطلقہ

صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات
۳۰۱	محراج کی تاریخ	۲۸۵	باب ماجاء فی الحائض تتناول الشئ من المسجد
۳۰۱	باب ماجاء فی مواقیت الصلوة عن النبی ﷺ	۲۸۶	باب ماجاء فی کراهیۃ اتیان الحائض
۳۰۳	مذہب المثل	۲۸۸	باب ماجاء فی الکفارة فی ذالک حیض میں جماع پر کفارہ کے وجوب میں اختلاف
۳۰۳	مذہب المثلیین کے دلائل اور ان پر اعتراضات و جوابات	۲۸۸	باب ماجاء فی غسل دم الحیض من الثوب
۳۰۵	وقت مغرب کے منہ ہونے میں اختلاف	۲۸۹	دم حیض والے کپڑے میں عورت کے لیے جواز صلوٰۃ و عدم جواز صلوٰۃ میں ائمہ کا اختلاف
۳۰۷	باب منہ	۲۹۰	باب ماجاء فی کم تمکث النفساء
۳۱۱	باب ماجاء فی التعجیل بالظہر	۲۹۱	باب ماجاء فی الرجل یطوف علی نسائه بغسل واحد وجہ صحیحہ تعدد ازواج
۳۱۳	باب ماجاء فی تعجیل العصر	۲۹۳	باب ماجاء اذا اراد ان يعود تو صلاً
۳۱۳	تاخیر و تعجیل صلوات میں اختلاف	۲۹۳	باب ماجاء اذا اقيمت الصلوة و وجد احدکم الخلاء فليبدأ بالخلاء
۳۱۷	باب ماجاء فی وقت صلوٰۃ العشاء الآخرة	۲۹۴	باب ماجاء فی الموضوع من الموطئ
۳۱۸	باب ماجاء فی تاخیر العشاء الآخرة	۲۹۵	باب ماجاء فی التیمم
۳۱۸	باب ماجاء فی کراهیۃ النوم قبل العشاء والسمر بعدها	۲۹۵	مضربات تیمم اور مسح یدین میں اختلاف
۳۲۱	باب ماجاء فی السهو عن وقت صلوٰۃ العصر	۲۹۸	باب
۳۲۱	لفظ اهل و مال کی اعرابی تحقیق	۲۹۹	باب ماجاء فی البول یصبیب الارض
۳۲۳	امراء کا نمازوں کو مؤخر کرنے کی صورت میں اگر کوئی وقت مستحب میں نماز ادا کرے تو امراء کے ساتھ الخ	۳۰۰	ابواب الصلوة
۳۲۳	باب ماجاء فی النوم عن الصلوة	۳۰۰	صلوة کالغوی و شرعی معنی
		۳۰۰	فرضیت صلوٰۃ کی ابتداء

صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات
۳۲۳	باب ماجاء فی التثویب فی الفجر	۳۲۶	باب ماجاء فی الرجل ینسی الصلوة
۳۲۳	باب ماجاء ان من اذن فهو یقیم	۳۲۶	باب ماجاء فی الرجل تفوته الصلوات
۳۲۳	باب ماجاء فی کراهیة الاذان بغير وضوء		بایتنھن یدأ
۳۲۳	باب ماجاء ان الامام احق بالامامة	۳۲۶	وجوب ترتیب کے دلائل
۳۲۳	باب ماجاء فی الاذان باللیل	۳۲۶	تقاء واداء کا فرق
۳۲۳	اذان فجر کے وقت میں اختلاف	۳۲۹	باب ماجاء فی الصلوة الوسطی اتھا العصر
۳۲۵	باب ماجاء فی کراهیة الخروج من المسجد بعد الاذان	۳۲۹	مصدق صلوة الوسطی
۳۲۶	باب ماجاء فی الاذان فی السفر	۳۳۱	باب ماجاء فی کراهیة الصلوة بعد العصر وبعد الفجر
۳۲۶	باب ماجاء فی فضل الاذان	۳۳۲	باب ماجاء فی الصلوة قبل المغرب
۳۲۷	باب ماجاء ان الامام ضامن والمؤذن مؤتمن	۳۳۵	باب ماجاء فی من ادرک رکعة من العصر قبل ان تغرب الشمس
۳۲۷	باب ما یقول اذا اذن المؤذن	۳۳۶	باب ماجاء فی الجمع بین الصلوتین
۳۲۸	باب ماجاء فی کراهیة ان یدخذ المؤذن علی الاذان اجرا	۳۳۶	جمع حقیقی تقدیمی کی شرائط
۳۲۸	اذان پر اجرت کا مسئلہ	۳۳۷	جمع حقیقی تاخیری کی شرائط
۳۲۸	فرق بین المتقدمین والمتاخرین	۳۳۸	باب ماجاء فی بدأ الاذان
۳۲۸	ایصال ثواب پر اجرت لینا جائز نہیں	۳۳۹	منصب امامت افضل ہے یا منصب اذان
۳۲۹	باب ما یقول اذا اذن المؤذن من الدعاء	۳۴۰	باب ماجاء فی الترجیع فی الاذان
۳۲۹	باب ماجاء ان الدعاء لا یرد بین الاذان والاقامة	۳۴۰	ترجیع فی الاذان کا مطلب اور اس کے جواز میں اختلاف
۳۳۰	باب ماجاء کم فرض اللہ علی عباده من الصلوة	۳۴۱	باب ماجاء فی افراد الاقامة
		۳۴۲	باب ماجاء فی التریسل فی الاذان
		۳۴۲	باب ماجاء فی ادخال الاصبع الاذن عند الاذان

صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات
۳۶۱	باب ماجاء اذا ام احدهم الناس فليخفف	۳۵۱	باب في فضل الصلوات الخمس
۳۶۲	باب ماجاء في تحريم الصلوة وتحليلها	۳۵۱	باب ماجاء في فضل الجماعة
۳۶۲	تکبیر تحریر کے لفظ میں اختلاف	۳۵۲	باب ماجاء لیمن سمع النداء فلا يجيب (ای لا یاتی)
۳۶۲	تکبیر تحریر کا حکم	۳۵۲	اذان کی احادیث علی کے بارے میں امر کا اختلاف متکلفین کون تھے؟
۳۶۳	لفظ سلام کے حکم میں اختلاف	۳۵۳	باب ماجاء في الرجل يصلي وحده ثم يدرك الجماعة
۳۶۳	باب في نشر الاصابع عند التكبير	۳۵۳	طلوع فجر کے بعد نفل نماز میں اختلاف
۳۶۳	باب في فضل التكبيرة الاولى	۳۵۳	باب ماجاء في الجماعة في مسجد قد صلى فيه مرة
۳۶۳	باب مايقول عند افتتاح الصلوة	۳۵۳	جماعت ثانیہ کے جواز و عدم جواز کا مسئلہ
۳۶۵	باب ماجاء في ترك الجهر بيسم الله الرحمن الرحيم	۳۵۵	باب في فضل العشاء والفجر في جماعة
۳۶۵	تسمیہ کے جہر میں اختلاف	۳۵۵	باب ماجاء في فضل الصف الاول
۳۶۵	بسم الله کی جزئییت اور عدم جزئییت میں اختلاف	۳۵۶	باب ماجاء في اقامة الصفوف
۳۶۸	باب ماجاء انه لا صلوة الا بفتحة الكتاب	۳۵۶	باب ماجاء ليليني منكم اولوا الاحلام والنهي
۳۶۸	پھر اختلاف ہوا کہ قرأت قرآن کا جو قول فرض ہے اس میں کوئی تعین ہے یا نہیں؟	۳۵۷	باب ماجاء في كراهية الصف بين السواري
۳۷۱	باب ماجاء في التامين	۳۵۷	باب ماجاء في الصلوة خلف الصف وحده
۳۷۳	باب ماجاء في فضل التامين	۳۵۷	خلف الصف وحده کی نماز کے جواز میں اختلاف
۳۷۳	باب ماجاء في السكتين	۳۵۹	باب ماجاء في الرجل يصلي مع الرجلين
۳۷۳	باب ماجاء في وضع اليمين على الشمال في الصلوة	۳۵۹	باب ماجاء في الرجل يصلي ومعه رجال ونساء
۳۷۵	کیفیت وضع یدین	۳۶۰	باب من احق بالامامة
۳۷۵	باب ماجاء في التكبير عند الركوع والسجود		

صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات
۳۸۶	باب ماجاء فی کراهیة الاقعاء بین المسجدین	۳۷۶	باب رفع الیدین عند الركوع
۳۸۷	باب فی الرخصة فی الاقعاء	۳۸۱	امام ابوحنیفہ کی عظمت شان
۳۸۷	باب ماجاء فی الاعتماد فی السجود	۳۸۱	باب ماجاء فی وضع الیدین علی الركبتین فی الركوع
۳۸۷	باب کیف النهوض من السجود	۳۸۲	باب ماجاء فی التسیح فی الركوع والسجود
۳۸۷	باب ماجاء فی التشهد	۳۸۲	باب ماجاء فی النهی عن القراءة فی الركوع والسجود
۳۸۹	باب کیف الجلوس فی التشهد	۳۸۳	باب ماجاء فی من لا یقیم صلبه فی الركوع والسجود
۳۸۹	باب ماجاء فی الاشارة	۳۸۳	تعدیل ارکان کے حکم میں اختلاف
۳۹۰	باب ماجاء فی التسليم فی الصلوة	۳۸۳	باب ما یقول الرجل اذا رفع رأسه من الركوع
۳۹۰	باب منه ایضاً	۳۸۳	باب ماجاء فی وضع الیدین قبل الركبتین فی السجود
۳۹۰	باب ماجاء ان حذف السلام سنة	۳۸۳	باب ماجاء فی السجود علی الجبهة والانف
۳۹۰	باب ما یقول اذا سلم	۳۸۵	باب ماجاء فی السجود علی سبعة اعضاء
۳۹۱	باب ماجاء فی الانصراف عن یمینہ وعن یسارہ	۳۸۵	باب ماجاء فی التجافی فی السجود
۳۹۱	باب ماجاء فی وصف الصلوة	۳۸۵	باب ماجاء فی الاعتدال فی السجود
۳۹۲	باب ماجاء فی القراءة فی الصبح	۳۸۵	باب ماجاء فی اقامة الصلب اذا رفع رأسه من السجود والركوع
۳۹۵	باب ماجاء فی القراءة فی الظهر والعصر	۳۸۶	باب ماجاء فی کراهیة ان یدار الامام فی السجود والركوع الخ
۳۹۵	باب ماجاء فی القراءة خلف الامام		
۴۰۲	مولانا عبدالحی صاحب کاسبو		
۴۰۳	خلف الامام مقتدی کی قراءت کے جواز کے دلائل اور ان کے جوابات		
۴۰۳	ابن ہمام کی تقریر		
۴۰۵	تقریر ابن تیمیہ		

صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات
۳۱۷	باب ماجاء فی ابتداء القبلة	۳۰۶	لفظ فی نفسہ کے معنی کی بحث
۳۱۸	تحویل قبلہ پر اعتراضات اور ان کے جوابات	۳۰۷	باب ماجاء عند دخولہ المسجد
۳۱۸	باب ماجاء ان بین المشرق والمغرب قبلة	۳۰۷	باب ماجاء اذا دخل احدکم المسجد فلیرکع رکعتین
۳۱۹	باب ماجاء فی الرجل یصلی لغير القبلة فی الغیم	۳۰۸	باب ماجاء ان الارض کلها مسجد الا المقبرة والحمام
۳۱۹	باب ماجاء فی کراهیة ما یصلی الیه وفیه	۳۰۹	باب ماجاء فی فضل بیان المسجد
۳۲۰	باب ماجاء فی الصلوة فی مرابض الغنم واعطان الابل	۳۰۹	باب ماجاء فی کراهیة ان یتخذ علی القبر مسجداً
۳۲۰	باب ماجاء اذا حضر العشاء وقيمت الصلوة فابدأوا بالعشاء	۳۱۰	باب ماجاء فی الترم فی المسجد
۳۲۰	باب ماجاء فی الصلوة عند النعاس	۳۱۰	باب ماجاء فی کراهیة البیع والشراء وانشاد الضالة والشعر فی المسجد
۳۲۰	باب ماجاء من زار قوماً فلا یصل بهم	۳۱۰	باب ماجاء فی المسجد اسس علی التقوی
۳۲۱	باب ماجاء فی کراهیة ان یتخص الامام نفسه بالدعاء	۳۱۱	باب ماجاء فی الصلوة فی مسجد قبا
۳۲۱	اجتماعی دعاء بعد الصلوة المكتوبہ	۳۱۲	باب ماجاء فی أى المساجد افضل
۳۲۱	باب ماجاء من ام قوماً وهم له کارهون	۳۱۳	باب ماجاء فی المشی الی المسجد
۳۲۱	باب ماجاء اذا صلی الامام قاعداً فصلوا قعوداً	۳۱۵	باب ماجاء فی الصلوة علی الخمرہ
۳۲۲	پہلوانزاع کہ قائم کی اقتداء خلف القاعد جائز ہے یا نہیں	۳۱۵	باب ماجاء فی الصلوة فی حیطان
۳۲۲	دور انزاع جواز کی صورت میں مقتدیوں کے	۳۱۵	باب ماجاء فی سترة المصلی
		۳۱۶	باب ماجاء فی کراهیة المرور بین یدی المصلی
		۳۱۶	باب ماجاء لا یقطع الصلوة شی
		۳۱۶	باب ماجاء انه لا یقطع الصلوة الا الکلب والحمار والمرأة
		۳۱۷	باب ماجاء فی الصلوة فی الثوب الواحد

صفحة نمبر	عنوانات	صفحة نمبر	عنوانات
۳۳۰	باب ماجاء فی التخشع فی الصلوة	۳۳۲	جلوس وعدم جلوس کا ہے
۳۳۱	باب ماجاء فی کراهية التشييك بين الاصابع فی الصلوة	۳۳۳	تقریر شاہ ولی اللہ
۳۳۲	باب ماجاء فی مسجدتی السہو قبل السلام	۳۳۵	باب صفہ
۳۳۳	فعلی بقولی احادیث اور حضرت شاہ صاحب کی تقریر	۳۳۵	حضرت شاہ صاحب کی تقریر (۱)
۳۳۳	باب ماجاء فی التشهد فی مسجدتی السہو	۳۳۵	حضرت شاہ صاحب کی تقریر (۲)
۳۳۳	باب فیمن يشک فی الزیادة والنقصان	۳۳۶	تقریر شاہ ولی اللہ
۳۳۳	باب ماجاء فی الرجل یسلم فی الركعتین من الظهر والعصر	۳۳۶	باب ماجاء فی الامام ینہض فی الركعتین ناسیاً
۳۳۵	فی مسئلة الکلام والسلام فی الصلوة مذاهب	۳۳۶	باب ماجاء فی مقدار القعود فی الركعتین الاولیین
۳۳۷	ذوالیدین و ذوالشمالین دو ہیں یا ایک؟ اور بحث کی بحث	۳۳۷	باب ماجاء فی الاشارة فی الصلوة
۳۳۰	باب ماجاء فی الصلوة فی النعال	۳۳۸	باب ماجاء ان التسییح للرجال والتصفیق للنساء
۳۳۰	باب ماجاء فی القنوت فی صلوۃ الفجر	۳۳۸	باب ماجاء فی کراهية التثاؤب فی الصلوة
۳۳۱	باب ماجاء فی الرجل یعطس فی الصلوة	۳۳۸	باب ماجاء ان صلوۃ القاعد علی النصف من صلوۃ القائم
۳۳۱	باب فی نسخ الکلام فی الصلوة	۳۳۹	باب فی من يتطوع جالساً
۳۳۱	باب ماجاء فی الصلوة عند التوبة	۳۳۹	باب ماجاء ان النبی ﷺ قال انی لا سمع یکاء الصبی فی الصلوة فاحفف
۳۳۲	باب ماجاء فی الرجل یحدث بعد التشهد	۳۳۰	باب ماجاء لاتقل صلوۃ العائض الا بخمار
۳۳۲	باب ماجاء اذا کان المطر فالصلوة فی الرجال	۳۳۰	باب ماجاء فی کراهية السدل فی الصلوة
		۳۳۰	باب ماجاء فی کراهية النفخ فی الصلوة
		۳۳۰	باب ماجاء فی النهی عن الاختصار فی الصلوة

صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات
۳۵۳	باب ماجاء فی وصف صلوٰۃ النبی ﷺ باللیل	۳۳۲	باب ماجاء فی التسیح فی ادبار الصلوٰۃ
۳۵۳	وتر اصطلاحی کے بارے میں کئی اختلافات	۳۳۳	باب ماجاء فی الصلوٰۃ علی الدابة فی الطین والمطر
۳۵۳	وتر اللیل یعنی صلوٰۃ التہجد کی رکعات میں اختلاف	۳۳۳	باب ماجاء فی الاجتهاد فی الصلوٰۃ
۳۵۶	صلوٰۃ التہجد کے وتر اور احدی عشرہ رکعہ ہونے کی حکمت	۳۳۳	باب ماجاء ان اول ما یحاسب به العبد یوم القیامۃ الصلوٰۃ
۳۵۷	باب ماجاء فی نزول الرب تبارک وتعالیٰ الی السماء الخ	۳۳۳	باب ماجاء فی من صلی فی یوم ولیلۃ ثنتی عشرہ رکعہ الخ
۳۵۷	رب کے نزول الی السماء کی کیفیت	۳۳۴	باب ماجاء فی رکعتی الفجر من الفضل
۳۵۸	باب ماجاء فی القراءة باللیل ابواب الوتر	۳۳۵	باب ماجاء فی تخفیف رکعتی الفجر والقراءة فیہما
۳۵۸	باب ماجاء فی فضل الوتر وتروں کے حکم میں اختلاف	۳۳۵	باب ماجاء فی الکلام بعد رکعتی الفجر
۳۵۸	باب ماجاء فی کراهیۃ النوم قبل الوتر	۳۳۵	باب ماجاء فی الاضطجاع بعد رکعتی الفجر
۳۵۹	باب ماجاء فی الوتر بسبع	۳۳۶	باب ماجاء اذا قیمت الصلوٰۃ فلا صلوٰۃ الا المکتوبۃ
۳۶۰	باب ماجاء لا وتران فی لیلۃ نقض ذکر کا مسئلہ	۳۳۷	باب ماجاء فی من تفوتہ الركعتان قبل الفجر الخ
۳۶۰	باب ماجاء فی الوتر علی الراجلۃ	۳۳۷	باب ماجاء فی الاربع قبل الظهر
۳۶۱	باب ماجاء فی صلوٰۃ الضحیٰ	۳۳۷	باب ماجاء فی الاربع قبل العصر
۳۶۱	حدیث ام ہانی (بھی ابن ابی لیلیٰ والی) کے بارے میں اسکا اختلاف	۳۳۷	باب ماجاء فی فضل التطوع ست رکعات بعد المغرب
۳۶۱	حضرت شاہ صاحب کا اس پر رد	۳۳۹	باب ماجاء ان صلوٰۃ اللیل متنی متنی تو اقل لیلۃ ونہار میں اختلاف

صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات
۴۷۰	باب ماجاء فی کراهیۃ الاحتباء والامام یخطب	۴۶۲	باب ماجاء فی صلوة الاستحارة
۴۷۱	ابواب العیدین	۴۶۳	ابواب الجمعة
۴۷۱	باب فی صلوة العیدین قبل الخطبة	۴۶۳	باب فضل یوم الجمعة
۴۷۱	عیدین میں خطبہ کی تاخیر کی مخالفت کس نے کی	۴۶۳	حضرت آدمؑ ننشدنکا جنت سے نکالا جانا بھی ایک نعمت ہے
۴۷۱	باب فی التکبیر فی العیدین	۴۶۴	باب فی الساعة التي ترجی فی یوم الجمعة
۴۷۱	تکبیرات زائدہ کی تعداد میں امر کا اختلاف	۴۶۴	یوم الجمعة میں ساعات اجابت کا بیان
۴۷۲	ابواب السفر	۴۶۵	باب ماجاء فی الاغتسال فی یوم الجمعة
۴۷۲	باب التقصیر فی السفر	۴۶۵	جمعہ کے روز غسل کے وجوب و عدم وجوب کا مسئلہ
۴۷۲	تقصیر اور اتمام صلوة فی السفر میں اختلاف	۴۶۵	باب فی فصل الغسل یوم الجمعة
۴۷۳	باب ماجاء فی کم تقصر الصلوة	۴۶۵	باب ماجاء فی التکبیر الی الجمعة
۴۷۳	مدت قصر کے بارے میں اختلاف	۴۶۶	یوم جمعہ کی ساعات خمسہ کا ذکر
۴۷۵	مسافت قصر کی تحدید میں اختلاف	۴۶۶	باب ماجاء من کم یؤتی الی الجمعة
۴۷۶	باب ماجاء فی التطوع فی السفر	۴۶۶	مصر کی تعریف
۴۷۶	باب ماجاء فی الجمع بین الصلوتین	۴۶۶	من علیہ الجمعة کا بیان
۴۷۶	عرفت ، مزدلفہ کے علاوہ جمع حقیقی نہیں بلکہ صورتی ہے	۴۶۷	باب ماجاء فی وقت الجمعة
۴۷۷	باب ماجاء فی صلوة الاستسقاء	۴۶۷	وقت جمعہ میں اختلاف
۴۷۸	باب فی صلوة الکسوف	۴۶۸	باب ماجاء فی الخطبة علی المنبر
۴۸۰	باب کیف القراءة فی الکسوف	۴۶۸	باب ماجاء فی القراءة علی المنبر
۴۸۰	باب ماجاء فی صلوة الخوف	۴۶۸	باب فی استقبال الامام اذا خطب
۴۸۲	باب ماجاء فی سجود القرآن	۴۶۸	باب فی الركعتین اذا جاء الرجل والامام یخطب
۴۸۲	سجود قرآن کی تعداد میں اختلاف مذاہب	۴۶۸	کیا دوران خطبہ و خروج امام للخطبة نماز پڑھنا درست ہے

صفحة نمبر	عنوانات	صفحة نمبر	عنوانات
۳۸۹	باب ما ذكر في نصح بول الغلام	۳۸۲	باب في خروج النساء الى المساجد
	الرضيع	۳۸۳	باب في كراهية البزاق في المسجد
۳۸۹	باب ما ذكر في فضل الصلوة	۳۸۳	باب في السجدة في النجم
۳۹۰	ابواب الزكاة	۳۸۴	باب ما جاء من لم يسجد فيه
۳۹۰	باب ما جاء عن رسول الله ﷺ في منع	۳۸۴	تجوز تلاوت في الفور واجب نہیں
	الزكاة من التشديد	۳۸۴	باب ما جاء في السجدة في ص
۳۹۰	باب ما جاء اذا ادبت الزكاة فقد	۳۸۵	باب ما جاء في السجدة في الحج
	قضيت ما عليك	۳۸۵	باب ما جاء من التشديد في الذي يرفع
۳۹۲	باب ما جاء في زكاة الذهب والورق		رأسه قبل الامام
۳۹۳	خيل للفتاوى في زكاة من ائمة الاختلاف	۳۸۶	قبل الامام سجدة میں جانے سے رأس حمار
۳۹۳	باب ما جاء في زكاة الابل والغنم		بیت کا وہم ہے، ضروری نہیں ہے
۳۹۵	باب ما جاء في زكاة البقر	۳۸۶	باب ما جاء في الذي يصلي الفريضة ثم
۳۹۵	جزية موظف اور غير موظف کی تفصیل		یوم الناس بعد ذلك
۳۹۵	باب ما جاء في صدقة الزرع والثمار	۳۸۶	اقتداء المفترض خلف المتفعل میں اختلاف
	والحبوب	۳۸۸	باب ما ذكر من الرخصة في السجود
۳۹۶	باب ما جاء في زكاة العسل		على الثوب في الحر والبرد
۳۹۷	باب ما جاء لا زكاة على المال	۳۸۸	باب ما ذكر في الالتفات في الصلوة
	المستفاد حتى يحول عليه الحول	۳۸۸	باب ما ذكر في الرجل يدرك الامام
۳۹۷	باب ما جاء في زكاة الحلي		ساجدًا كيف يصنع
۳۹۸	باب ما جاء في زكاة الخضراوات	۳۸۸	باب ما ذكر في الشاء على الله جل جلاله
۳۹۸	باب ما جاء في زكاة مال اليتيم		والصلوة على النبي ﷺ قبل الدعاء
۳۹۹	باب ما جاء ان العجماء جرحها جبار	۳۸۸	باب ما ذكر في تطيب المساجد
	وفي الركاز الخمس	۳۸۹	باب في كراهية الصلوة في لحف النساء
		۳۸۹	باب ما ذكر في قراءة سورتين في ركعة

صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات
۵۰۶	صدقہ الفطر کے حکم میں اختلاف	۵۰۰	باب ما جاء فی الخمر
۵۰۶	فطرانہ کی مقدار میں اختلاف	۵۰۰	باب من تحل له الزکوۃ
۵۰۸	عبد کافر کے صدقہ الفطر میں اختلاف	۵۰۲	باب ما جاء من لا تحل له الصدقة
۵۰۸	باب ما جاء فی تعجیل الزکوۃ	۵۰۲	باب من تحل له الصدقة من الغارمین
۵۰۸	باب ما جاء فی النهی عن المسئله		و غیرہم
۵۰۹	ابواب الصوم	۵۰۲	باب ما جاء فی کراهیۃ الصدقة للنسی
۵۰۹	باب ما جاء فی فضل شهر رمضان		واہل بیتہ وموالیہ
۵۱۰	باب ما جاء لا تقدموا الشهر بصوم	۵۰۲	نقلی صدقہ آل نبی ﷺ کے لیے جائز ہے یا نہیں
۵۱۰	باب ما جاء فی کراهیۃ صوم یوم الشک	۵۰۳	آل نبی ﷺ کون ہیں
۵۱۰	باب ما جاء ان الشهر یكون تسعا وعشرين	۵۰۳	ازواج آل میں داخل ہیں یا نہیں
		۵۰۳	باب ما جاء ان فی المال حقاً سوى الزکوۃ
۵۱۱	باب ما جاء فی الصوم بالشہادۃ	۵۰۳	باب ما جاء فی فضل الصدقة
۵۱۱	باب ما جاء شهر اعيد لا یقصان	۵۰۳	اللہ کے لیے مع، یسر وغیرہ مفات کا انکار کرنا
۵۱۱	باب ما جاء لكل اهل بلد رؤیتهم		گمراہی ہے
۵۱۲	باب ما جاء ان القطر یوم تفطرون والاضحی یوم تصحون	۵۰۳	باب ما جاء فی اعطاء المؤلفة قلوبہم
۵۱۲	باب ما جاء فی تعجیل الافطار	۵۰۳	مؤلفۃ القلوب کی اقسام اور ان کو زکوۃ دینے میں اختلاف
۵۱۲	باب ما جاء فی بیان القجر	۵۰۵	باب ما جاء فی المتصدق یوث صدقہ
۵۱۲	بعد طلوع الفجر صائم کے کھاتے رہنے میں اختلاف	۵۰۵	باب ما جاء فی کراهیۃ العود فی الصدقة
۵۱۳	باب ما جاء فی التشدید فی الغیۃ للصائم		
۵۱۳	باب ما جاء فی فضل السحور	۵۰۵	باب ما جاء فی الصدقة عن المیت
۵۱۳	باب ما جاء فی کراهیۃ الصوم فی السفر	۵۰۶	باب ما جاء فی نفقة المرأة من بیت زوجها
۵۱۵	باب ما جاء فی الرخصة للحزب فی الافطار	۵۰۶	باب ما جاء فی صدقة الفطر

صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات
۵۲۲	باب ما جاء في كراهية صوم يوم الجمعة وحده	۵۱۵	باب ما جاء في الرخصة في الإفطار للمجهلي والمرضع
۵۲۳	باب ما جاء في صوم يوم السبت	۵۱۵	باب ما جاء في الصوم عن الميت
۵۲۳	باب ما جاء في صوم يوم الاثنين والخميس	۵۱۵	عبادتہ بدنیہ، مالیہ، مرکبہ منہما میں نیابت کے جواز و عدم جواز میں اختلاف
۵۲۳	باب ما جاء في صوم الاربعاء والخميس	۵۱۶	باب ما جاء في الصائم يذره القي
۵۲۳	باب ما جاء في فضل صوم يوم عرفة	۵۱۶	قی اور اشتقاق کی بعض صورتوں سے نقص صوم میں اختلاف
۵۲۴	باب ما جاء في عاشوراء ای يوم هو	۵۱۶	باب ما جاء في الصائم يأكل ويشرب نفسيا
۵۲۴	باب ما جاء في صيام العشر	۵۱۶	باب ما جاء في الإفطار متعمداً
۵۲۵	عشرہ ذی الحج اور عشرہ اخیرہ من رمضان کی افضلیت میں اختلاف الحج	۵۱۶	اکل و شرب و جماع سے وجوب کفارہ میں اختلاف
۵۲۵	باب ما جاء في صيام ستة ايام من شوال	۵۱۷	باب ما جاء في كفارة الفطر في رمضان
۵۲۵	تشبیہ میں مشبہ بہ کا افضل ہونا ضروری نہیں الحج	۵۱۸	عورت پر جماع کی صورت میں کفارہ ہوگا یا نہیں
۵۲۶	باب ما جاء في فضل الصوم	۵۱۸	صوم اور ظہار کے کفارہ میں وحدت کا نکتہ
۵۲۷	باب ما جاء في صوم الدهر	۵۱۸	باب ما جاء في الكحل للصائم
۵۲۷	صوم الدهر و سر الصوم و وصال میں فرق	۵۱۹	باب ما جاء في القيلة للصائم
۵۲۸	باب ما جاء في سرد الصوم	۵۱۹	باب ما جاء في مباشرة الصائم
۵۲۸	باب ما جاء في كراهية صوم ايام التشريق	۵۱۹	باب ما جاء لا صيام لمن لم يعزم من الليل
۵۲۸	ایام تشریق کی نبی کے اطلاق و تفسیر میں اختلاف	۵۲۰	باب ما جاء في افطار الصائم المتطوع
۵۲۹	باب ما جاء في كراهية الحجامة للصائم	۵۲۱	باب ما جاء في وصال شعبان بر رمضان
۵۲۹	افطر الحاجم والمحبوم کی وضاحت	۵۲۱	باب ما جاء في كراهية الصوم في النصف الباقي من شعبان
۵۲۹	باب ما جاء في كراهية الوصال في الصيام	۵۲۱	باب ما جاء في ليلة النصف من شعبان الحج
۵۳۰	باب ما جاء في تاخير قضاء رمضان	۵۲۲	باب ما جاء في صوم المحرم
۵۳۰	اعتکاف واجب سنت اور نفل کا بیان		

صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات
۵۳۸	باب ماجاء کم اعتمر النبی ﷺ	۵۳۱	عشرۃ اخیرہ کا اعکاف کس وقت سے شروع ہوگا
۵۳۹	باب ماجاء فی ای موضع احرم النبی ﷺ	۵۳۱	باب ماجاء فی لیلة القدر
۵۳۹	باب ماجاء فی افراد الحج	۵۳۱	کیا لیلة القدر رمضان کے اخیر عشرہ میں بند ہے
۵۳۹	اقسام حج: افراد، تشیع، قرآن کا بیان	۵۳۲	باب ماجاء و علی الذین یطیقونہ
۵۴۰	اقسام حج میں سے افضل میں اختلاف	۵۳۳	باب ماجاء فی من اکل ثم خرج یرید سفرًا
۵۴۲	باب ماجاء فی التمتع	۵۴۳	حضرت انس رضی اللہ عنہ کا واقعہ اور اس کی توجیہات
۵۴۲	(اصطلاحی تشیع یا فتح الحج بالعمرة والے تشیع کے متعلق تین احادیث کا بیان اور ان کی توجیہات)	۵۴۳	باب ماجاء فی قیام شہر رمضان
۵۴۳	باب ماجاء فی القلیبة	۵۴۳	میں (۲۰) رکعات کے دلائل
۵۴۳	احرام باندھتے وقت ایک بار تلبیہ کہنا واجب، تین بار سنت الخ	۵۴۳	آٹھ رکعات تراویح اور اس کی دلیل
۵۴۳	باب ماجاء فی الاغتسال عند الاحرام	۵۴۳	صلوة التہجد و صلوة التراویح مغائر ہیں یا متحد
۵۴۵	باب ماجاء فی مواقیت الاحرام لاهل الآفاق	۵۴۵	اکتالیس (۳۱) رکعات کے بارے میں احناف اور شوافع کی تقریر
۵۴۵	باب ماجاء فی ما لایجوز للمحرم لبسه	۵۴۶	ابواب الحج
۵۴۶	باب ماجاء فی لبس السراویل والخفین للمحرم اذا لم یجد الازار والتعلین	۵۴۶	حج تراویح سے اور فی الفور اور کرنے میں ائمہ کا اختلاف اور اس کا ثمرہ
۵۴۶	باب ماجاء فی الذی یحرم وعلیه قمیص اوجبة	۵۴۶	باب ماجاء فی حرمة مكة
۵۴۶	باب ماجاء یقتل المحرم من الدواب	۵۴۷	باب ماجاء فی ثواب الحج والعمرة
۵۴۶	حالات احرام میں فواسق خمسہ کے علاوہ درندوں کے قتل میں اختلاف	۵۴۷	حج مبرور کا مطلب
۵۴۶	باب ماجاء فی الحجامة للمحرم	۵۴۷	باب ماجاء من التغلیظ فی ترک الحج
		۵۴۷	باب ماجاء فی ایجاب الحج بالزاد والمرحلة
		۵۴۸	باب ماجاء کم حج النبی ﷺ

صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات
۵۵۵	رمی مؤخر، طلق اور طواف زیارت کی ترتیب میں اختلاف	۵۳۶	باب ماجاء فی کراهیۃ تزویج المحرم
۵۵۶	باب ماجاء فی الجمع بین المغرب والعشاء بالمزدلفة	۵۳۸	فریق مخالف کی جانب سے روایت کی توجیہات اور ان کے جوابات
۵۵۷	باب ماجاء من ادراک الامام بجمع فقد ادراک الحج	۵۵۰	باب ماجاء فی اکل الصيد للمحرم
۵۵۷	باب ماجاء ان الجمار التي ترمى مثل حصی الخذف	۵۵۰	محرم کے لیے حرمت اکل میں دلالت و اشارہ کے مؤثر ہونے میں اختلاف
۵۵۷	رمی کی مختلف کیفیات	۵۵۱	باب ماجاء فی کراهیۃ لحم الصيد للمحرم
۵۵۷	یوم النحر اور دوسرے ایام کی رمی کا وقت	۵۵۲	باب ماجاء فی انه یبدأ بالصفا قبل المروة
۵۵۸	باب ماجاء فی الاشتراک فی البدنة والبقرۃ	۵۵۲	باب ماجاء فی السعی بین الصفا والمروة
۵۵۸	باب ماجاء فی اشعار البدن	۵۵۲	باب ماجاء فی الطواف راکباً
۵۵۸	باب ماجاء فی تقلید الغنم	۵۵۲	سعی اور طواف کے ہاشیا واجب ہونے کی کئی وجوہات
۵۵۸	باب ماجاء اذا عطب الہدی ما یصنع به	۵۵۳	باب ماجاء فی کراهیۃ الطواف عرباناً
۵۵۸	باب ماجاء فی طواف الزيارة الی اللیل	۵۵۳	باب ماجاء فی دخول الکعبۃ
۵۵۹	باب ماجاء فی نزول الابطح	۵۵۳	باب ماجاء فی الصلوۃ فی الکعبۃ
۵۵۹	نزول فی الابطح کے عجائبات قدرت کا بیان	۵۵۳	باب ماجاء فی کسر الکعبۃ
۵۵۹	باب ماجاء فی حج الصبی	۵۵۳	قائد کعبہ کی شہادت اور اس کی تعمیر سے ہارون الرشید کے رکنے کی وجہ
۵۶۰	باب ماجاء فی الحج عن الشیخ الکبیر والمیت	۵۵۴	باب ماجاء فی فضل الحاجر الاسود والورکن والمقام
۵۶۰	شیخ فانی پر حج کب واجب ہوتا ہے اور کب نہیں	۵۵۴	باب ماجاء فی الوقوف بعرفات والدعاء فیہا
۵۶۱	باب ماجاء فی العمرة او اجبة ہی ام لا	۵۵۵	باب ماجاء ان عرفة کلها موقف
		۵۵۵	شیخ فانی کی طرف سے اس کی بچی کو آپ ﷺ کے حکم حج پر سوال و جواب

صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات
۵۷۰	باب ماجاء فی تلقین المريض عند الموت والدعاء له	۵۶۱	باب منه
۵۷۰	باب ماجاء فی التشدید عند الموت	۵۶۱	دخول عمره فی الحج کے معنی میں اختلاف
۵۷۱	باب	۵۶۲	باب ماجاء فی العمرة من التعميم
۵۷۱	باب ماجاء فی کراهیة النعی	۵۶۲	باب ماجاء فی العمرة من الجعرة
۵۷۱	باب ماجاء ان الصبر فی الصلوة الاولى	۵۶۳	باب ماجاء فی الذی یهل بالحج فیکسر او یرج
۵۷۱	باب ماجاء فی تقبیل المیت	۵۶۳	احضار بالمرض میں انکار کا اختلاف
۵۷۲	باب ماجاء فی غسل المیت	۵۶۳	باب ماجاء من حج او اعتمر فلیکن آخر عہدہ بالیت
۵۷۲	باب ماجاء فی الغسل من غسل المیت	۵۶۳	طواف صبر کے وجوب فی الحج وعدمہ فی العمرة میں اختلاف
۵۷۲	باب ماجاء فی کم کفن النبی ﷺ	۵۶۳	باب ماجاء ان القارن یطوف طوافاً واحداً
۵۷۲	باب ماجاء فی کراهیة البكاء علی المیت	۵۶۳	قارن حاجی اکھرے افعال کرے یا دوہرے
۵۷۳	باب ماجاء فی الرخصة فی البكاء علی المیت	۵۶۶	باب ماجاء فی المحرم یموت فی احرامہ
۵۷۳	باب ماجاء فی المثنی امام الجنائزۃ	۵۶۷	احرام کی حالت میں فوت شدہ کے حکم میں اختلاف ہے کہ یہ عام مردوں کی طرح ہے یا نہیں
۵۷۴	باب ماجاء فی قتلی احد و ذکر حمزةؓ	۵۶۷	باب ماجاء فی الرخصة للرعاة ان یرموا يوماً ویدعوا یوماً
۵۷۵	باب ماجاء فی التكبیر علی الجنائزۃ	۵۶۷	ابواب الجنائز
۵۷۵	غائب نماز جنازہ میں اختلاف	۵۶۹	باب ماجاء فی ثواب المرض
۵۷۶	باب ماجاء فی الصلوة علی المیت فی المسجد	۵۶۹	باب ماجاء فی النهی عن التمنی للموت
۵۷۷	باب ماجاء ان یقوم الامام من الرجل والمرأة	۵۶۹	باب ماجاء فی الحث علی الوصیة
۵۷۷	باب ماجاء فی الصلوة علی القبر	۵۷۰	باب ماجاء فی الوصیة بالثلث والرابع
۵۷۷	باب ماجاء فی قول النبی اللحد لنا والشق لغيرنا	۵۷۰	

صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات
۵۸۷	باب ماجاء فى من يتزوج المرأة ثم يطلقها قبل ان يدخل بها هل يتزوج ابنتها ام لا	۵۷۸	باب ماجاء فى الثوب الواحد يلقى تحت الميت فى القبر
۵۸۸	باب ماجاء فى المحلل والمحلل له	۵۷۸	باب ماجاء فى تسوية القبر
۵۸۸	باب ماجاء فى نكاح المتعة	۵۷۸	باب ماجاء فى كراهية الوطى على القبور والجلوس عليها
۵۸۸	باب ماجاء من النهى عن النكاح الشغار	۵۷۹	باب ماجاء فى زيارة القبور للنساء
۵۸۹	باب ماجاء فى الرجل يسلم وعنده عشرة نسوة	۵۷۹	باب ماجاء فى الدفن بالليل
۵۸۹	باب ماجاء فى الرجل يسلم وعنده اختان	۵۷۹	باب ماجاء فى ثواب من قدم ولذا
۵۹۰	باب ماجاء فى القسمة للبكر والثيب	۵۸۰	باب ماجاء فى الشهداء من هم
۵۹۰	باب ماجاء فى الزوجين المشركين يسلم احدهما	۵۸۰	باب ماجاء فى كراهية الفرار من الطاعون
۵۹۱	باب ماجاء فى عذاب القبر	۵۸۰	باب ماجاء فى من احب لقاء الله احب الله لقاءه
۵۹۲	ابواب الرضاع	۵۸۱	باب ماجاء فى عذاب القبر
۵۹۲	باب ماجاء يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب	۵۸۲	ابواب النكاح
۵۹۲	حرمات كى اقسام	۵۸۲	نكاح كى عبارات اور معاملہ ہونے میں اختلاف
۵۹۳	باب ماجاء فى لبن الفحل	۵۸۲	باب ماجاء لا نكاح الا بولى
۵۹۳	باب ماجاء لا تحرم المصاة ولا المصتان	۵۸۳	باب ماجاء لا نكاح الا ببينة
۵۹۵	باب ماجاء فى شهادة المرأة الواحدة فى الرضاع	۵۸۳	باب ماجاء فى استيمار البكر والثيب
۵۹۶	باب ماجاء فى الامة تعتق ولها زوج	۵۸۵	آيت میں اولياء کو مخاطب بنانے كى وجہ
۵۹۶	باب ماجاء ان الولد للفراش	۵۸۶	باب ماجاء فى اكرام اليتيم على التزويج
۵۹۷	باب ماجاء فى الرجل يرى المرأة فصجبه	۵۸۶	باب ماجاء فى الوليين يزوجان
		۵۸۷	باب ماجاء فى مهور النساء
		۵۸۷	باب ماجاء فى الرجل يعتق الامة ثم يتزوجها

صفحة	عنوانات	صفحة	عنوانات
٢٠٦	باب ماجاء البيعان بالخيار ما لم يتفرقا	٥٩٨	ابواب الطلاق واللعان
٢٠٨	باب ماجاء من يخذع فى البيع	٥٩٨	باب ماجاء فى طلاق السنة
٢٠٨	باب ماجاء فى المصراة	٥٩٨	باب ماجاء فى الرجل طلق امرأته البتة
٢٠٩	باب ماجاء فى اشتراط ظهر الدابة	٥٩٩	باب ماجاء فى الخيار
	عند البيع	٥٩٩	باب ماجاء فى المطلقة ثلاثا لا سكنى لها ولا نفقة
٢٠٩	باب الانتفاع بالرهن	٦٠٠	باب ماجاء لا طلاق قبل النكاح
٢٠٩	باب ماجاء فى المكاتب اذا كان عنده ما يؤدى	٦٠١	باب ماجاء فى الجذ والهزل فى الطلاق
٢١٠	باب ماجاء اذا افلس للرجل غريم	٦٠١	باب ماجاء فى كفارة الظهار
	فيجد عنده متاعه	٦٠١	باب ماجاء فى الايلاء
٢١٠	باب ماجاء فى النهى للمسلم ان يدفع	٦٠٢	ابواب البيوع
	الى النعمى الخمر يبيعها له	٦٠٢	باب ماجاء فى ترك الشبهات
٢١١	باب	٦٠٢	باب ماجاء فى بيع من يزيد
٢١١	باب ماجاء ان العارية مؤداة	٦٠٢	باب ماجاء فى بيع المدبر
٢١١	باب ماجاء فى الاحتكار	٦٠٢	باب ماجاء لا يبيع حاضر لباد
٢١٢	باب ماجاء فى ثمن الكلب	٦٠٣	باب ماجاء فى النهى عن المحاقلة والمزابنة
٢١٢	باب ماجاء فى كسب الحمام	٦٠٣	باب ماجاء فى كراهية بيع الثمرة قبل ان يبدو صلاحها
٢١٢	باب ماجاء من الرخصة فى كسب الحمام	٦٠٣	باب ماجاء فى النهى عن بيع حبل الحبله
٢١٢	باب ماجاء فى كراهية ان يفرق بين الاخوين او بين الوالدة وولدها فى البيع	٦٠٣	باب ماجاء فى كراهية بيع الغرر
٢١٢	باب ماجاء فى من يشتري الهدى ويستغله	٦٠٣	باب ماجاء فى النهى عن بيعتين فى بيعة
	ثم يحد به عيبا	٦٠٣	باب ماجاء فى كراهية بيع ما ليس عنده
٢١٣	باب ماجاء من الرخصة فى اكل الثمرة	٦٠٥	باب ماجاء فى كراهية بيع ما ليس عنده
	للمار بها	٦٠٦	باب ماجاء فى الصرف

صفحة	عنوانات	صفحة	عنوانات
٢١٩	باب ما ذكر في احياء ارض الموات	٢١٣	باب ماجاء في العرايا والرخصة في ذلك
٢١٩	باب ماجاء في القطنان	٢١٣	باب ماجاء في كراهية النجش
٢١٩	باب ماجاء في المزارعة	٢١٣	ابواب الاحكام
٢٢٠	ابواب الديات	٢١٣	باب ماجاء في التشديد على من يقضى
٢٢٠	باب ماجاء في الدية كم هي من الابل		له بشئ ليس له ان ياخذ
٢٢٠	باب ماجاء في العفو	٢١٣	باب ماجاء في اليمين مع الشاهد
٢٢١	باب ماجاء فيمن رضى رأسه بصخرة	٢١٥	باب ماجاء في العبد يكون بين رجلين
٢٢١	باب ماجاء لا يقتل مسلم بكافر		فيعتق احدهما نصيبه
٢٢١	باب ماجاء في القسامة	٢١٥	باب ماجاء في العمرى
٢٢٢	ابواب الحدود	٢١٦	باب ماجاء في الرقبي
٢٢٢	باب ماجاء في المستر على المسلم	٢١٦	باب ماجاء في الرجل يضع على حائط
٢٢٢	باب ماجاء في درء الحد عن المعترف		جاره خشية
	اذا رجع	٢١٦	باب ماجاء ان اليمين على ما يصلقه صاحبه
٢٢٢	باب ماجاء في تحقيق الرجم	٢١٦	باب ماجاء في تخيير الغلام بين
٢٢٣	باب ماجاء في الرجم على الثيب		الايوين اذا افترقا
٢٢٣	باب ماجاء في رجم اهل الكتاب	٢١٤	باب ماجاء في الرجلين يكون احدهما
٢٢٣	باب ماجاء في اقامة الحد على الاماء		اسفل من الآخر في الماء
٢٢٣	باب ماجاء في حد السكران	٢١٤	باب ماجاء في من يعتق مماليكه عن
٢٢٣	باب ماجاء في كم يقطع السارق		موته وليس له مال غيرهم
٢٢٣	باب ماجاء في الرجل يقع على جاريته امرأته	٢١٤	باب ماجاء من فرع في ارض قوم غير اذنهم
٢٢٥	باب ماجاء في حد اللوطي	٢١٨	باب ماجاء في التحلل والتسوية بين الولد
٢٢٥	ابواب الصيد	٢١٨	باب اذا حذت الحدود ووقعت
٢٢٥	باب ماجاء ما يوكل من صيد الكلاب		السهام فلا شفعة
	وما لا يوكل	٢١٨	باب ماجاء في اللقطة وضالة الابل والغنم

صفحة	عنوانات	صفحة	عنوانات
٢٢٩	باب في من يحلف بالتمنى ولا يستطيع	٢٢٦	ابواب الاضاحي
٢٢٩	ابواب السير	٢٢٦	باب في الاضحية يكشين
٢٢٩	باب في سهم الخيل	٢٢٦	باب ما لا يجوز من الاضاحي
٢٣٠	باب ما جاء من قتل قتيلًا لله عليه	٢٢٦	باب في الجلد من الضان في الاضاحي
٢٣٠	باب ما جاء في قتل الاماري والقداء	٢٢٦	باب ما جاء ان الشاة الواحدة تجزى
٢٣١	باب ما جاء في تركه النبي ﷺ		عن اهل البيت
٢٣١	ابواب فضائل الجهاد	٢٢٦	باب
٢٣١	باب ما جاء في الرمان	٢٢٦	باب ما جاء في العقبة
٢٣١	باب ما جاء في الفئ	٢٢٨	ابواب السذور والايمن
٢٣٢	ابواب اللباس	٢٢٨	باب في الكفارة قبل الحنث
٢٣٢	باب ما جاء في الحرير والنهب للرجال	٢٢٨	باب في كراهية الحلف بغير الله



انتساب

بندہ ناچیز اپنی اس تمام تر کاوش کو اپنے تمام حضرات اساتذہ کرام اور اپنے والدین مرحومین کی جانب منسوب کرتا ہے۔ کیونکہ بندہ اپنی سرگزشت کے حوالہ سے لوگوں کی گائے اور بکریاں چرانے والا اور مزدوریاں کرنے والا تھا، مگر اساتذہ کرام اور والدین کے دست شفقت اور ان کی توجہ اور نیک دعاؤں کی بدولت اللہ پاک نے بندہ کو درس و تدریس کے مشغلہ سے نوازا اور مشکوٰۃ شریف کی شرح ”التقریر البدیع علی مشکوٰۃ المصابیح“ اور جامع ترمذی کی موجودہ شرح ”الورد الطری علی الجامع للترمذی“ کی تسوید و ترتیب اور تسہیل و تخریج کی توفیق مرحمت فرمائی۔ جب کہ ان کاوشوں سے قبل جامعہ عمر بن الخطاب ملتان کے مدیر استاذی المکرم و مربی الاعظم حضرت مولانا کریم بخش صاحب دامت برکاتہم العالیہ کی مقبول عام تالیف تسہیل النجوم مع فوائد مہمہ کی ترتیب کی توفیق عنایت فرمائی۔

اللہ رب العزت سے دعا ہے کہ اس دار فانی سے دار آخرت کی طرف رحلت فرمائے ہوئے میرے اساتذہ کرام اور والدین کی پوری پوری بخشش فرماویں اور جو بقیہ حیات ہیں ان کو چین و سکون اور مسرتوں بھری حیات طویلہ نصیب فرماویں۔ آمین ثم آمین

عرض مرتب

اس رب ذی الجلال کا کروڑ ہا شکر، احسان اور کرم ہے جس نے اپنے فضل و کرم سے ”التقریر البدیع علی مشکوٰۃ المصابیح کی تکمیل کے بعد ”الورد الطری شرح جامع ترمذی“ پر کام کرنے کی توفیق مرحمت فرمائی۔

قارئین حضرات اس بات سے بخوبی واقف ہیں کہ قرآن و حدیث دین کی بنیاد ہیں، پھر قرآن مقدس تو تمام علوم کا محور ہے، جیسے ایک شاعر کا قول ہے

کل العلوم فی القرآن ولكن تقاصر عنها افهام الرجال

اور اس کے بعد حدیث الرسول ہے، جو قرآن پاک کی تفسیر ہونے کے ناطے سے قرآن کریم کے افہام و تفہیم میں انتہائی معین و مددگار ہے، قرآن پاک کی تفسیر و تشریح میں ہر کسی کو دست رسی نہیں ہے، مگر جو ان علوم سے بہرہ ور ہو، جو قرآن کے افہام و تفہیم میں درکار ہیں، ایسے ہی حدیث پاک چونکہ براہ راست قرآن کی تشریح ہے، اس پر بھی کما حقہ لب کشائی کی بساط اسی کو حاصل ہوگی جو دیگر علوم کے ساتھ ساتھ اصول حدیث سے بخوبی واقف ہو۔

الحمد للہ! اس درانحطات میں کثرت سے محدثین حضرات موجود ہیں، جو حدیث کی تشریحات کرتے جا رہے ہیں، مگر ہر گل را بوئے دیگر است

شارح ترمذی استاذی المکرم حضرت مولانا محمد یاسین صاحب صابر حال شیخ الحدیث جامعہ عربین الخطاب ملتان زمرہ محدثین میں ایک ممتاز حیثیت کے حامل ہیں، اللہ پاک نے انہیں علوم عقلیہ و نقلیہ سے بہت نوازا ہے۔

خیر المدارس ملتان میں قاضی مبارک، حمد اللہ، شمس باز غہ وغیرہ کتب کا بڑے شوق سے درس دیا کرتے تھے۔ جب..... ذریعہ غازی خان جامعہ اسلامیہ تشریف لے گئے تو وہاں کے بڑے مقتدر اساتذہ کرام ان معقولات کے درس میں شریک ہو کر فیض یاب ہوتے رہے۔

اللہ پاک نے حضرت الشیخ کو جیسے معقولات میں دست رس عطا فرمایا ہے، اسی طرح علم حدیث میں بھی انتہائی درجے کا کمال عطا فرمایا ہے، یہ شرح ترمذی بھی ان ہی کمالات ربانیہ کا مظہر ہے، جامع ترمذی دورہ حدیث کی کتب میں اوق کتاب شمار کی جاتی ہے، مگر حضرت صاحب زید مجدہم کی تقریر نے اس کے مطلق مقامات کو ایسا سہل بنا دیا کہ ہر صاحب علم اسے پڑھتے ہوئے عیش عشا کراٹھتا ہے۔ شیخ کی اس تقریر کو خیر المدارس ملتان کے دور تدریس میں مولوی محمد ذاکر (ملتان) قلمبند کیا تھا۔ اللہ رب العزت سے کافی امید ہے کہ یہ شرح بہت ساری دیگر شروحات سے بے نیاز کر دے گی۔

ان شاء اللہ العزیز اردو شروحات میں اس کی حیثیت ایسی ہی ہوگی جیسے عربی شروحات میں معارف السنن (مؤلفہ حضرت مولانا محمد یوسف الہوریؒ) کی حیثیت ہے۔ حتی المقدور تمام مستدل احادیث کو زیور تخریج سے آراستہ کرنے کی کوشش کی گئی ہے، مزید اس کی تشریحات سے متعلق کلام ان شاء اللہ العزیز خصوصیات ترمذی میں آئے گی۔

اللہ پاک سے دعا ہے کہ اس شرح کو قبولیت خاصہ و عامہ عطا فرمائے۔ آمین

ایک ضروری گزارش:

بندہ نے اپنی کاوش و بساط کی حد تک کتاب کی ترتیب و تخریج میں پوری کوشش کی، اگر اس کے باوجود بھی کسی قسم کی خامی نظر آجائے تو امید ہے کہ ناظرین کرام ضرور اس کی نشاندہی ادارہ کو فرمائیں گے، تاکہ اگلے ایڈیشن میں اس کی اصلاح ہو سکے

طالب دعا

بندہ نامی

عبد اللطیف مدنی (موسیٰ خیل)

مدرس جامعہ عمر بن الخطاب۔ ملتان

خصوصیات الورد الطری

- ❁.....اہم اور مفلح مقامات کی تشریح اور وضاحت۔
- ❁.....لغاتِ صعبہ کا ترجمہ۔
- ❁.....ائمہ اربعہ کے مذاہب کو زیور دلائل سے آراستہ کرنے کے ساتھ ساتھ فقہ حنفی کی وجوہ ترجیح بیان کرتے ہوئے فریقِ مخالف کو مدلل اور مسکت جوابات دیئے گئے ہیں۔
- ❁.....سوال و جواب کی صورت میں اہم نکات کی عقدہ کشائی کی گئی ہے۔
- ❁.....جن جن احادیث پر بحث و تحقیق کی گئی ہے، ان کے ابواب کو قائم کیا گیا ہے۔
- ❁.....زیر بحث حدیث کے شروع میں ترمذی کے صفحہ کا حوالہ دیا گیا ہے تاکہ احادیث تلاش کرنے میں آسانی ہو۔
- ❁.....حدیث کی ہر مثنوی عبارت کے تحت لکیر دینے کے ساتھ ساتھ عبارت کو مونثار لکھا گیا ہے تاکہ دوسری عبارات سے (جو بطور تشریح و توضیح کے پیش کی گئی ہوں) ممتاز ہو جائے۔
- ❁.....جو عنوانات قائم کیے گئے ہیں، ان کے تحت بھی لکیر دینے کا اہتمام کیا گیا ہے، تاکہ فہرست کے اندر لگائے ہوئے عنوانات آسانی سے تلاش ہو سکیں۔
- ❁.....تمام ابواب اور عنوانات کی فہرست ساتھ لگا دی ہے تاکہ کسی بحث کو اگر تلاش کرنا ہو تو فہرست سے مدد حاصل کی جائے۔
- ❁.....ہر حدیث کے ابتدائی اور آخری راوی کو ذکر کیا گیا ہے تاکہ سنن ترمذی میں باب کے تحت حدیث کی تلاش آسان رہے۔
- ❁.....استدلال کے طور پر اگر شیخ صابر صاحب نے حدیث کی طرف اشارہ کیا ہے تو حقی المقدور اس حدیث کی تلاش کے بعد اس کی عبارت نقل کر کے اس کتاب کا صفحہ اور باب تحریر کیا گیا ہے، جس میں یہ مسئلہ موجود ہے۔ حتیٰ کہ اگر کسی حاشیہ میں ہے تو صفحہ کے ساتھ ساتھ حاشیہ نمبر بھی لکھ دیا ہے۔
- ❁.....جن کتب کا حوالہ دیا گیا ہے وہ تمام تر قدیمی کتب خانہ کراچی کی مطبوعہ ہیں صرف مؤطا امام محمد (مکتبہ دارالحدیث ملتان) اور مؤطا امام مالک (مکتبہ نور محمد کارخانہ تجارت کراچی) اور بوداؤد اور طحاوی شریف (مکتبہ اہل ادب، مکتبہ حقانیہ ملتان) کی مطبوعہ ہیں۔

جامع الصفات شخصیت

سناتا ہوں میں تم کو مدح یاسین صابر کی حدیث رسول ﷺ پہ ہے گہری نگاہ یاسین صابر کی
پڑھانے میں دیا ان کو عجب اللہ نے ملکہ ہے تمام اوصاف کا حامل انہی کے درس کا حلقہ ہے

ہماری کلاس ہے ساری گواہ یاسین صابر کی

قال اللہ قال الرسول ﷺ میں رہتے وہ اکثر ہیں تدریس میں وہ ہیں شہنشاہ شفقت میں وہ اشہر ہیں

نظر علم دیں سے نہیں ہوتی جدا یاسین صابر کی

جہالت کی ظلمت کے لیے قانون روشن ہیں تعلیم دیں کی خاطر نچھاور کرتے تن من ہیں

میرے دل میں محبت گئی ساء یاسین صابر کی

علم کے وہ ہیں بادشاہ سنیوں کے وہ ہیں رہنما دیوبند کا ہیں سرمایہ فخر تاج اولیاء

بڑھائی عظمت و عزت خدا یاسین صابر کی

مقام ایسا ہے پایا جو پایا ہے اکابر نے ہے جام توحید باطل کو پلایا شیخ صابر نے

نظر سب سے ہے رہتی آگاہ یاسین صابر کی

استغراق سے کرنا مطالعہ ان کی عادت ہے کتابوں کے علاوہ ان کو ملتی کہیں نہ راحت ہے

پڑھانا اور پڑھنا ہے غذا یاسین صابر کی

علم و عمل کا جیکر تقویٰ حیا والا ہے قسم اللہ کی بھائیو! ہمارا شیخ نرالا ہے

حدیث و قرآن پہ جاں ہے فدا یاسین صابر کی

جو آیا ان کے در پر وہ ہیرا، موتی، گل ہوا ان کی شمع سے روشن یہ زمانہ کل ہوا

ہر جانب ہے پھیلی ضیاء یاسین صابر کی

وہ شیریں گفتار ہیں اور صاحب وقار بھی اللہ اور رسول اللہ ﷺ کی چاہت میں ہیں سرشار بھی

مل جائے جمیل کو بھی اولیاء یاسین صابر کی

میرے مولا رہے باقی ان کا سایہ ہم پر یونہی موتی نکمیریں وہ چلے یہ سلسلہ تا حشر

ویر اللہ سے مانگے بس بقاء یاسین صابر کی

سناتا ہوں میں تم کو مدح یاسین صابر کی حدیث رسول ﷺ پہ ہے گہری نگاہ یاسین صابر کی

تقریظ

استاذ العلماء حضرت مولانا محمد نافع صاحب عفا اللہ عنہ (فاضل دارالعلوم دیوبند)

حامداً و مصلياً و مسلماً

کتاب الورد الطری شریف
حضرت مولانا محمد حسین صاحب برکت مرتب

فرمائی ہے نہایت عمدہ مفید تر ہے۔
یہ علم کی بہترین خدمت ہے مائیکیم قبول فرمائی
جزاۃ اللہ تعالیٰ احسن الجزاۃ

دعا گو نامہ جزیرہ محمد نافع عفا اللہ عنہ
محمدی سرکل - منہج صنوت
معلم المجدی لدولی ۱۳۳۱ھ

تقریظ

استاذ العلماء حضرت مولانا قاضی عبدالکریم عفا اللہ عنہ (فاضل دارالعلوم دیوبند)



۷۶

بہر العلوم و الفضل علی سیدنا مولانا قاضی عبدالکریم عفا اللہ عنہ
 و اہل بیتہ اجمعین
 آج صبح شنبہ ۱۱ جمادی الاول ۱۳۸۷ھ کو حضرت اقدس مولانا
 صدر الدین صاحب مدظلہ شیخ الحدیث جامعہ عمر بن الخطاب دہلی
 کتب کیم کا احسان فرمایا کہ مدظلہ شیخ المدارس کلاچی میں فرزند
 ہوئے آپ کی زمارت بجا لے کر خود قابل صلا سترا درویش بدلتا ہوا
 باعث برکات مگر معلوم نہیں کہ ہم کس اور بلخصوص
 الورد الطری علی جامع الترمذی کا نمونہ دیکھ کر محبت و شوق
 قلبی مستریت ہوئی فذلک قدرہ کر علی اللہ اجرہ و اللہ اعلم
 عظیم خدمت میں کیسے ذخیرہ آخرت بنائے تمام مستغنیین
 کیلئے قدرت و ارین بنائے آمین

نماز و عبادت کیم غفر لہ و لوالدینہ
 و جامعہ مدظلہ علی ۱۳۸۷ھ

تقريظ

استاذ العلماء حضرت مولانا علاؤ الدين عفا الله عنه (شيخ الحديث دار العلوم العثمانية، وديره اسماعيل خان)

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة لفضيلة الشيخ مولانا علاؤ الدين مرقلة العالي
شيخ الحديث نهار العلوم النعمانية النعمانية وديره اسماعيل خان
الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي
بعده فقد صنفنا ختفي أثره وذا ما بعد
فان علم الحديث له مكانة سامية وشرف عظيم افرجه
هصدرا ابن بعد القرآن الكريم ومن الملائك الشرعية
لا تنال الأحكام الفعية والمناسك التفصيلية
للحياة الانسانية

وما تالي فندقام الحديثون بلعب دور كبير في تصريف
كتب الحديث على رأسها الصحاح الستة التي تفرقت
شترج الحديث فيها كشلا طيبة في عديد من اللغات
ولعبها الحديث في شبه القارة الهندية الباكستانية بعد
بارز حيث وترجها الأجيال القارمة بما شريفة حديثه
ومن ضمنها الصحاح جامع الترمذي للفقيه تلوام بالشرح
والتحقيق كثير من العلماء في القرن الخامس عشر لعلهم
الجزايا من الخصائص التي تميزه عن غيره

ان مؤلفه الإمام العمام أبي عيسى الترمذي كية في الحفظ
وإتقان ما أحد الفقهاء الأعلام وكلياته ثمة الحديث
تدقيق كتابه ترتيبا أنيقا ترتيبا اللب الفقهية
رجل تراجم الأبواب أيقظ الحديث ما جتنب تكرار
الأحاديث مكثفيا بالإشارة إليها بأبواب الصحابة الرواة لها
يعلم في الطب عن غلات وغللات وذكر المذاهب
وموجه الاستدلال مرجع مدحه الحديث وهو من علماء
تبعه من كتابه هذا على أئمة الحديث من علماء الحجاز
والعراق وغيرهم من علماء الحديث فاستحسنوه ورووا به

وكان يقول في كتابه : ومن كان في بيت هذا الكتاب
فكانما في بيته تبي يتكلم

هذهما من حوالات محمد يسين صابر شيخ الحديث
بجامعة عمر بن الخطاب بدمشق يقدم شرح جامع الترمذي
بجدارته في اللغة العربية في أسلوب سهل مبسط ليس
يكون أن يستفيد منه العالم من الطلاب على سواء يعلم أن
تأليفه هذا عبارة نشاطاته التدريسية لاسيما في علم الحديث
وخدماته التعليمية في جميع العلوم الدينية إذا كان ذلك كذلك
فلا غرو أن يكون ذا فاعلية النفع وأحق أن يستفيد منه
كل طالب علم الحديث

حينئذ لو تأمل بعض المراد العلمية هذه / ما خلفه الأصيلة
ومصادرها الأصيلة لسرود القراء ومطالعي
رشدت براءة السبيل لفرص الاستفادة من مزيد يساهم
علم الحديث والاستفادة من العلم المفيد
أما ما كان فإن مساهمة الجدارة تستحق أن يقال بمرادها
عند العلماء

والله سبحانه وتعالى يسأل أن يسبح عليه ثوب القبول الحسن
على مؤلفه ثوب العافية كما يرجي أن يعتم نفعه ويؤاد أجره
الترفع عند الله الميرم أمين

عبد السلام النور

تقریظ

بقیۃ السلف استاذ العلماء حضرت مولانا مطلع الانوار صاحب عفا اللہ عنہ (فاضل دارالعلوم دیوبند)

واستاذ المحمدین حضرت مولانا مغفور اللہ صاحب (استاذ الحدیث دارالعلوم حقانیہ، اکوڑہ ٹنک)

فون: 091-8680276
موبائل: 0304-8082876
0315-9110404

بقیۃ السلف شہداء الحارث حضرت مولانا

محمد مطلع الانوار صاحب

فاضل دارالعلوم دیوبند

کابل کوٹ شاہ چاند سوہرودی پشاور

بسم اللہ

الحمد لله الذي ارسل رسوله بالهدى - والصلوة على من لا ينطق عن الهوى
ان هو الا وحى يوحى - وعلى آله وصحبه خیر المصطفیٰ ومصاحب الدجی
وبعد فقد قرأ على المرحوم قد آتین بن محمد بن المستقیم العجیب المنو شہری
من کتاب الورد الطری علی جامع المرحوم شیخ محمد یاسین صاحب مدظلہ
العلیٰ فی من مقامات معدیة فی دقیقات غنسة حدیة موجودہ
لا یدرک الراحمن الطری خصائصہ فی اوان یک سابقا فی کل مادہ صفا -
وما ملکت لطنی لا خیار المسک الجوی بندہ ما مدارہ علی الاستنباطات الغنیة
خلتہ درہ عن من قایل - شکر اللہ جہد الخیر محمد یاسین العجیب وجعل اللہ نافعاً
بہ لطنی المناظر والظاہر ومودعہ من المنہد خادہ والمفسد خادہ ومصلح الخیاد
آمین ویرحم اللہ عبد اقبال آجینا -

محمد مطلع الانوار صاحب

نزل تحت آباد اول

تفصیل وضعیہ پشاور

(استاذ العلماء حضرت مولانا)

احقر مغفور اللہ صاحب الامت کاظم

(استاذ الحدیث دارالعلوم حقانیہ، اکوڑہ ٹنک)

تقریظ

استاذ العلماء مولانا (ڈاکٹر) شیر علی شاہ صاحب عفا اللہ عنہ

(فاضل دارالعلوم حقانیہ، اکوڑہ خشک)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Dr. Sher Ali Shah Almadani

P.H.D. (Gold Medalist) Madras University

Prof. of Hadith in Jamia Darul Uloom Haqqania

Akora Khattak, N.W.F.P., Pakistan

Ph: 0823-430731

Date:.....

الدكتور باهر علي بشارة المديني

الدكتوراه (بحرية العرب الأولى)

من الجامعة الإسلامية بالسديرة المنورة وبعوثها

استناداً للمحذوف بجامعة دار العلوم الجبلانية اكوره مختلف

الہام سے حد۔ پاکستان

القلم واليد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

البرد لله وكفى وسلمكم على مبادء الذين اسلمني

انھیں ایک مسک خائف ہے، البتہ جسات و دوسروں میں جو غرضی کو پر ہے، احکام و احکام سے واپس کے ساتھ ساتھ جانے
 حارسہ دارمسلیم و صبیحہ، نظامہ مسلمہ ہیضہ اور اس کے وجہ سے اس کے حکم و شرائط تعلیم سال کو آخر جامع ترمذی کے درس سے
 دراختتام صحیح بخاری شریف کے پوری حیثیت سے فریاد کرتے تھے، میری طرف سے اس کے ہمارے ہمارے ہے۔ جس کے بعد یہ ہے
 کو حقیقت تمام ترمذی رفقاء علیہ السلام میں ایک یا دو حیثیت ذکر فرماتے ہیں، اور ان کے بعد کے منسوبہ دستہ کرام کو بھی پتہ چلتا ہے
 اسی بنا پر عقار ہر اسٹیل ہو کر کھانا لایا ہے۔ جو اس طرح مندی من المصیحین، حارسہ اس کے حکم سے جامع ترمذی
 کے اچھے اچھے مشہور حرم و حاشیہ تالیف فرماتے ہیں۔ جن میں حارسہ نور مرشح البرق حضرت مولانا محمد حسین صاحب حفظہ عسکالی مدظلہ
 ہیں، جب مدقین و دیگر ہر کوہ مرشح الورد الطریقی علیہ الجامع المرموزی کے بلند پایہ، زین مشرق ہے

اساتذہ علم نہایت اور سابقین دورہ حدیث شریف کو ایک وسیع، بیش بہا علمی، حیرت جبر سے نوازا ہے
شعبہ میں حدیث، امام نووی، رحمہ اللہ کے سوانح یافتہ، حیرت انگیزی، اصطلاحی تفہیمات اور تفسیر، علم و ادب اکوٹ، علم و ادب اکوٹ
جہت حدیث، تدریس حدیث، حکایت حدیث کے پراسر و پائیدار کے مدلل و نامزد، نسی بخش جڑا ہوا، اور دیگر جہت سے اہم مباحث
سے اس عقائد و مشرق کے ماسن کو دیا ہوا، یا جہاں (یا گاہ الہی میں دست بیاہر کر کے) اپنے خصوصی فضل و کرم سے
شیخ اکوٹ سے غوث و اعلم، حسین صاحب مدظلہ العالی کے ان علمی، دینی و سماجی جیل کو مشرف و تبریت سے نوازا ہے
اور علاوہ کرام و علمبرداروں اس جامع شریف سے استفادہ کی توقع بخشنے، واصلی حد تک علمی و تفریحی سلسلہ قائم رہا، نہ دلی آکر و شہرہ اعلیٰ

51431/4/28
کنہ - سنی ملت لاہور

کتبہ - مستشرقین شاہ لاہور دارالعلوم

10) $\pm \sqrt{4/5} \text{ cm}$

خادم اهل العسك : بجامعه والبرسم حقابه الكثره فكل

تقریظ

استاذ العلماء حضرت مولانا احمد اللہ جان المظاہری صاحب عفا اللہ عنہ

(فاضل مظاہر العلوم، سہارن پور)

خادم العلوم وقرآن والحديث
 محمد

حمد اللہ جان المظاہری

بالجہد والعلوم عربیہ منظر الشارح ذاق

0938-311700

0938-311940

الحمد لله الذي جعل علم الحديث أساساً وتفسيراً للعزائم
 والكبرياء وجعل الفهم والادراك منسجماً في شجرة التوحيدات والحديث
 ومفرقاً في آيات القرآن الكريم والسورة والاسم الايمان الاكملون
 على ابي وآله وصحبه واذا المظاہرين
 - اياي يفرقاني يا بخت بعقبت الحق المحل فيه من شرح
 التفسير في قوله تعالى قد بين الله البر الحسنة بالورد الطري
 فوجدته شيداً للعبدين والعبدين جعله الله في فرة
 عوده انك قد جعله ناسخاً للعبدين والعبدين
 ابن آية الله في الدنيا ابو عبد الله هني اقم ايها المينا
 ودنا العبد المضعف عما سواك من خواص البر
 الحق خادم علوم الزعم الكبرياء والحديث النبوي
 من تدبيره في كل ما اخرج من الحديث
 شفا من علوم مستجاب في كل ما اخرج من الحديث

ذاتي يا حسين رواه ابي خليل خلع صوابي موبد فون: 0938-311940

تقریظ

استاذ العلماء حضرت مولانا محمد حسن شاہ صاحب عفا اللہ عنہ (مدیر جامعہ حلیمیہ، دورہ پیزد، لکی مروت)

مولانا محمد حسن شاہ
Muhammad Monir Shah
 Hafiz Amir Jamia Islamia
 Wari Pazar, District Lakhnau
 Ph: 0560-540020

حضرت مولانا محمد حسن شاہ
 مدظلہ العالی

تاریخ 26/5/05

والد فیہ

الحمد للہ دکنی دسہم علی عباده الزین الصلح
 رہا بعد شیخ الحدیث مولانا محمد حسین صاحب
 کائنات بر تدریسی شریف کا کچھ حصہ دیکھ
 کہ دی سرور حاصل ہوا۔
 علم سے اراد تھا کہ مکمل تدریسی شریف
 کو کتبہ درحقیقت حل کیلئے کوئی شیخ
 آگے آجائے اور وہ اس نے یہ کام
 مولانا محمد حسین صاحب پر سونپ دیا۔
 دسہم علی عباده الزین کے اس شیخ مدظلہ
 کو قریب کر کے دیکھ کر اس کی تدریس کا
 کتبہ۔ غرض کہ اس نے عفا اللہ عنہ
 برور (دورہ پیزد) 26/5/05 (شاہ)

تقریظ

استاذ العلماء حضرت مولانا عبدالقیوم حقانی صاحب عفا اللہ عنہ (مدیر جامعہ ابو ہریرہ، نوشہرہ)

Hazrat Abu Huraira Trust

Ph&Fax: 0823-830237-830084

Mob: 0333-9102770

حضرت ابو ہریرہ فرسٹ

نذر مروتی: حضرت مولانا عبدالقیوم حقانی

باسمہ تعالیٰ الرحمن الرحیم بسم اللہ الرحمن الرحیم الحمد للہ رب العالمین والصلوة والسلام خاتم الرسالۃ المایلد!

بسم اللہ الرحمن الرحیم

۱۴۲۱ھ

الحمد للہ للخصوة الجلالۃ والصلوة والسلام خاتم الرسالۃ المایلد! شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد نعیم صاحب مدظلہ مشہور عالم دین، فاضل افتاد اور جہان اتالیق ہیں۔ ان سے میری پہلی ملاقات کہہ دو میں ہوئی تھی۔ اور اسی ملاقات میں دل کی بیٹھا، دوبارہ ملنے کا اشتیاقی روز بروز بڑھتا رہا، کہہ جاؤ کہ حضرت علماء کی ایک جماعت کے ساتھ جامعہ ابو ہریرہ نشر لائے۔ ابو ہریرہ کتب خانہ کیلئے اپنی علمی و تحقیقی تصنیف "اشتریر اللہ یوم علی مشکوٰۃ المصابیح" کا نصاب عنایت فرمایا۔ مولانا مدظلہ نظر تآخا خوش فہم، منکر المزاج اور متواضع واقع ہوئے ہیں۔ ہمیں افتاد تدوین ہے۔ حال ہی میں انہوں نے امام ترمذی کی مشہورہ آفاق کتاب "المصابیح المستفیضۃ للامام الترمذی" کی شرح لکھیں ہے۔ جس میں جامع، کامل مکمل اور لائق صد تحسین ہیں۔ اشترافہ جدیدہ مقامات سے بڑھی۔ مولانا مدظلہ کا طرز بیان، اسلوب استدلال اور تدوین و تحقیق گفتگو کا غم انداز بہت ہی پسند آیا۔ حرکت الآراء فقہی مباحث پر عدل بحث مولانا مدظلہ کا طرہ اشتیاق ہے۔ بیان درجہ باللائق، مذہب راجح کا تعین اور وجہ ترجیح اس انداز سے بیان کرتے ہیں کہ سامعین و ناظرین میں مشغول کر دیتے ہیں۔ اللہ کریم مولانا کو صرف کی پس منظر کو قبولیت و مقبولیت سے نوازے اور مزید تعلیم و تحقیق کا سفر کی توفیق فرمائیے آمین

وہیں دست حقانی میں پیر حضرت محمد صالح رحمہ اللہ

۲۱ جمادی الاول ۱۴۲۱ھ

مدائے رابطہ: ماہنامہ اہم جامعہ ابو ہریرہ، راجی فرسٹ آفس خالق آباد، نوشہرہ، پاکستان



ترمذی شریف

حدیث کا لغوی معنی:

لغت میں حدیث کے لفظ کا اولاً ضدہ قدیم پر اطلاق کیا جاتا ہے۔ ثانیاً اس کا اطلاق کلام پر ہوتا ہے۔ کہ جو کچھ انسان اپنی زبان سے کہتا ہے لفظ وہ سب حدیث ہے۔

حدیث کا اصطلاحی معنی:-

محدثین کی اصطلاح میں حدیث قول النبی ﷺ اَوْ فِعْلُهُ، اَوْ تَقْرِيرُهُ، اَوْ وَصْفُهُ، اَوْ اِيْمَانُهُ کو کہتے ہیں۔
قول کی مثال: مشکوٰۃ شریف جلد اول باب الذِّكْرُ بَعْدَ الصَّلَاةِ، فَصْلُ ثَالِثٌ ص ۸۹ پر حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَلَى أَغْوَادٍ هَذَا الْبَيْتِ يَقُولُ مَنْ قَرَأَ آيَةَ الْكُرْسِيِّ فِي ذَهَبِ كُلِّ صَلَاةٍ لَمْ يَنْفَعْهُ مِنْ دُخُولِ الْجَنَّةِ إِلَّا الْمَوْتُ۔

فعل کی مثال: جیسے صحابی کہتا ہے كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُكَبِّرُ الذِّكْرَ وَيُكَبِّرُ الْحُطْبَةَ وَيُطِيلُ الصَّلَاةَ وَلَا يَأْبَفُ أَنْ يُنْشِئَ بِالْمَسَاكِينِ۔ وَالْأَيَامُ أَنْ يَقْضَى حَاجَتُهُمْ۔

تقریر کی مثال: عَدِمَ بَنكَارُهُ ﷺ مَا قَالَهُ الصَّحَابِيُّ اَوْ فَعَلَهُ بِمَخْضَرٍ مِنْهُ۔ یعنی صحابی نے کوئی کام کیا اور آپ ﷺ نے اس کو منع نہ کیا یہ اس کے حق ہونے کی دلیل ہوتی ہے اس کو تقریر النبی ﷺ کہا جاتا ہے۔ جیسے قول النبی ﷺ وَفَعَلَ النَّبِيُّ ﷺ حُجَّتَ ہوتا ہے ایسے ہی تقریر النبی ﷺ بھی حجت ہے۔

وصف کی مثال: وصف کا تعلق بھی خلق سے ہوتا ہے جیسے مثال ترمذی ص ۱۸۱ پر حضرت براء رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ رَجُلًا مَرُوءًا (درمیانے قد کے تھے) بَعِيدًا بَيْنَ الْمَكْنَيْنِ عَظِيمِ الْجَمَّةِ إِلَى شَحْمَةِ الْاُذُنِ۔

اور بھی وصف کا تعلق خلق سے ہوتا ہے۔ جیسے مسلم ج ۲ باب شُجَاعِيَّةِ ﷺ ص ۲۵۲ پر حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَحْسَنَ النَّاسِ بَوَكَانِ أَمْوَءِ النَّاسِ، وَكَانَ أَشْجَعَ النَّاسِ۔ بہر حال وصف کے لفظ میں یہ دونوں صورتیں درج ہو جاتی ہیں۔

ایام کی مثال: مسلم باب النِّسَاءِ الْغَايَاتِ ر ۱۷ ص ۱۱ کے اخیر میں حضرت ام عطیہ رضی اللہ عنہا کی حدیث ہے۔ ثَالِثٌ غَزَوْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ سَبْعَ غَزَوَاتٍ أَخْلَفَهُمْ فِي رَحَالِهِمْ فَأَصْنَعُ لَهُمُ الطَّعَامَ فَأَذْوَى الْجُرْحَى وَأَقْرُومُ عَلَى الْمَرْضَى۔

وجه تسمیۃ الحدیث:

عام طور پر اسمیوں میں اسم اور معنی کے درمیان کچھ نہ کچھ مناسبت ملحوظ رکھی جاتی ہے۔ خواہ قریب ہو یا بعید۔ اب یہاں کیا مناسبت ہے؟ تو یہاں بھی اسم اور معنی میں مناسبت موجود ہے۔ (۱) کیا تو اس مجموعہ کو حدیث کہا جانا اسوجہ سے ہوا کہ یہ قرآن والے مجموعہ کے مقابلہ میں ہے اور وہ قرآن والا مجموعہ مقابلہ کے ہاں قدیم ہے تو اس دوسرے مجموعہ کو حدیث کہنا مناسب ہوا تاکہ دونوں کا مقابلہ برقرار رہے۔

تنبیہ: مقابلہ کا معنی یہ نہیں کہ حدیث قرآن کے منافی ہے بلکہ مقابلہ کا معنی ہے کہ قرآن کا الگ تشخص ہے اور حدیث کا الگ تشخص ہے۔

(۲) دوسری مناسبت ان میں یہ ہے کہ اللہ نے رسول ﷺ کی ذات پر جو انعامات فرمائے ہیں ان کا ذکر سورۃ الفتح میں ان الفاظ کے ساتھ فرمایا ہے اَلَمْ یَجْزِکَ یٰنَبِیُّنَا فَاٰوٰی وَّ وَجَدَکَ ضَالًّا فَهَدٰی وَّ وَجَدَکَ غَآیِبًا فَاَعْنٰی یعنی ایواء، ہدایت، غناء یہ تین انعام ذکر فرما کر پھر اللہ پاک نے ان تین امور کو اس طرح مرتب فرمایا کہ ایواء پر نہیں عن قہر المیتیم کو، ہدایت پر تحدیث کو اور غناء پر نہیں عن نہر المسائل کو مرتب فرمایا۔

اس ترتیب میں ہدایت والے انعام کو غناء سے پہلے ذکر کیا جس سے اس کے زیادہ اہم ہونے کی طرف اشارہ ملتا ہے۔ پھر ہدایت والے انعام پر تحدیث کو جو مرتب فرمایا اس کو بعد میں ذکر کیا۔ غناء والے انعام پر جس امر کو مرتب فرمایا اس کو پہلے ذکر کر دیا اس لیے کہ نبی عن نہر المسائل کے بارے میں اگر غور کیا جائے تو یہ تحدیث بالضمہ کے آداب میں سے معلوم ہوتا ہے اور دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ نبی کا دوسری نبی کے ساتھ اتصال ہو جائے اور تیسری وجہ یہ بھی ہے کہ آیات کے اخیر میں توافق پیدا ہو جائے۔

بہر حال حضور ﷺ کے فرامین وارشادات کا مجموعہ ہمارے سامنے آیا چونکہ اس مجموعہ کے ساتھ تحدیث متعلق ہوئی پس اس مجموعہ کو حدیث کہنا مناسب ہوا۔

خبر، اثر کے بارے میں مختلف اقوال اور اصطلاحات:

(۱) ایک قول یہ ہے کہ خبر تو حدیث کے مترادف ہے اور اثر کا اطلاق صحابہ و تابعین کے اقوال پر ہوتا ہے اور ان کے ساتھ خاص ہے۔ اب اثر و حدیث میں تباہ ہو جائے گا۔ (۲) دوسرا قول یہ ہے کہ خبر تو حدیث کے مترادف ہے اور اثر عام ہے۔ (۳) تیسرا قول یہ ہے کہ جیسے اثر کا لفظ عام ہے ایسے ہی خبر کا لفظ بھی عام ہے۔ لیکن حدیث کا لفظ مابضاف الی النبی ﷺ کے ساتھ خاص رہے گا۔ (۴) چوتھا قول یہ ہے کہ حدیث کا لفظ بھی (باقی دو کی طرح) عام ہے۔

ولامنازعۃ فی الاصطلاحات: ہر شخص کو اصطلاح قائم کرنے کا حق حاصل ہوتا ہے لیکن علماء کیلئے ضروری ہوتا ہے کہ وہ ان اصطلاحات کو جانیں۔ کیونکہ بعض دفعہ اصطلاحات کو نہ جاننے کی وجہ سے انسان بہت بڑی غلطی کا شکار ہو جاتا ہے۔

سنت کی تعریف:

یہ لفظ مراد فقہ حدیث ہے۔ بعض اوقات یہ لفظ بمعنی طریقہ جاریہ فی الاسلام بھی استعمال ہوتا ہے جس کا کتاب أو حدیث أو اجتہاد أو قیاس ہے۔ (یعنی اس طریقہ کی بنیاد ان میں سے کوئی ایک چیز ہوتی ہے) علم الحدیث کی اقسام:

اس کی دو قسمیں ہیں (۱) علم روایہ الحدیث (۲) علم درایہ الحدیث۔

تعریف علم روایت الحدیث:

علامہ بخاری نے یہ کی ہے **هُوَ عِلْمٌ يُعْرِفُ بِهِ أَقْوَالَ النَّبِيِّ ﷺ وَأَفْعَالَهُ وَأَخْوَالَهُ**

سوال: یہ تعریف تو ہر اس علم پر صادق آجاتی ہے جس سے حدیث کا معنی معلوم ہو جائے۔

جواب: اس تعریف میں حیثیت کی قید ملحوظ ہے۔ اُی **هُوَ عِلْمٌ يُعْرِفُ بِهِ أَقْوَالَ النَّبِيِّ ﷺ وَأَفْعَالَهُ وَأَخْوَالَهُ مِنْ حَيْثُ تَحْقِيقِ السَّنَدِ اِتِّصَالًا وَانْقِطَاعًا**۔

اب یہ تعریف دخول غیر سے مانع ہو گئی ہے۔ تعریفات کے اندر لفظوں میں حیثیت کا ذکر نہ ہونا اور ان کا مراد ہونا یہ طریقہ جاریہ ہے۔ **وَتَحْكُمُ مِنْ شَيْءٍ لَا يَنْدَكُرُ وَلَكِنْ يُرَادُ**۔

موضوع علم روایت الحدیث:

مشہور تو یہ ہے کہ ذات النبی ﷺ ہے **مَنْ حَيْثُ أَنَّهُ رَسُولٌ**۔

سوال: مگر اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ علم روایہ الحدیث میں تو رسالت سے بھی بحث ہو جاتی ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ کسی علم کے موضوع اور اس کی قیودات سے اس علم میں بحث نہیں ہوتی۔

جواب: بعض نے جواب دیتے ہوئے کہا ہے کہ اس کا موضوع ذات النبی ﷺ کو قرار دینے کی بجائے اولیٰ یہ ہے کہ اس کا موضوع روایات و روایات و روایات کو قرار دیا جائے۔

سوال: مگر اس پر بھی شبہ ہو جائے گا کہ اس طرح تو علم روایہ الحدیث کا موضوع اور علم درایہ الحدیث کا موضوع متحد ہو جائیں گے؟

جواب: اجمال و تفصیل کا فرق کر لیا جائے گا۔ یہاں تفصیل مراد لے لیا جائے گا اور وہاں اجمالاً۔ اور اتنا فرق کافی ہو جائے گا۔ یہ بالکل ایسے ہو جائے گا جیسے فقہ و اصول فقہ و اصول فقہ دونوں کا موضوع اولہ اربعہ ہیں لیکن فقہ میں تفصیل اور اصول فقہ میں اجمالاً۔

غرض علم روایت الحدیث وغایتہ:

الْفُوزُ فِي الدَّارَيْنِ۔

تعریف علم درایہ الحدیث:

علم درایہ الحدیث کا دوسرا نام علم اصول حدیث بھی ہے۔ تعریف اس کی شعر میں ہے۔

شعر

عَلِمَ الْحَدِيثُ دُورًا فَوَائِدُ يُخَذُ بِذُرَى بِهَا أُخْوَالُ الشُّدِّ وَالْمُنْشِ
(اس میں علم الحدیث سے مراد علم درایہ الحدیث ہے)

موضوع علم درایت الحدیث:

اس علم کا موضوع متین و مستند ہے۔

غایتہ:

اس کی غایت مقبول و مردود حدیث کی پہچان ہے تاکہ مقبول پر عمل کیا جائے اور مردود کو ترک کیا جائے۔

افعال النبی ﷺ:

چونکہ اوپر افعال النبی ﷺ کا ذکر ہوا ہے اس لیے انکی اقسام کو جاننے اور یہ جاننا کہ کوئی قسم میں اقتداء ہے اور کوئی میں اقتداء نہیں ہے یہ ضروری ہو جاتا ہے۔ پس جاننا چاہیے کہ افعال النبی ﷺ کی پانچ قسمیں ہیں۔

(۱) مباح، (۲) مستحب، (۳) واجب، (۴) فرض، (۵) ضلہ: یعنی السہو والخطاء۔ اس ضلہ سے مراد یہاں ضلّ عَنْ الْحَقِّ إِلَى الْبَاطِلِ اور ضلّ عَنْ الطَّاعَةِ إِلَى الْمَعْصِيَةِ نہیں ہوا کرتا ہے۔ بلکہ اس سے مراد ضلّ عَنْ الْأَفْضَلِ إِلَى الْفَاضِلِ وَ مِنَ الْأَصْوَغِ إِلَى الصَّوَابِ ہوتا ہے۔ ضل کا کل بدلنے سے اس کا مفہوم بھی بدل جاتا ہے۔

حضور ﷺ کے افعال میں ضل و سہو ہے بھی یا نہیں؟

تو یہ اختلاف اصل میں ایک دوسرے اختلاف پر متفرع ہے وہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو اجتہاد کرنے کی اجازت تھی یا نہیں؟ (منصب اجتہاد آپ ﷺ کو حاصل تھا یا نہیں؟) ایک رائے یہ ہے کہ منصب اجتہاد آپ ﷺ کو حاصل نہیں تھا اس لیے کہ اجتہاد وہاں ہوتا ہے جہاں وحی نہ ہو۔ جو صاحب وحی ہو اس کو اجتہاد کی کیا ضرورت ہے؟ یہ لوگ قرآن کی اس آیت کو بطور دلیل پیش کرتے ہیں۔ وَمَا يَنْطَلِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ (۲) دوسری رائے یہ ہے کہ آپ ﷺ کو منصب اجتہاد حاصل تھا کیونکہ بعض مواقع میں وحی نہیں ہوتی تھی مگر آپ ﷺ اجتہاد فرماتے تھے۔

دلیل (۱): وہ آیات ہیں جن میں بعض مواقع میں آپ ﷺ کے اجتہاد پر اللہ کی طرف سے عتاب آیا الکی آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ کے لیے اجتہاد کا منصب بھی حاصل تھا۔

دلیل (۲): حدیث لَوْلَا أَنِ اشْتَقَّ عَلَيَّ أَمْتِي لَأَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ الْحَدِيث۔ اس کے علاوہ اور احادیث سے بھی یہ بات ثابت ہوتی ہے تو اب جو لوگ کہتے ہیں کہ آپ ﷺ کو منصب اجتہاد حاصل نہیں تھا تو انکے نزدیک آپ ﷺ کے

افعال میں ضل و سہو موجود نہیں ہوگا اور جو کہتے ہیں کہ آپ ﷺ کو منصب اجتہاد حاصل تھا ان کے نزدیک آپ ﷺ کے افعال میں ضل و سہو موجود ہوگا۔ کیونکہ مجتہد کبھی معصوب ہوتا ہے اور کبھی غلطی۔ فرق صرف اتنا ہے کہ جب حضور ﷺ کو اجتہاد میں خطا ہو جاتی تو اللہ اس خطا پر تنبیہ فرمادیتے اس خطا پر آپ ﷺ کو برقرار نہیں رکھا جاتا تھا۔ ان میں سے رائج دوسری رائے ہے۔ یعنی آپ ﷺ کو منصب اجتہاد حاصل تھا اور اس اجتہاد میں اصابت بھی ہوتی تھی اور خطا بھی۔

باقی قرآن کی آیت مذکورہ ما یَنْطَلِقُ الخ کے دو جواب ہیں۔

جواب (۱): یہ ہے کہ اس میں اِنْ هُوَ کی ضمیر کا مرجع عام نہیں ہے بلکہ خاص قرآن ہے۔ پس زیادہ سے زیادہ اس سے قرآن کا وحی ہونا ثابت ہوا نہ یہ کہ رسول اللہ ﷺ کے جمع منطوقات وحی ہوتے تھے۔

جواب (۲): اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ ضمیر کا مرجع عام ہے تو پھر وحی میں تعلیم کر لی جائے اس طرح کہ وہ وحی بنفسہ ہو یا باصلہ ہو یا بدلیلہ ہو۔ اور وہ وحی تقریر ہو یا وحی غیر تقریر ہو۔ پس رسول اللہ ﷺ کے اجتہادات و استنباطات بایں معنی وحی بن جائیں گے کیونکہ اگرچہ وہ بنفسہ وحی نہیں ہیں لیکن باصلہ او بدلیلہ وہ بھی وحی بن جائیں گے۔ تو اس طرح اجتہاد والے مذہب کی نفی نہیں ہوگی۔

الحاصل: رسول اللہ ﷺ کیلئے اجتہاد کا منصب حاصل ہے اور اس میں کبھی سہو و خطا بھی ہو جاتی تھی، پس ثابت ہوا کہ آپ ﷺ کے افعال میں ضل و سہو کا وجود ہے۔

ضل و سہو اور طبیعی افعال آپ ﷺ کے ہوتے تھے ان میں تو امت کیلئے اقتداء کا حکم نہیں ہے بلکہ علاوہ باقی آپ ﷺ کے افعال کے بارے میں دورائے ہیں۔

(۱) ایک رائے یہ ہے کہ امت کیلئے اقتداء کرنی ہوگی اِلَّا یہ کہ کوئی دلیل خصوص قائم ہو جائے، یہی رائج ہے۔
(۲) دوسری رائے یہ ہے کہ وہ افعال آپ ﷺ کے ساتھ خاص ہیں ان میں اقتداء نہیں ہے اِلَّا یہ کہ کوئی دلیل عموم قائم ہو جائے اور اشتراک پیدا ہو جائے تو اقتداء کی جائے گی۔

ترک حضور ﷺ:

یعنی رسول اللہ ﷺ نے کسی چیز کو ترک کر دیا تو یہ ترک کر دینا اسکے مباح نہ ہونے کی دلیل ہوتی ہے۔ پھر آگے یہ ترک کبھی تو مطلقا ہوتا ہے اور کبھی کسی وجہ کی بناء پر ہوتا ہے۔ متروک مطلقا تو ظاہر ہے۔ اور کسی وجہ کی بناء پر ترک ہونا اس کی آگے پھر کئی صورتیں ہوتی ہیں جیسے ایک شخص نے اپنی بعض اولاد کو بہہ کیا تو حضور ﷺ کے پاس آیا کہ آپ ﷺ اس کے گواہ بن جائیں تو آپ ﷺ نے اس پر گواہ بننے سے انکار کر دیا تو یہاں بھی ترک ہوا ہے۔ اور بعض دفعہ طبعی کراہت کی وجہ سے ترک ہوا جیسے اُتْحَلَ الصَّبَّ کا ترک یہ طبعی کراہت کی وجہ سے ہوا۔ اور کبھی ترک خوف افتراء کی وجہ سے ہوا ہے جیسے تراویح کی نماز مسجد میں کہ کچھ دن اس پر عمل کیا پھر چھوڑ دیا کہ کہیں فرض نہ ہو جائے۔ کبھی ترک کسی مفسدہ کی بناء پر ہوا جیسے بیت اللہ کو بنائے

جاہلیت کو حضور ﷺ بدلتا چاہتے تھے لیکن مصلحت کی بنا پر اس پر عمل نہ کیا۔

اس قسم کے ترک غیر مآذون فیہ ہونے کی دلیل نہیں ہوتے بخلاف متروک مطلقا کے کہ وہ مباح نہ ہونے کی دلیل ہوتے ہیں۔

بعض دفعہ ترک و عدم روایت عن میں اشتباہ ہونے لگ جاتا ہے۔ تو ان دونوں میں فرق اس طرح ہے کہ ترک عدم فعل کے باب سے ہوتا ہے جیسے عیدین کیلئے اذان و اقامت کا کرنا ناجائز ہوتا ہے اور عدم روایت عن کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ حضور ﷺ سے اس بارے میں کوئی روایت نہیں ہے کہ آپ نے کیا ہے یا نہیں؟ ایسے امر کو ترک کر لیا جائے تو کچھ نہ کچھ اس کی رخصت ہوتی ہے۔ ابو داؤد میں ہے وَمَا سَنَكْتُ عَنْهُ فَهُوَ غَفْوٌ۔ اس لیے کہ اصل اشیاء میں اباحت ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

تقریر النبی ﷺ و سکوتہ علی فعل غیرہ:

قول اور فعل کی طرح تقریر نبوی بھی حجت اور جواز کی دلیل ہوتی ہے۔ اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ حضور ﷺ کے سامنے کسی شخص نے کوئی قول کیا۔ یا آپ ﷺ کے سامنے تو نہیں کیا بلکہ کیا تو آپ ﷺ کی غیبت میں۔ لیکن اس کا آپ ﷺ کو علم ہو گیا اور آپ ﷺ نے اس کو رد نہ کیا۔ یا کسی نے آپ ﷺ کے سامنے یا آپ ﷺ کی عدم موجودگی میں کوئی فعل کیا اور آپ ﷺ کو اس کا علم ہو گیا اور پھر بھی آپ ﷺ نے اس پر سکوت فرمایا تو یہ اس فعل کے جواز کی دلیل ہوتی ہے۔

اسی قبیل سے ہے یہ صورت بھی جس میں کوئی صحابی کہے کہ كُنَّا نَفْعَلُ فِي زَمَانِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ كَذَا يَكْبَهُ کہ كَانُوا يَفْعَلُونَ فِي زَمَانِهِ كَذَا۔ تو یہ بھی اس کے جواز کی دلیل ہوتی ہے شرط یہ ہے کہ وہ لَا يَخْفَى مِنْهُ ہو۔ اور اگر يَخْفَى مِنْهُ ہو تو پھر جائز نہیں۔

الحاصل: آپ ﷺ کی تقریر و سکوت بھی حج شرعیہ میں سے ایک حجت ہے مگر مندرجہ ذیل شرائط کے ساتھ (۱) وہ مقرر یعنی جیسے فعل پر آپ ﷺ نے سکوت فرمایا وہ منقاد للشرع ہو۔ مسلمان ہو۔ اگر کسی کافر کے قول و فعل پر آپ ﷺ نے سکوت فرمایا تو یہ تقریر حجت نہیں ہوگی۔ اور اگر مقرر منافق ہو تو اس کے بارے میں اختلاف ہوا ہے بعض نے کہا کہ اس کا حکم مسلمان والا ہے کیونکہ منافقوں پر مسلمانوں کے احکام جاری ہوتے رہے ہیں۔ بعض نے کہا کہ منافق کافر کے ساتھ ملحق ہے۔ اور یہی قول رائج ہے۔ اس لیے کہ بعض دفعہ حضور ﷺ منافقوں کے قول و فعل پر سکوت فرمالتے تھے اور تردید نہیں کرتے تھے یہ خیال فرماتے ہوئے کہ میری تردید اور نصیحت اس کو نفع نہیں دے گی اس لیے ایسی تقریر بھی حجت نہیں ہوتی۔ (۲) یہ ہے کہ نبی ﷺ کو اس موقع پر رد کرنے کی قدرت بھی ہو اور پھر رد نہ کریں تب یہ تقریر حجت بنے گی۔ مگر رائج یہ ہے کہ اس شرط کی ضرورت نہیں کیونکہ تغیر منکر کا وجود نبی ﷺ کی ذات سے کبھی ساقط نہیں ہوتا آپ کے حق میں قدرت و عدم قدرت کی کوئی تفصیل نہیں ہے۔ قرآن پاک میں ہے: يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ (الآیہ) قدرت و عدم قدرت والی تفصیل تو امت کیلئے ہے لہذا اس شرط ثانی کے لگانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

بعض دفعہ آپ ﷺ کی تقریر و سکوت کسی اور وجہ سے بھی ہوتا ہے۔ مثلاً یہ کہ وہ مسئلہ ایسا ہوتا ہے کہ اس میں اجتہاد کی

منجائش ہوتی ہے اور اجتہادی امور میں اغماض (چشم پوشی) سے کام لے لیا جاتا ہے۔ اور بعض دفعہ سکوت اس وجہ سے بھی ہوتا ہے کہ وہ جزئی واقعہ سامنے آنے سے پہلے کسی موقع پر اس کا انکار ہو چکا ہوتا ہے اور شریعت کے عام قواعد و ضوابط ہوتے ہیں کہ انکے سامنے آجانے سے لائن خود بخود سیدھی ہو جائے گی۔ اور وہ قول و فعل کرنے والا شخص معذرت کر دیتا ہے کہ مجھے مسئلہ معلوم نہیں تھا۔ تو وہاں خاموشی اختیار کر لی جاتی ہے۔ جیسے ایک صحابی ہر رکعت میں سورۃ اخلاص پڑھتا تھا پوچھا کیوں؟ کہنے لگا کہ مجھے سورۃ اخلاص سے بڑی محبت ہے تو آپ ﷺ نے یہاں سکوت فرمایا کہ مسائل تو پہلے بیان کیے جا چکے ہیں اس کو پتہ چل جائے گا۔ جیسا کہ بخاری ج ۱ کتاب التجمع بین السورۃین فی رکعة الخ ص ۱۰۶ میں ہے یہ مضمون موجود ہے۔ اسی طرح حضرت قیس رضی اللہ عنہ نے نماز فجر کے بعد سنت فجر پڑھا تو آپ ﷺ نے پوچھا کیا پڑھا ہے۔ انہوں نے کہا کہ یہ رہ گئی تھیں۔ آپ ﷺ نے فرمایا فَلَا إِذْنَ. وَلَیْ رِوَاۓ غَیْرُہُ (اُنہی سکت)

الحاصل: تقریر نبوی اور آپ ﷺ کا سکوت بے شک دلیل جواز بنتا ہے بشرطیکہ اس کے لیے کوئی مانع نہ ہو یعنی آپ ﷺ کا کوئی دوسرا قول و فعل اس کے خلاف نہ ہو۔ اور اگر قول و فعل اس کے خلاف ہو تو پھر اوروں کے قول و فعل ہوتا ہے۔ تقریر ار نہیں بنتی۔ واللہ اعلم۔

حیثیت حدیث:

قرآن کی طرح حدیث بھی حجت ہے اور دین میں حدیث کو بھی مستقل تشریحی حیثیت حاصل ہے۔ جیسے قرآن پر عمل کرنا واجب ہے ایسے ہی حدیث پر عمل کرنا واجب ہے۔ دلائل مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) قَالَ تَعَالٰی: قُلْ اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُوْنِیْ یُحْبِبْكُمُ اللّٰهُ (الآیۃ)۔ اللہ نے اس آیت میں ہر اس شخص کو جس کو اللہ کے ساتھ محبت کا دعویٰ ہے محمد ﷺ کی اتباع کرنے کا حکم کیا ہے۔ کسی کی اتباع کرنے کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ اس کے اقوال و افعال کی اتباع کی جائے۔ اس کی سیرۃ کو اختیار کیا جائے۔ تو یہاں بھی یہی مطلب ہوا کہ حضور ﷺ کے اقوال و افعال و تقریرات و ہدیٰ کی اتباع کی جائے اور انہی کے مجموعہ کا نام حدیث ہے۔ پس اس سے حدیث کا واجب الاتباع و حجت ہونا ثابت ہوا۔ پس جو شخص حدیث کو حجت سمجھتا ہے اور اس پر عمل کرنے کو واجب سمجھتا ہے وہ محبت مع اللہ کے دعویٰ میں سچا ہے تو وہ ایمان کے دعویٰ میں بھی سچا ہے اور جو محمد ﷺ سے بے دین اس کو نہیں سمجھتا وہ محبت مع اللہ کے دعویٰ میں کاذب ہے اور ایمان کے دعویٰ میں بھی کاذب ہے۔

(۲) قَالَ تَعَالٰی: اَطِيعُوا اللّٰهَ وَاَطِيعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولٰٓئِیْ الْاَمْرِ مِنْكُمْ۔ حافظ ابن جریر طبری نے اس آیت کے تحت مفسرین کے اقوال نقل کیے ہیں۔ (۱) اللہ نے اس آیت میں لوگوں کو اطاعت سنت کا امر فرمایا ہے۔ (۲) یہ ہے کہ اللہ نے اس آیت میں اطاعت رسول ﷺ کا امر فرمایا ہے۔ (۳) کہ رسول اللہ ﷺ کی زندگی میں انکی اطاعت کرو اور ان کا کہنا مانو۔ صحیح و حق بات یہ ہے کہ آیت میں عموم مراد ہے۔ اور دونوں ہی صورتیں آیت میں درج ہیں کہ زندگی میں تو انکے امر و نہی کی اطاعت کرو۔ اور جب وہ اس دنیا سے پردہ فرما جائیں تو پھر انکی سنت و حدیث کی اتباع کرو۔ اس لیے کہ آیت میں اطاعت کا امر مطلقاً ہے

تخص بحال دون حال نہیں ہے۔ اور کوئی تخص قابل تسلیم موجود نہیں ہے تو اس سے بھی حدیث کی حجیت معلوم ہوئی۔
واولی الامر میں اُطیعُوا کا اعادہ نہیں کیا گیا۔ اُطیعُوا الرُّسُولَ میں اس کا اعادہ کیا گیا ہے جبکہ فی الحقیقت مطاع فقط اللہ کی ذات ہے۔ تو اس میں اشارہ اس بات کی طرف کرتا ہے کہ جس طرح کتاب اللہ شریعت کا مستقل مآخذ ہے اسی طرح سنت و حدیث بھی شریعت کا مستقل مآخذ ہے۔ اور ان دو کے علاوہ شریعت کا کوئی اور مآخذ نہیں ہے۔

(۳) قَالَ تَعَالَى: فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ. (الآیة)۔ اے ایمان والو! اگر تم باہم کسی امر ربی میں نزاع کرو یا تمہارا اور ولایت امر کا نزاع ہو جائے تو اس کو اللہ کی طرف رد کرو یعنی اس کا حکم کتاب اللہ سے معلوم کرو۔ اگر حل ہو جائے تو فیہما۔ اور اگر کتاب اللہ میں نہ ملے تو پھر اس کو رسول اللہ ﷺ کی طرف رد کرو۔ یعنی فی حیاتیہ مشاہدہ اُن سے معلوم کر لو اور بعد حیاتیہ اس کا حکم انکی سنت سے معلوم کرو۔ تو اس آیت سے بھی سنت کی حجیت ثابت ہوئی۔

(۴) قَالَ تَعَالَى: وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا۔

سوال: اس کے بارے میں یہ شبہ کیا جاتا ہے کہ اس آیت کا حلق و نزول مال فنی کے بارے میں ہے۔ مجاہدین کو جو مال قتال سے حاصل ہو وہ غنیمت اور جو بغیر قتال کے حاصل ہو جائے وہ فنی ہوتا ہے۔ آیت کا مطلب یہ ہے کہ اے ایمان والو! حضور ﷺ مال فنی میں سے جو تمہیں دے دیں اس کو لے لو اور جس سے روکیں اس سے رک جاؤ۔ اس آیت کا حدیث سے کوئی تعلق نہیں ہے؟ اس سے تو حجیت معلوم نہیں ہوتی؟

جواب: یہ ہے کہ اس میں شک نہیں کہ نزول آیت مال فنی کے بارے میں ہے لیکن الفاظ آیت عام ہیں جن کے عموم میں حدیث بھی درج ہے اور یہ قانون ہے کہ اعتبار عموم لفظ کا ہوتا ہے نہ کہ خصوص سبب کا۔

سوال: پھر سوال کیا جاتا ہے کہ اس میں لفظ "رسول" کا ہے محمد کا لفظ نہیں ہے۔ مطلب یہ ہوگا کہ رسول ہونے کے اعتبار سے جو چیز تمہیں دیں اس کو لو اور وہی حجت ہے اور وہ تو صرف کتاب اللہ ہے۔ کیونکہ وہ اللہ کی طرف سے وحی ہے آپ ﷺ کی طرف سے نہیں۔ اور احادیث وہ تو من قبل نفعہ ہیں لہذا آیت کے عموم میں حدیث داخل نہیں؟

جواب: یہ ہے کہ جس طرح قرآن وحی من اللہ ہے اور اس میں آپ ﷺ رسول ہیں اسی طرح آپ ﷺ کی احادیث بھی اللہ کی طرف سے ہیں من قبل نفعہ نہیں ہیں حکمًا قَالَ تَعَالَى: وَمَا يَنْطَلِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ فرق دونوں میں صرف وحی جلی اور وحی خفی ہونے کا ہے کہ قرآن وحی جلی ہے اور حدیث وحی خفی ہے۔

(۵) قَالَ تَعَالَى: وَآتَيْنَاكَ الْكِتَابَ الْكَرِيمَ لِيُتَبَيَّنَ لِلنَّاسِ مَا نَزَّلَ إِلَيْهِمْ. (الآیة)۔ اس آیت سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ حضور ﷺ مجملات کتاب کے سین ہیں اور مشکلات قرآن کے مفسر ہیں۔ ظاہر ہے کہ آپ ﷺ کا وہ بیان احادیث میں ہے۔ آپ ﷺ کی جملہ احادیث قرآن کا بیان ہیں۔ جیسے کتاب الصلوٰۃ کی احادیث اَلْقُوا الصَّلٰوةَ کا بیان ہیں۔ ابواب الزکوٰۃ کی احادیث اَتُوا الزَّكٰوةَ کا بیان ہیں۔ ابواب الحج کی احادیث اَحْجُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ (الآیہ) کا بیان ہیں۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ آپ ﷺ کا بیان دوسرے لفظوں میں آپ

ﷺ کی احادیث حجت اور واجب العمل ہیں اگر ایسا نہ ہوتا تو پھر آپ ﷺ کو متین بنانے کی کیا ضرورت تھی؟

(۶) قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ (الآیۃ)۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے رسول ﷺ کی اطاعت کو بعینہ اپنی اطاعت قرار دیا ہے جس سے آپ ﷺ کی انتہاء رفعت شان معلوم ہوتی ہے۔ اب ظاہر آپ ﷺ کی اطاعت کی صورت یہی ہوگی کہ آپ ﷺ کی سنت و احادیث پر عمل کیا جائے پس اس سے بھی سنت و حدیث کا حجت ہونا معلوم ہوا۔

(۷) قَالَ تَعَالَى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ (الآیۃ)۔ اس آیت میں اللہ نے اپنی اور رسول کی استجابت کو واجب کیا ہے۔ کیونکہ یہاں صیغہ امر کا ہے اور امر واجب کیلئے ہوتا ہے۔ اب اس استجابت کی صورت۔ جزو اس کے کیا ہو سکتی ہے کہ کتاب و سنت میں جو اللہ و رسول کے اوامر ہیں ان کو پورا کیا جائے اور نواہی سے رک جائے پس اس سے بھی معلوم ہوا کہ نبی ﷺ کی حدیث حجت ہے جیسا کہ کتاب اللہ حجت ہے۔

(۸) قَالَ تَعَالَى: لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا (الآیۃ) اس آیت سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ حضور ﷺ کی اجابت اور اجل فطر اؤ قدر ہے آپ ﷺ کی دعاء اور عام لوگوں کی دعاء میں بڑا فرق ہے۔ پس اب دیکھنا یہ ہے کہ حضور ﷺ نے ہمیں کس چیز کی دعوت دی ہے؟ تو بے شمار مواضع میں آپ ﷺ نے ہمیں قرآن کے ساتھ ساتھ اپنی احادیث پر عمل کرنے کی دعوت دی ہے۔ پس جب تک قرآن و سنت موجود ہیں آپ ﷺ کی یہ دعا بھی موجود ہے اور ہم پر اس کی اجابت بھی فرض ہے۔ معلوم ہوا کہ کتاب کی طرح سنت و حدیث بھی حجت ہے۔

(۹) قَالَ تَعَالَى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْلِبُوا مِن يَدَيْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ (الآیۃ) یعنی کتاب و سنت سے ہٹ کر کسی امر ربی کا فیصلہ نہ کر لینا۔ کوشش کرنا اس کو کتاب و سنت میں تلاش کرنے کی۔ ہاں اگر وہاں نہ ملے تو پھر اجتہاد کی بھی مجتہد ہے۔ جیسے حدیث معاذ ﷺ میں ہے کہ جب یمن کی طرف ان کو آپ ﷺ نے روانہ فرمایا تو فرمایا بَعْدُ فَقَضَىٰ بِمَعَاذِ؟ قَالَ يَكْتَابُ اللَّهُ تَعَالَى، قَالَ فَإِنْ لَمْ يَجِدْ؟ قَالَ فَيَسْتَشِيرُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، قَالَ فَإِنْ لَمْ يَجِدْ؟ قَالَ أَجْزَأُ مِنْ أَمْرِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ یعنی انہوں نے اپنی بات کو کتاب و سنت کے بعد ذکر کیا۔ جس کو رسول اللہ ﷺ نے پسند فرمایا۔ پس معلوم ہوا کہ جیسے کتاب اللہ حجت ہے اسی طرح سنت بھی حجت ہے۔

(۱۰) قَالَ تَعَالَى: وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مَوْتِمَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ (الآیۃ) اللہ و رسول کے فیصلے کے بعد کسی اور کے فیصلے کو تسلیم نہیں کیا گیا۔

(۱۱) قَالَ تَعَالَى: لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ (الآیۃ)

(۱۲) قَالَ تَعَالَى: فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ (الآیۃ)

(۱۳) قَالَ تَعَالَى: فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ (الآیۃ)

الحاصل: قرآن پاک سنت پر عمل کرنے کی طرف داعی ہے جیسا کہ سنت نبوی قرآن پر عمل کرنے کی طرف داعی ہے۔ ایک پر عمل کرنے سے دوسرے پر عمل کرنے کی نفی نہیں ہوتی ہے۔

منکرین حجیت حدیث اور ان کے شبہات کا ذکر:

بعض لوگ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ مطلقاً حدیث حجت نہیں ہے خواہ حدیث متواتر ہو یا خبر واحد کے قبیل سے ہو۔ قرآن ہمارے لیے کافی ہے اس کے ہوتے ہوئے حدیث پر عمل کرنا اور اس کو حجت سمجھنا بے سود ہے۔ اس سلسلہ میں ان کی طرف سے یہ شبہات پیش کیے جاتے ہیں۔

شبہ (۱): منکرین کہتے ہیں کہ قرآن سے حدیث کی حجیت کی نفی ہوتی ہے پھر حدیث کیونکر حجت ہو سکتی ہے؟ جیسے فقال تعالیٰ: مَا فَرْطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ (الآیۃ) وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ (الآیۃ) وغیرہ۔

جواب (۱): مندرجہ بالا جو ہم نے آیات کثیرہ ذکر کی ہیں جن سے حدیث کی حجیت کا ثبوت ہوتا ہے اب اگر کہا جائے کہ ان سے حدیث کی حجیت کی نفی ہوتی ہے تو پھر آیات میں تعارض و تدافع پیدا ہو جائے گا۔ اس لیے لامحالہ اس تضاد و تردد سے نکلنے کی کوئی سبیل تلاش کرنی ہوگی اور وہ یہ ہے کہ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ میں تعمیم کرنی ہوگی بطریق النص او بالاحالة الی السنۃ۔ اب تضاد ختم ہو جائے گا۔ کہ بعض کا تو بطریق النص بیان ہو گیا اور بعض کا بیان بالاحالة الی السنۃ ہو گیا ہے۔ اور مَا فَرْطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ میں کتاب سے مراد قرآن نہیں بلکہ لوح محفوظ ہے جیسا کہ آیت کے سیاق و سباق سے معلوم ہوتا ہے قال تعالیٰ وَمَا مِنْ ذَاتِةٍ فِي الْأَرْضِ (الآیۃ) یعنی یہ چرند، پرند، دو اب تمہاری مثل میں جیسے لوح محفوظ میں تمہارے ارزاق و اجال لکھ دیے ہیں اسی طرح انکے بھی اجال وغیرہ لکھ دیے ہیں۔ اب اس کے بعد اللہ نے یہ فرمایا مَا فَرْطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ تو اس آیت کا حاصل یہ ہوا کہ اس آیت کا متنازع فیہ اثر سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

جواب (۲): اگر تسلیم کر لیا جائے کہ اس آیت میں کتاب سے مراد قرآن ہے تو پھر اوپر والی تاویل کے بغیر کوئی چارہ نہیں ہوگا کہ بطریق النص او بالاحالة الی السنۃ کا قول کیا جائے۔

الحاصل: قرآن میں کوئی ایسی آیت نہیں ہے جس سے حجیت حدیث کی نفی ہوتی ہے۔

شبہ (۲): منکرین کی طرف سے دوسرا شبہ یہ کیا جاتا ہے کہ اگر حدیث حجت ہوتی تو اللہ اس کی بھی حفاظت کا وعدہ فرماتے حالانکہ اللہ کی طرف سے صرف قرآن کی حفاظت کا وعدہ ہوا ہے كُنْضًا قَالَ تَعَالَى اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ (الآیۃ)۔ اللہ نے حدیث کی حفاظت کا تو کوئی تکفل نہیں فرمایا؟

جواب: یہ ہے کہ اس مذکورہ آیت میں ذکر کا معنی قرآن نہیں بلکہ ذکر کا معنی دین و شریعت ہے جیسا کہ دوسری آیت میں فرمایا فَاسْتَلْزِمُوا أَهْلَ الذِّكْرِ. أَيْ أَهْلَ الْعِلْمِ وَالشَّرِيعَةِ وَالِدِّينِ۔ جیسا کہ یہاں ذکر بمعنی دین ہے اسی طرح مذکورہ بالا آیت میں بھی ذکر بمعنی مجموعہ دین ہے۔ ذکر کو قرآن کے ساتھ خاص کرنا بلا دلیل ہے۔

الحاصل: اللہ نے تمام شریعت کی حفاظت کا وعدہ کیا ہے خواہ قرآن ہو یا حدیث، وحی جلی ہو یا وحی خفی۔ اور اللہ نے یہ وعدہ پورا بھی فرمایا ہے جیسے قرآن کی حفاظت فرمائی ہے اور اس کی حفاظت کے مختلف ذرائع پیدا کیے ہیں اسی طرح حدیث کی بھی

حفاظت کی ہے اور مختلف ذرائع حفاظت پیدا کیے ہیں۔ محدثین پیدا فرمائے جنہوں نے حدیثوں کو پڑھا اور جمع کیا۔ علماء نے مختلف علوم و فنون اس کے بارے میں مدقن کیے۔ اور جب سے یہ سلسلہ شروع ہوا اس وقت سے یہ سلسلہ برابر برقرار ہے تو جیسے قرآن محفوظ ہے اسی طرح حدیث بھی محفوظ ہے۔ جیسے قرآن کی کوئی آیت ضائع نہیں ہوئی ایسے ہی حدیث رسول ﷺ بھی کوئی ضائع نہیں ہوئی ہے۔

بھلا یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ حدیث محفوظ نہ ہو؟ جبکہ **وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ الَّذِي كُنُ** (الآیہ) اس آیت میں اللہ نے حضور ﷺ کو اپنی کتاب کا مبین و مفسر قرار دیا ہے۔ عجیب بات ہے کہ کتاب تو محفوظ ہو اور اس کی تفسیر و بیان محفوظ نہ ہو! یہ کیسے ہو سکتا ہے؟ کتاب کے بیان و تفسیر کو محفوظ کرنا یہ بھی قرآن کی حفاظت کا ایک حصہ ہے۔ ورنہ کتاب کی حفاظت کا کوئی مطلب نہیں بنتا؟ شبہ (۳): انکی طرف سے یہ کیا جاتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں حدیثوں کی کتابت نہیں ہوئی ہے کیونکہ آپ ﷺ نے انکی کتابت کا امر نہیں فرمایا بلکہ آپ ﷺ نے تو احادیث کی کتابت سے بھی فرمائی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ احادیث حجت نہیں ہیں اگر قرآن کی طرح احادیث بھی حجت ہوتیں تو انکی بھی کتابت ہوتی؟

جواب: یہ غلط ہے کہ آپ ﷺ کے زمانہ میں احادیث کی کتابت نہیں ہوئی اور آپ ﷺ نے کتب احادیث کا امر نہیں فرمایا بلکہ احادیث کی کتابت بھی ہوئی ہے اور آپ ﷺ نے کتابت کا امر بھی فرمایا ہے۔

جس کے یہ شواہد ہیں:

(۱): مسند احمد کی روایت ہے ابن عمرو بن العاص فرماتے ہیں **قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا نَسْمَعُ مِنْكَ الْأَحَادِيثَ لَا نَحْفَظُهَا أَفَلَا نَكْتُبُهَا؟** قَالَ بَلَى فَاكْتُبُوهَا۔

(۲): صحیح بخاری جلد اول کتاب العلم ص ۲۲، ۲۱ میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ حضور ﷺ قبیلہ خزاع کے (جنہوں نے قبیلہ یثرب کا آدمی قتل کر دیا تھا) اور قبیلہ یثرب کے درمیان فیصلہ کیلئے تشریف لے گئے وہاں پہنچ کر خطاب کرتے ہوئے ارشاد فرمایا **إِنَّ اللَّهَ خَمِيسٌ غَنَى مَكَّةَ الْقَتْلَ أَوْ الْفَيْلَ** (الخ) اس کے آخر میں ہے **فَاجْعَاءَ وَجَلٌ مِّنْ أَهْلِ الْيَمَنِ فَقَالَ أَكْتُبْ لِي يَا رَسُولَ اللَّهِ** فَقَالَ **اَكْتُبُوا لِأَبْنِي فُلَانٍ**۔ یہ ابوقلان ابو شاہ یعنی تھا جس کو اس وقت کا بیان کردہ خطبہ لکھ کر دے دیا گیا۔ تو اس سے بھی معلوم ہوا کہ کتابت حدیث حضور ﷺ کے زمانہ سے چلی آ رہی ہے۔

(۳): صحیح بخاری کے اسی کتاب العلم ص ۲۲ پر ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے **قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مَا مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ أَخَذَ أَحَدُهُمْ حَدِيثًا عَنْهُ مِثْنِي إِلَّا مَا كَانَ مِنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو فَإِنَّهُ كَانَ يَكْتُبُ وَلَا أَكْتُبُ۔**

سوال: پھر تو ابن عمر رضی اللہ عنہ کی احادیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی احادیث سے زیادہ ہونی چاہیے تھیں۔ حالانکہ ذخیرہ احادیث میں موجود احادیث کا معاملہ برعکس ہے؟

جواب (۱): یہ ہے کہ **إِلَّا مَا كَانَ مِنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو** یہ استثناء منقطع ہے۔ **أَيُّ لَكِنَّ الَّذِي كَانَ مِنْ**

عَبْدُ اللَّهِ وَلَهُوَ الْكُفَّانَةُ وَلَمْ يَكُنْ مِنَ الْكُفَّانَةِ۔

جواب (۲): اس امثلاً کو اگر تحصیل مان لیا جائے تو پھر ابن عمرو ؓ کی مرویات کی تعداد کم ہونے کی وجہ سے۔

(۱) ابن عمرو ؓ درس و تدریس کی بجائے عبادات میں زیادہ مشغول ہو گئے بخلاف ابو ہریرہ ؓ کے کہ یہ درس و تدریس میں مشغول رہے اس لیے یہ کثیر الروایہ ہو گئے اور وہ قلیل الروایہ رہے۔

(۲) ابن عمرو ؓ زیادہ تر معروطائف میں رہے اور ابو ہریرہ ؓ مدینہ منورہ میں رہے جہاں طلبہ حدیث کا آنا جانا کثرت سے تھا۔ طلبہ کا طائف و مصر کی طرف رجوع نہیں تھا اس لیے فرق ہو گیا۔

(۳) ابو ہریرہ ؓ کی یہ خصوصیت ہوئی ہے کہ حضور ﷺ نے ان کے عافہ کیلئے دعا فرمائی جس کی برکت سے وہ کثیر الروایہ ہو گئے۔ امام بخاری نے لکھا ہے کہ تابعین کے طبقہ میں علامہ ابی ہریرہ ؓ کی تعداد آٹھ سو تک پہنچ گئی ہے اور یہ خصوصیت ابن عمرو ؓ کو حاصل نہیں ہوئی اس لیے فرق ہو گیا۔

(۴) مستدرک حاکم میں ہے حسن بن عمرو فرماتے ہیں کہ میں نے ابو ہریرہ ؓ سے ایک حدیث روایت کی تو ابو ہریرہ ؓ نے اس کو سن کر انکار کیا تو میں نے کہا کہ یہ حدیث میں نے آپ ہی سے سنی ہے تو فرمایا اگر تم نے مجھ ہی سے سنی ہے تو پھر یہ حدیث میرے پاس لکھی ہوگی تو آپ میرا ہاتھ پکڑ کر گھر لے گئے۔ گھر پہنچ کر احادیث کی لکھی ہوئی ایک کتاب نکالی تو اس میں یہ حدیث لکھی ہوئی تھی۔ پس اس سے بھی احادیث کا حضور ﷺ کے زمانہ میں مکتوب ہونا ثابت ہوتا ہے۔

سوال: کہ یہ حدیث بخاری کی مذکورہ حدیثوں کے معارض ہو گئی جس میں یہ ذکر تھا کہ فَإِنَّهُ يَكْتُبُ وَلَا أُكْتَبُ۔

جواب: یہ ہے کہ یہ تعارض ذیل وجوہ سے مدفوع ہے۔

(۱) کسی حدیث کا ابو ہریرہ ؓ کے پاس مکتوب ہونا اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ مکتوب مخطوب ہو۔ ہو سکتا ہے کہ وہ مکتوب ہو لیکن بخط ہیرہ۔ فلا تعارض بینہما۔

(۲) یہ بھی ہو سکتا ہے کہ وقت و وقت کی بات ہوتی ہے کسی وقت میں آپ کتابت نہ کرتے ہوں اور کسی دوسرے وقت میں حضور ﷺ کے بعد کتابت کر لیتے ہوں لہذا اب بھی تطبیق ہو گئی۔

(۵) بخاری جلد اول کتاب فضائل ص ۲۱ پر ابو حنیفہ ؓ کی ایک حدیث مذکور ہے کہ ابو حنیفہ ؓ فرماتے ہیں قُلْتُ لِعَلِيِّ هَلْ عِنْدَكُمْ كِتَابٌ۔ یہ سوال اس لیے ہوا کہ لوگوں میں ایک بات مشہور ہو گئی تھی کہ اہل بیت کے پاس کوئی خاص کتاب ہے۔ اس وجہ سے لوگ اہل بیت سے یہ پوچھا کرتے تھے کہ کیا یہ بات صحیح ہے یا غلط؟ تو ابو حنیفہ ؓ نے بھی ان سے سوال کیا۔ قَالَ لَا إِلَّا كِتَابُ اللَّهِ أَوْ فَهْمُ أُعْطِنَهُ زَجَلٌ مُسْلِمٌ أَوْ مَا فِي هَذِهِ الصَّحِيفَةِ۔ یہاں صحیفہ بمعنی ورق ہے جو حضرت علی ؓ کے پاس تھا جس میں کچھ احادیث لکھی ہوئی تھیں۔ تو اس سے بھی کتابت حدیث کا ثبوت ملا۔

باقی اس صحیفہ میں کیا تھا؟ تو اس بارے میں روایات مختلف ہیں، ایک روایت میں ہے کہ ابو حنیفہ ؓ نے حضرت علی ؓ سے سوال کیا کہ اس صحیفہ میں کیا تھا؟ جواباً حضرت علی ؓ نے ارشاد فرمایا کہ اس صحیفہ میں تھا الْعَقْلُ وَفَكَكُ الْأَسْبَرِ وَلَا يَفْقَهُ

مُسْلِمٌ بِحَافِظٍ۔ کسی نے کہا کہ اس میں تھا..... لَعَنَ اللَّهُ مَنْ ذَبَحَ لِغَيْرِ اللَّهِ۔ اور کسی میں ہے کہ اس میں تھا الصَّبِيَّةُ خَزَمٌ اور کسی نے کہا کہ اس صحیفہ میں تھا الْمُؤْمِنُونَ تَتَكَافَأُونَ دِمَاءَهُمْ۔ اب ان تمام روایات میں تطبیق اس طرح ہے کہ یہ جملہ اقوال اس صحیفہ میں تھے۔ بیان کرنے والوں نے بیان کرنے میں اختلاف کر دیا کسی نے کسی کو بیان کر دیا اور کسی نے کسی کو بیان کر دیا۔

الحاصل: یہ کہا جاتا کہ حدیثوں کی کتابت نہیں ہوئی۔ حضور ﷺ نے منع فرما دیا یہ غلط ہے۔

سوال: یہاں پھر ایک اور سوال ہے کہ مسلم میں ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے لَا تَكْتُبُوا غَيْرَ الْقُرْآنِ وَمَنْ كَتَبَ غَيْرَ الْقُرْآنِ فَلْيَمْحُوهُ۔ پس یہ حدیث کتابت کی مذکورہ احادیث کے خلاف ہوگئی؟

جواب ۱: یہ تعارض کئی وجوہ سے مرتفع ہے۔

(۱) یہ دو مختلف وقتوں پر محمول ہے۔ پہلے کسی وقت نبی فرمادی ہوگی کہ کہیں حدیث و قرآن کا آپس میں اقتباس نہ ہو جائے پھر دوسرے وقت میں کتابت حدیث کی اجازت دے دی اور امر بالکتابت فرمادیا۔

(۲) کتب حدیث سے نبی محمول ہے اس پر کہ جس محل و جگہ میں قرآن لکھا ہوا ہوتا تھا اس میں حدیث کی کتابت سے منع فرمایا تھا مطلقاً منع نہیں کیا تھا۔

(۳) نبی عن الکتابہ مخصوص لوگوں کیلئے تھی جبکہ حافظے قوی تھے اور ان کے بارے میں خطرہ تھا کہ اگر انکو کتابت کی اجازت دے دی گئی تو یہ کتابت پر اعتماد کر لیں گے جس سے قوۃ حفظ میں فرق آجائے گا۔ اور جو صحابہ کمزور حافظہ والے تھے ان کو کتابت کی اجازت دے دی فلہذا لا تعارض بینہما۔

(۴) نبی والی احادیث مقدم اور منسوخ ہیں۔ کتابت والی احادیث مؤخر اور انکے لیے ناسخ ہیں۔ فلا تعارض بینہما۔ واللہ اعلم۔

جواب ۲: شبہ (۳) کا دوسرا جواب: معترض کا یہ کہنا کہ حدیث حجت ہوتی تو مکتوب ہوتی اور جب مکتوب نہیں تو حجت بھی نہیں ان کا یہ کہنا غلط ہے۔ کیونکہ حجت مکتوب ہونے میں بند نہیں ہے بلکہ حجت ہونے کی اور بھی صورتیں ہیں:

(۱) کوئی امر مکتوب نہ ہو بلکہ متواتر ہو تو وہ حجت ہوتا ہے۔

(۲) نقل حفظاً ہو اور نقل عادل اہل ثقافت سے ہو تو بھی وہ حجت ہوگی۔

(۳) کتابت بھی حجیت کی ایک صورت ہے۔ بلکہ کتابت کا طریق تو حفظ کے طریق سے ضعیف ہے اور حفظ کا طریق قوی ہے بالخصوص عربوں کے حافظے جو ضرب الشعل بنے ہوئے ہیں۔ پھر قوت حفظ کے ساتھ خشیت و خوف خدا۔ ورع و تقویٰ کی جو دولت صحابہ کو حاصل تھی وہ ہم کو حاصل نہیں ہے۔ انکی طرف سے کسی کی دہشتی، تحریف و تبدیلی کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا حتیٰ کہ بعض صحابہ کرام تو خوف کی وجہ سے احادیث کو بیان ہی نہیں کرتے تھے۔

شبہ (۴): حجت حدیث کا انکار کرنے والے ایک اعتراض یہ بھی کرتے ہیں کہ احادیث کا مفاد ظن ہے۔ اور دین میں ظن پر

عمل کرتا جائز نہیں۔ اِنْ الظَّنُّ لَا يُلْقِيَنَّ مِنَ الْقَوْلِ هَيْئًا۔ لہذا حدیث مجتہد ہوئی۔

جواب: یہ ہے کہ ظن دین میں حجت ہے بھی اور نہیں بھی۔ اصول دین جیسے توحید، رسالت وغیرہ میں ظن حجت نہیں بلکہ یقین حجت ہے۔ اسی طرح ارکان اسلام جیسے صلوٰۃ، صوم، حج، زکوٰۃ وغیرہ جن کو ضروریات دین کہا جاتا ہے ان میں بھی یقین حجت ہے۔ ان کو ثابت کرنے کیلئے طریق ظن کافی نہیں۔ البتہ دین کے فروعات میں ظن حجت ہے وہ ظن سے ثابت کیے جاسکتے ہیں۔ اس لیے کہ قرآن کی نصوص سے جو احکام دین ثابت ہوئے ہیں وہ اقل قلیل ہیں۔ نصوص قرآنیہ میں اجتہادات و استنباطات کے ذریعے مجتہدین نے جو احکام مستنبط کیے وہ بہت زیادہ ہیں اور یہ سارے احکام دین ہیں کوئی اس کا دعویٰ نہیں کر سکتا کہ دین کے تمام احکام طریق قطعی سے ثابت ہیں۔ جن کا انکار کرنے والا یا انہیں شک کرنے والا کافر ہو جائے گا۔ نہ اس دعویٰ پر دلیل قائم کی جاسکتی ہے۔

امام شافعیؒ نے اس قسم کے ایک منکر کو شہادت سے الزام دیکر چپ کر لیا کہ شہادت طریق ظنی ہے کیونکہ شاہد کی شہادت میں غلطی، دوسیان کا احتمال ہوتا ہے پھر بھی دنیا میں اس پر فیصلے کیے جاتے ہیں۔ پوری دنیا کا عدالتی نظام اس پر قائم ہے اس کے بغیر کوئی چارہ ہی نہیں ہے۔ تو وہ منکر لا جواب ہو گیا۔

تدوین حدیث کی ابتداء کب سے ہوئی؟

حافظ نے لکھا ہے کہ صحابہ کرام کے زمانہ میں اور تابعین کے ابتدائی زمانہ میں بوجہ حدیث کی کتابت نہیں ہوئی۔

(۱) حدیث کی کتابت سے شروع میں صحابہ کو منع کر دیا گیا تھا۔

(۲) صحابہ کرام کے حافظے بہت قوی تھے اس لیے وہ تمام تراجم و حافظے پر کرتے تھے۔

(۳) صحابہ میں کتابت جاننے والے بہت کم تھے اکثریت لکھنا نہیں جانتے تھے۔ یہ وہ وجہ ہیں جن کی وجہ سے حدیث کی کتابت نہیں ہوئی۔

سوال: اس سے یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ اس سے قبل تو ہم کتابت کو ثابت کر چکے ہو اور اب اسی کتابت کی نفی کر رہے ہو تو تمہاری کلام میں تضاد ہے۔

جواب: یہ ہے کہ حافظ کا مقصد کتابت کی نفی سے مطلق کتابت کی نفی نہیں ہے بلکہ کتابت رکھی کی نفی کرنا مقصود ہے۔ یعنی حدیث کی رکھی کتابت (تدوین) نہیں ہوئی کہ باقاعدہ ابواب ہوں، کتابتیں ہوں۔ یہ تو بعد میں ہوئی ہے۔ نفس کتابت کا انکار کرنا مقصود نہیں۔

الحاصل: کتابت رسمہ خلاصہ مع لفظ تدوین کی صورت بعد میں پیدا ہوئی ہے۔ جب فتن کا ظہور ہوا۔ روافض، خوارج، معتزلہ کے فتنے نکلے اور حفاظ مستشرق اور فہم ہو گئے۔ اور احادیث کے ضائع ہونے کا اندیشہ پیدا ہو گیا اور تدوین کا تقاضہ پیدا ہوا۔ تو پھر محدثین نے تدوین کا عمل شروع کیا۔

کیفیت تدوین حدیث:

دوسری صدی کے نصف میں یہ عمل شروع ہوا۔ ربیع بن ربیع، سعید بن عروبہ نے تدوین کی۔ ہر باب کو الگ الگ مدون کرتے تھے پھر امام مالک نے مدینہ میں تدوین کی، کوفہ میں سفیان ثوری نے اور شام میں اوزاعی نے، مکہ میں ابن جریر نے اور خراسان میں ابن مبارک نے، یمن میں معمر نے، واسط میں حسین نے تدوین کا عمل شروع کیا۔ ان لوگوں کی تدوین اس طرح ہوتی تھی کہ احادیث واقوال صحابہ کو اکٹھا جمع کر لیا تھا۔ پھر ان کے بعد مسانید کا سلسلہ شروع ہوا۔ حضور ﷺ کے اقوال و احادیث ہی کو جمع کیا جاتا تھا۔ اقوال صحابہ کو ان کے ساتھ ملایا نہیں جاتا تھا ایسی احادیث کی کتابیں مسانید کہلاتی ہیں جیسے مسند عبد اللہ، مسند احمد، مسند ابی بکر بن ابی شیبہ، مسند ابی حنوفہ لیکن اب تک جو تدوین ہوئی اس میں ہر طرح کی احادیث ہوتی تھیں صحیح، حسن، ضعیف وغیرہ۔

پھر امام بخاری، مسلم وغیرہ کا زمانہ آیا تو انہوں نے محض صحیح احادیث کو جمع کیا حسان، ضعاف کو اپنی کتابوں میں نہ لکھا۔ ان کا زمانہ حدیث کی جمع و تدوین کا انتہائی عروج کا زمانہ گزرا ہے۔ اس کے بعد پھر اس میں کچھ ضعف و فطور آنے لگ گیا اور یہی حال ہر فن کے ساتھ ہوا ہے۔

اول المدونین للحدیث:

علی الاطلاق اول مدون کے بارے میں دو رائے ہیں۔ (۱) مشہور تو یہ ہے کہ محمد بن مسلم بن شہاب زہری اول مدون ہیں جس کی وفات ۱۲۵ھ میں ہوئی ہے عمر بن عبد العزیز کے حکم سے انہوں نے تدوین کی۔ (۲) دوسری رائے یہ ہے کہ اول مدون ابو بکر بن محمد بن عمرو بن حزم ہیں۔ صحیح بخاری کے ”کتاب العلم“ میں ہے کہ عمر بن عبد العزیز نے ان کو خط لکھا اَنْظُرْ مَا تَكُنَّ مِنْ حَدِيثِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَارْتَبِطْ بِهَا حِفْظَ ذُرْوَسِ الْعِلْمِ وَذَهَابَ الْعُلَمَاءُ۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اول مدون ابو بکر بن حزم ہیں ان کی وفات ۱۲۵ھ میں ہوئی ہے، یہ مذکورہ مضمون شیخ الحدیث مولانا زکریا صاحب کی کتاب ”اوز المسالك“ میں موجود ہے۔

حضرت شیخ مولانا زکریا صاحب نے لکھا ہے کہ چونکہ ان دونوں کا زمانہ ایک ہے اور قریب ہے۔ اس لیے ترجیح مشکل ہے۔ شبہ: محدثین وائمہ حدیث اس کے علاوہ مذکورہ بالا محدثین پر بھی اول المدونین ہونے کا اطلاق کرتے رہتے ہیں۔

جواب: یہ ہے کہ ان کے علاوہ جو دوسرے ائمہ پر اس کا اطلاق کیا جاتا ہے وہ کسی خاص نوع حدیث کی تدوین پر محمول ہے۔ یا کسی خاص بلد و علاقہ کی تدوین پر محمول ہے۔ (واللہ اعلم بالصواب)

حدیث متواتر:

حضور ﷺ کی احادیث و اخبار و حال سے خالی نہیں۔

(۱) یا تو ان کے ہر دور میں اتنے کثیر ہوئے کہ ان کا کذب پر جمع ہو جانا عاقل و محال ہو گا تو ایسی احادیث اور اخبار کو متواتر کہتے ہیں۔

(۲) یا انکے راوی اسنے کثیر نہیں ہو گئے تو انکو اخبار احاد کہا جاتا ہے۔

مصدق تواتر:

تواتر کا مصداق یعنی وہ عمل اور ضابطہ جس سے معلوم ہو جائے کہ اب تواتر کا تحقق ہو گیا ہے۔ تو انہیں حق بات یہ ہے کہ اس کا ضابطہ حصول العلم من غیر شبہہ ہے یعنی جس خبر سے اس کے سننے والے کو یقین حاصل ہو جائے اس سے سمجھیں گے کہ تواتر کا تحقق ہو گیا ہے۔ اس میں کوئی خاص عدد شرط نہیں ہے۔

سوال: سوال یہ ہوتا ہے کہ اس سے تو دور لازم آتا ہے کیونکہ علم تواتر سے حاصل ہوتا ہے اور پھر تواتر علم سے حاصل ہو گیا تو یہ دور ہو گیا؟

جواب: یہ ہے کہ یہاں دو (۲) چیزیں ہوتی ہیں۔

(۱) ایک ہے نفس تواتر و نفس علم۔ اس میں تواتر موقوف علیہ علت اور علم موقوف معلول ہے۔

(۲) اور ایک ہے علم بالتواتر اور علم بالیقین۔ اس میں معاملہ برعکس ہے۔ یعنی جو پہلے معلول تھا وہ اب علت ہے اور جو پہلے علت تھا وہ اب معلول ہے۔ تو جہاں بھی معلول ظاہر کی علت خفیہ ہوگی تو وہاں معاملہ ایسا ہی ہوگا۔

الحاصل: تواتر بھی افادہ علم کا ایک طریق ہے۔ جس کے مندرجہ ذیل دلائل ہیں۔

(۱) اَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ (الآیۃ) (۲) اَلَمْ يَرَوْا اَنَّهُمْ اَهْلَكُنَا قَبْلَهُمْ مِّنْ قَبْلٍ (الآیۃ)

دیکھیے! ان میں اور ان جیسی اور آیات میں تواتر سے معلوم ہونے والے واقعات کو روایت و مشاہدہ سے تعبیر کیا گیا ہے تو جیسے روایت افادہ علم کرتی ہے۔ اسی طرح تواتر بھی علم کا فائدہ دیتا ہے۔ نیز اس میں یہ بھی اشارہ ہے کہ جیسے روایت و مشاہدہ سے علم یقینی و قطعی حاصل ہوتا ہے اسی طرح تواتر سے حاصل ہونے والا علم بھی قطعی ہوتا ہے۔

اقسام تواتر:

تواتر کی چار قسمیں ذکر کی گئی ہیں۔ جو کہ مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) تواتر اسناد:

اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ سند کی ابتداء سے انتہاء تک رواۃ کی اتنی کثرت ہے کہ انکا توافقی علی الکذب عاۃ محال ہے اس کی مثال میں حدیث حسن کذب علی من تعبدنا (الحديث) ذکر کی جاتی ہے کہ دو صحابہ سے لیکر انہی یوم هذا اس کے رواۃ کی اتنی کثرت ہے کہ ان کا توافقی علی الکذب محال ہے۔

(۲) تواتر طبقہ:

اس میں سند نہیں ہوگی بلکہ ہر دور میں ایک طبقہ اس امر کو پہلے طبقہ سے اخذ کرتا ہے پھر اس سے بعد والا طبقہ و ہلثم خبراً۔ جیسے قرآن کریم تواتر طبقہ کے ساتھ متواتر ہے۔ ہر زمانہ میں شرقاً، غرباً ایک طبقہ دوسرے طبقہ سے یہ نقل کرتا چلا آیا ہے کہ یہ قرآن وحی

ہے جو محمد بن عبد اللہ بن عبد المطلب پر نازل ہوا تھا جس کو ان سے صحابہؓ نے صحابہؓ سے تابعینؓ نے لیا وہ کھلا الی یومنا ہذا۔
(۳) تو اثر عمل:

ایک امر دین ایسا ہے کہ اس پر ہر دور میں عمل ہوتا چلا آ رہا ہے تو اس کو متواتر تو اثر عمل کہیں گے۔ جیسے مسواک سنت ہے ہر زمانہ میں اس پر عمل ہوتا رہا ہے۔ اس کی سنیعت کا اعتقاد فرض ہے۔ اسی طرح صلوات خمسہ فی النیوم واللَّیْل میں بھی یہی تو اثر ہے۔ صیام رمضان میں بھی یہی تو اثر ہے۔

(۴) تو اثر قدر مشترک:

اس میں یہ ہوتا ہے کہ راویوں کے الفاظ مختلف ہوتے ہیں (ایک چیز کو نقل کرنے میں واقعات مختلف ہوتے ہیں لیکن ان سب کو ملانے سے ایک چیز ان میں مشترک نظر آتی ہے۔ اس کو متواتر تو اثر قدر مشترک یا متواتر تو اثر معنوی کہتے ہیں۔ جیسے کوئی ہمیں اطلاع دیتا ہے کہ فلاں موقع پر حاتم طائیؓ نے سائل کو ایک سو دینار دیئے۔ فلاں موقع پر طائیؓ نے اس کو ایک سو اونٹ دے دیئے فلاں موقع پر سائل کو اس نے بیس (۲۰) گھوڑے دے دیئے وکذا۔ اب یہ واقعات مختلف ہیں لیکن ان سب میں قدر مشترک کے طور پر ایک امر موجود ہے وہ ہے حاتم کا جو دستا۔ اب یہ متواتر تو اثر قدر مشترک ہے۔ اسی طرح شجاع علیؓ ہے کہ سنانے والوں نے مختلف واقعات سنانے کے فلاں موقع پر یہ کیا، فلاں موقع پر یہ کیا وکذا تو اس میں بھی جزی جزی واقعات تو متواتر نہیں لیکن ان میں شجاع علیؓ قدر مشترک کے طور پر متواتر ہے۔ (واللہ اعلم بالصواب)

خبر متواتر کے افادہ علم پر اتفاق ہو جانے کے بعد اس میں اختلاف ہوا ہے کہ وہ علم جو خبر متواتر سے حاصل ہوتا ہے وہ بدیہی ہوتا ہے یا نظری جمہور کے نزدیک وہ بدیہی ہوتا ہے اور بعض کے نزدیک نظری اور بعض نے اس میں توقف کیا ہے۔ اور بعض نے کہا ہے کہ وہ علم بدیہی و نظری کے درمیان تین تین ہوتا ہے۔ تو اس طرح چار نظریے ہو جائیں گے مگر ان میں مذہب جمہوری رائج ہے۔

دلیل جمہور: دلیل جمہور یہ ہے کہ تو اثر سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ ان لوگوں کو بھی حاصل ہو جاتا ہے جن میں نظری و فکری صلاحیت نہیں ہوتی جیسے صباغ (بچے)۔ گو اس پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ تو اثر سے علم حاصل ہونے والے ہر شخص کو یہ خیال ہوتا ہے کہ یہ ایسے لوگوں کی خبر ہے جن کا توافق علیٰ الکذب اب عاۃ محال ہے تو یہ بھی استدلال کی ایک صورت ہے۔ اور جو استدلال سے علم حاصل ہوگا وہ استدلالی و نظری ہوگا۔ واللہ اعلم۔

پھر اس میں بحث ہوئی ہے کہ احادیث نبویؐ میں بھی کوئی حدیث متواتر ہے یا نہیں؟ تو ابن حبانؒ و ابن صلاحؒ کی رائے یہ ہے کہ احادیث میں کوئی حدیث متواتر نہیں ہے۔ الا یہ کہ حدیث مَنْ کَذَبَ عَلَیْ مُتَعَبَّدًا (الحديث) کے بارے میں متواتر ہونے کا دعویٰ کر دیا جائے۔ قسطلانیؒ نے ان پر رد کیا ہے کہ احادیث نبویؐ میں بھی کثرت سے متواتر احادیث موجود ہیں۔ اور وجہ یہ ذکر کی ہے کہ ہمارے سامنے جو احادیث کی کتب موجود ہیں ان میں بعض احادیث ایسی بھی ہوئی ہیں کہ ان کی سندیں بطریق متعدد ہوتے ہیں اور پھر ان سندوں میں ذکر کیے جانے والے رواۃ میں قبولیت کی اعلیٰ صفات ہوتی ہیں اسی صورت

حال کی بناء پر تاثر کو ان کی صحت اور عدالت کے بارے میں علم یقینی حاصل ہو جاتا ہے۔ تو ایسی احادیث کو متواتر ہی کہا جائے گا۔ پھر متواتر کی احادیث قولیہ کی نسبت فعلیہ میں کثرت ہے۔ جیسے غزوات، حجۃ الوداع، صوم، مسلوۃ وغیرہ یہ متواتر ہیں۔

اخبار احادیث کی اقسام:

اخبار احادیث کی اقسام مندرجہ ذیل ہیں۔

خبر مشہور:

یہ احادیث پہلی قسم ہے جس کے راوی ہر زمانہ میں دو (۲) سے زائد ہوں اور متواتر کی حد تک نہ پہنچیں، اس کو مستفیض بھی کہتے ہیں۔ بعض نے مستفیض و مشہور میں یہ فرق کیا ہے کہ مستفیض اس کو کہتے ہیں کہ جس کی ابتداء اور انتہاء مساوی ہو، جیسے انتہاء میں اس کے راوی اکثر من اثنین ہیں اسی طرح اول میں بھی ہوں بخلاف مشہور کے کہ وہ عام ہے۔ بعض نے مشہور کا اطلاق ما اشتهر علی الألسنہ پر بھی کیا ہے۔ اس معنی کی رو سے اگر کوئی حدیث فرد ہے یا عزیز ہے لیکن لوگوں میں مشہور ہے تو وہ بھی مشہور بن جائے گی۔ یا کوئی ایسی حدیث جس کی سرے سے کوئی سند ہی نہیں ہے لیکن لوگوں میں مشہور ہے تو اس اصطلاح کی رو سے وہ بھی حدیث مشہور بن جائے گی۔ تو مشہور کیلئے تین اصطلاحیں ہو گئیں۔

خبر عزیز:

جس کے راوی اثنین عن اثنین ہوں۔ یعنی اس سے کہیں کم نہ ہونے پائیں تو یہ حدیث عزیز کہلائے گی۔ اور اگر اس سے زیادہ ہو جائیں تو کوئی حرج نہیں۔

خبر غریب:

جس کا راوی کہیں ایک رہ جائے۔ وہ غریب کہلائے گی اس کو فرد بھی کہتے ہیں۔

اقسام غریب:

(۱) فرد مطلق (۲) فرد نسبی۔ اگر تو حد و فرد پوری سند میں ہے تو وہ فرد مطلق کہلاتی ہے۔ اسی طرح اگر ابتداء سند میں ہو تو وہ بھی فرد مطلق ہے۔ اگر کسی ایک مقام میں فرد ہے تو اس کو فرد نسبی کہتے ہیں۔ اُنْیَ فَرْدٌ بِالنِّسْبَةِ اِلٰی زَاوِیْیْنِ اور ظاہر ہے کہ سند میں فرد و غرابت آجانے کی وجہ سے اعتماد کی وہ فضاء قائم نہیں رہ جاتی جو اس کے نہ ہونے سے تھی۔ اسی لیے اس کو دور کرنے کیلئے محدثین بہت کوشش کرتے ہیں کہ یہ فرد و غرابت دور ہو جائے۔ وہ اس طرح کہ ایک حدیث کی ایک سند کے علاوہ دوسری، تیسری، کئی کئی سندیں لائیں گے (کما فی المسلم) ایسی حدیث کی دوسری یا تیسری سندوں کے تلاش کرنے کو اصطلاح میں "اَلَاغْنِیَاؤُ" کہا جاتا ہے۔ اگر جستجو کے بعد دوسرا تیسرا طریق مل جائے تو اس کو "مُتَابِعٌ وَشَٰهَدٌ" کہتے ہیں۔ بعض لوگ متابع و شاہد میں فرق کرتے ہیں کہ اگر اس دوسرے کی اول کے ساتھ موافقت لفظوں میں ہے تو اس کو

متابع کہتے ہیں اور اگر صرف معنی میں ہے تو اس کو شاہد کہتے ہیں۔

بعض محققین نے یہ فرمایا ہے کہ مشہور، عزیز، غریب میں جو عدد کا اعتبار ہے یہ نظراً الی غیر الصحابة ہے نظراً الی الصحابة نہیں۔ کیونکہ صحابہ کی عدالت تو مسلم ہے۔ ان کے طبقے کا ایک بھی بعد والی جماعت کے برابر ہوتا ہے بلکہ ان سے بھی فائق ہوتا ہے۔ پس اگر کوئی حدیث ایسی ہے کہ اس کو ایک صحابی روایت کرتا ہے اور پھر اس صحابی سے تابعین کی ایک جماعت تابعین روایت کرتی ہے یا دو (۲) تابعی روایت کرتے ہیں یا (۱) تابعی روایت کرتا ہے تو اس کی وجہ سے وہ پہلی صورت میں مشہور، دوسری میں عزیز اور تیسری میں غریب بنے گی۔

بعض محققین کی یہ تقریر بہت عمدہ ہے اسی طرح ہونا چاہیے تھا مگر محدثین نے اس میں مطلقاً عدد کو مدد دینا یا ہے۔ عدالت یا عدم عدالت کو مدد نہیں دینا ہے۔ اگر طبقہ صحابہ میں اس کا ایک ہی صحابی روایت کرنے والا ہے تو اس کو مشہور نہیں کہیں گے بلکہ غریب کہیں گے۔

ان اقسام میں سے متواتر کے علاوہ باقی قسمیں ظن کیلئے مفید ہیں۔ بالآخر یہ کہ ان کے ساتھ کوئی قرآن مل جائے تو پھر انضمام قرآن کی وجہ سے یہ یقین نظری کا بھی فائدہ دے دیتی ہیں۔ جیسا کہ یہ قرآن ہیں۔

(۱) مثلاً صحیحین کی احادیث ہیں جن کے مفید یقین ہونے پر تقریباً اجماع ہو گیا ہے۔ اس لیے کہ صحیحین کے رواۃ کو امت کی طرف سے جو تعلق بالقبول حاصل ہوئی ہے وہ غیر صحیحین کے رواۃ کو حاصل نہیں ہوئی۔ مگر یہ صحیحین کی ان حدیثوں کے بارے میں نہیں جو انہیں منقطع ہو گئی ہیں۔ لہذا وہ اس سے مستثنیٰ ہیں۔ منقطع فی احادیث تقریباً دو سو سے زائد ہیں۔

(۲) انضمام قرینہ کی دوسری مثال یہ ہے کہ کوئی حدیث مشہور ہے لیکن اس کے طرق متعدد ہیں اور وہ سارے طرق ضعیف سے محفوظ ہیں اور ان میں کوئی طریق معلول بھی نہیں ہے تو یہ بھی مفید للیقین ہو جاتی ہے۔

(۳) انضمام قرینہ کی تیسری مثال کہ کوئی حافظ متفقین یسری عن مطلقہ ہو اور غریب نہ ہو جیسے احمد بن حنبل، یحییٰ بن معین دونوں روایت کریں شافعی اور لیث بن سعد سے اور وہ دونوں امام مالک سے روایت کریں اب یہ باوجود عزیز ہونے کے مفید یقین ہو جاتی ہے۔

تقسیم حدیث باعتبار صفات رواۃ الحدیث الصحیح و اقسامہ :

جس کے راوی انتہائی عادل، ضابط ہوں۔ سند متصل ہو۔ اور اس میں نہ شدوؤ ہو اور نہ ہی وہ معلول ہو۔ عدالت سے مراد تقویٰ اور مروۃ ہے۔ یعنی وہ گناہوں سے بچتا ہو اور خلاف مروۃ کوئی کام نہ کرتا ہو۔ ضبط سے مراد حفظ ہے کہ اس راوی کا حافظہ صحیح ہو۔ اس کا پتہ اس سے چلتا ہے کہ اپنی مرویات میں ثقات کی مخالفت نہ کرتا ہو۔ جس راوی میں یہ دونوں باتیں (عدالت و ضبط) جمع ہو جائیں اس کو ثقہ کہا جاتا ہے۔ سند کے متصل ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ رواۃ کا ایک دوسرے سے

اخذ کے سلسلہ میں اتصال ہو۔ کہیں اس میں لفظ غلط نہ ہو۔ شذوذ کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ تقد اپنے سے اوٹن کی مخالفت کرے۔ معلول ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ بعض دفعہ حدیث میں بظاہر بالکل ملا متنی نظر آتی ہے لیکن اس کے اندر اندر کوئی امر صحت کو نقصان پہنچانے والا ہوتا ہے اسکا حدیث معلول بن جاتی ہے۔ صحیح ہونے کیلئے اس کا انشاء بھی شرط ہے۔

صحیح کی دو اقسام ہیں۔ (۱) صحیح لذتہ (۲) صحیح ظہرہ۔

(۱) صحیح لذتہ: جس کا مفہوم اوپر گزر چکا۔

(۲) صحیح لغیرہ: جس کا مفہوم یہ ہے کہ جس میں ضبط تام نہ ہو باقی تمام صفات موجود ہوں۔ اور کسی ایک طریق یا ایک سے زائد طرق سے اس نقصان کا جبر اور تائید ہو جائے تو یہ صحیح ظہرہ بن جاتی ہے۔

الحاصل: حدیث صحیح اپنی دونوں قسموں کے ساتھ احکام میں بالاجماع حجت ہوتی ہے۔

فرق بین الحدیث الصحیح والصحیح الامناد:-

صحیح الامناد حدیث ملوث ہوتی ہے اور صحیح حدیث فائق المرتبہ ہوتی ہے۔ اس لیے کہ کسی حدیث پر صحیح ہونے کا حکم لگانا یہ اس کی صحت اسناد کو بھی مستلزم ہے بخلاف اس کے عکس کے کہ اسناد پر صحیح ہونے کا حکم لگانا یہ صحت کو مستلزم نہیں ہو سکتا ہے کہ اس کا اسناد تو صحیح ہو لیکن خود وہ حدیث معلول یا شاذ ہو۔ فائدہ و تعارض کے وقت ظاہر ہوگا کہ حدیث صحیح کو ترجیح ہوگی حدیث صحیح الامناد پر۔

☆..... جب کسی حدیث کے متعلق کوئی محدث ہذا حدیث صحیح کہتا ہے تو اس کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ اس میں صحت کی مذکورہ شروط پائی جاتی ہیں۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ نفس الامر میں بھی یہ قطعی ہے یعنی یہ اس کو لازم نہیں ہے۔ اس لیے کہ ضابطہ راوی سے بھی خطا و سہو ہونے کا احتمال ہوتا ہے۔

☆..... اسی طرح کوئی محدث کہے "ہذا حدیث لیس بصحیح"۔ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس حدیث میں صحت کی مذکورہ شروط نہیں پائی جاتیں۔ اس کو یہ لازم نہیں ہے کہ وہ حدیث نفس الامر میں کذب ہو۔ یا محدث کا مقصد اس کو اس کا کذب بتلانا ہو۔ لہذا ایسی حدیث کو مجتہد اپنا مستدل بنائے تو بنا سکتا ہے۔ کوئی جرم نہیں ہے۔

☆..... اگر کسی حدیث کے متعلق کسی مسلم محدث نے صحیح نہیں کہا تو اس کو بعد کا کوئی عالم صحیح کہہ سکتا ہے یا نہیں؟ تو اس میں اختلاف ہوا ہے بعض کی رائے یہ ہے کہ نہیں کہہ سکتا۔ لیکن صحیح بات یہ ہے کہ بعد کا عالم بھی اپنی تحقیق و جستجو کی بناء پر اس کی صحیح کر سکتا ہے۔

مراتب حدیث صحیح:

صحت کی مذکورہ شروط میں قوت اور عدم قوت کی بناء پر حدیث صحیح کے مراتب ہوتے ہیں بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ۔ یعنی

صحت کلی مشکوک ہے۔ اور وہ مراحب مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) سب سے اعلیٰ درجہ کی صحیح حدیث وہ ہوتی ہے جسکی بخاری و مسلم نے تخریج کی ہو۔ تخریج و روایت کرنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ انہوں نے اس حدیث کو اپنی اپنی کتاب میں سند کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ تَمَّا یَقَالُ رَوَاهُ فُلَانٌ۔ ایسی حدیث کو متفق علیہ کہتے ہیں۔ متفق علیہ ہونے کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ احمد و محمد شین نے اسکی صحت پر اتفاق کیا ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ شیخان نے اس کی تخریج و روایت پر اتفاق کیا ہے۔ اگرچہ ان کا اتفاق باقی محدثین کے اتفاق کو مستلزم تو ہو جاتا ہے مگر استلزام اور بات ہے۔

(۲) وہ صحیح جس کی تخریج صرف بخاری نے کی ہو مسلم میں نہ ہو۔

(۳) جس کی تخریج صرف مسلم نے کی ہو۔

(۴) جو حدیث علی شرطہما ہو۔

(۵) جو علی شرط البخاری ہو۔

(۶) جو علی شرط المسلم ہو۔

(۷) جو ان کے علاوہ دوسرے محدثین کی طرف سے بھی شیعہ ہو۔ اب ان مراحب کے جاننے سے یہ فائدہ ہوگا کہ تعارض کے وقت ترجیح دینا آسان ہو جائے گا۔

تنبیہ: بعض دفعہ متفق کو ایسا امر لاحق ہو جاتا ہے کہ اس کی وجہ سے وہ فائق ہو جاتی ہے اور فائق حدیث متفق ہو جاتی ہے۔ مثلاً من فرد بہ المسلم والی حدیث مشہور ہے۔ اور من فرد بہ البخاری فرد غریب ہے یا مثلاً ایک ایسی حدیث ہے جس کو بخاری و مسلم نے تخریج نہیں کیا ہے دوسرے محدثین نے تخریج کیا ہے لیکن اس کی سند وہ سند ہے جس کو محدثین اصح الاسانید کہتے ہیں۔ تو اس سے یہ فائق بن جائے گی اور بخاری و مسلم کی تخریج کی ہوئی حدیث متفق بن جائے گی۔ الحاصل متفق ہمیشہ متفق اور فائق ہمیشہ فائق نہیں ہوتی۔

رائے ابن ہمام:

ابن ہمام کی رائے یہ ہے کہ جب صحت کا حصول صحت کی شرائط سے ہے اگر انہی شرائط کے ساتھ کوئی حدیث بخاری و مسلم میں تو نہیں ہے لیکن ان کے علاوہ کتب حدیث میں ہے اور رجال بھی وہی ہوں جو بخاری و مسلم کے رجال ہیں پھر بھی بخاری و مسلم کی حدیث کو محض اس بناء پر کہ بخاری و مسلم میں ہے ترجیح دے دینا حکم ہے میں اس ترجیح کو نہیں جانتا بلکہ اس کے علاوہ ایسے موقع پر کوئی اور وجہ ترجیح تلاش کی جائے۔ محقق کی یہ رائے انتہائی وزنی ہے مگر کیا کیا جائے محدثین کی اصطلاح جو بن گئی ہے اس کی وجہ سے وہ مجبور ہیں۔

بیان صحاح ستہ: (۱) بخاری:

ان میں سے اول صحیح بخاری ہے۔ امام بخاریؒ پہلے محدث ہیں جنہوں نے صحیح مجرد میں تصنیف کی ہے۔ اس لیے ان کی کتاب جمہور امت کے نزدیک اصح الکتاب بعد کتاب اللہ ہوئی۔

سوال: امام شافعی کا قول ہے ”مَا أَعْلَمُ شَيْئًا بَعْدَ كِتَابِ اللَّهِ أَصَحُّ مِنْ مُوطَأِ إِبْرَاهِيمَ مَالِكٍ“ پھر اصح الکتاب بعد کتاب اللہ البخاری کیسے ہوگی؟

جواب: یہ ہے کہ امام شافعی کا یہ قول قبل وجود الصحيح البخاری پر محمول ہے۔ واما بعد وجودہ فهو الاصح بعد کتاب اللہ عند جمہور العلماء۔

وجہ تالیف الصحيح البخاری:

امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ میں نے خواب میں دیکھا کہ میں رسول اللہ ﷺ کو پکھا کر رہا ہوں۔ اور آپ ﷺ کا اس پچھے کے ذریعے کھینچوں وغیرہ سے دفاع کر رہا ہوں۔ تو میرے اس خواب کی تعبیر یہ بتائی گئی کہ تم حضور ﷺ کی احادیث کی حفاظت کرو گے اور آپ ﷺ کی احادیث کے دفاع کرنے کا منصب تمہیں حاصل ہوگا تو یہ قضہ میرے لیے اپنی اس صحیح کو لکھنے کا باعث بنا۔

انہوں نے اپنی اس صحیح میں کچھ اور چھ لاکھ احادیث جو اسکے حافظے میں تھیں ان سے انتخاب کر کے یہ احادیث درج کی ہیں۔ ہر حدیث کو لکھنے سے پہلے انہوں نے غسل کیا ہے اور دو (۲) رات نماز ادا کی ہے اور پھر وہ حدیث لکھی ہے۔ اس کی تصنیف و تالیف سولہ (۱۶) سال کے عرصہ میں پوری ہوئی ہے۔

محمد بن احمد مزیذی کہتے ہیں کہ میں رکن و مقام کے درمیان سویا ہوا تھا آپ ﷺ کو میں نے خواب میں دیکھا تو آپ ﷺ فرماتے ہیں کہ اِنِّی مَاتِلٌ مِّنْ۔

فَقُلْتُ مَا كَيْتَابُكَ؟ قَالَ ﷺ الْخَامِعُ لِمُحَمَّدٍ بِنِ إِسْمَاعِيلَ الْبُخَارِيُّ۔

بخاری شریف کی برکات:

کتاب صحیح البخاری برکتوں کا سرچشمہ ہے۔

(۱) حافظ ابن کثیر نے لکھا ہے کہ پہلے زمانہ میں جب بارش بند ہو جاتی تو لوگ بخاری کی تلاوت کرتے تو اس کی برکت سے بارش ہو جاتی اور اس سلسلہ میں اس کو تریاقی مجرب بتایا ہے۔

(۲) محدث امیر الدینؒ کہتے ہیں کہ میں نے بخاری کی ایک سو بیس دفعہ تلاوت کی ہے اپنے مقاصد کو حاصل کرنے کے لیے بھی اور دوسرے دوست احباب کے لیے بھی تو اس کی برکت سے وہ مقصد حاصل ہو جاتا۔

فائدہ: ابتداء السند من المصنف ہوتی ہے اور انتہاء السند صحابی کی جانب ہوتی ہے۔

شرط امام بخاری:

امام حاکم کہتے ہیں کہ امام بخاری کی شرط یہ ہے کہ وہ اس صحابی سے حدیث لیتے ہیں جو مشہور ہو جس کے دو (۲) راوی ہوں و کلا فی کل الطبقة۔

سوال: بخاری کی پہلی حدیث ہی سے اس کی تردید ہو جاتی ہے کیونکہ حضرت عمرؓ سے یہ حدیث روایت کرنے والا ایک ہے۔ طہ بن یحییٰ میں دوسرا نہیں ہے تو شرط کے خلاف ہو گیا؟

جواب: یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے یہ حدیث منبر پر سنائی تو سینکڑوں، ہزاروں لوگوں نے اس کو سنا۔ دو (۲) کا کیا ذکر ہے۔ لہذا یہ شرط کے خلاف نہیں ہے۔

سوال: پھر سوال ہوا کہ بخاری میں ایک اور حدیث جو وفات ابو طالب سے متعلق ہے جس کو روایت کرنے والا صحابی حضرت مسندؓ ہے اور ان سے آگے روایت کرنے والا ان کا بیٹا صرف سعیدؓ ہے تو یہ حدیث شرط کے خلاف ہو گئی؟

جواب: یہ ہے کہ حاکم کا مقصد اپنے اس کہنے سے (کہ اس صحابی کے دو (۲) راوی ہوں) یہ ہے کہ فی الجملہ دو (۲) راوی ہوں۔ نہ یہ کہ ہر حدیث میں دو (۲) راوی ہوں۔ اور فی الجملہ دو (۲) راوی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ صحابی اپنے کم از کم دو (۲) شاگردوں سے جانا پہچانا جاتا ہو کہ وہ دو (۲) شاگرد بتائیں کہ یہ صحابی تھا۔

جب یہ کہا جاتا ہے (یعنی جب حاکم کہتے ہیں) کہ یہ حدیث علی شرط البخاری ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ رُوَاہُ کَرُوَاہُ الْبُخَارِی۔ یہ مطلب ہوتا ہے کہ اَوْصَالُهُمْ تَأْوِیْہُ رُوَاہُ الْبُخَارِی۔

سوال: بعض دفعہ حاکم حدیث کی سند کے شروع میں ایسے رواۃ بھی ذکر کرتے ہیں کہ جو بالاتفاق ضعیف ہوتے ہیں لیکن اس کے باوجود آگے "علی شرط البخاری" کہہ دیتے ہیں؟

جواب: یہ ہے کہ اپنے مقام میں حاکم کا مقصد اس کو "علی شرط البخاری" کہنے سے نظراً الی اعلیٰ الاسناد ہوتا ہے۔ بالنسبۃ الی اسفل الاسناد اس کو علی شرط البخاری کہنا مقصد نہیں ہوتا۔ یعنی یہ حدیث اپنی انتہاء کے اعتبار سے علی شرط البخاری ہے۔ ورنہ ضعیف وغیرہ یہ اسفل الاسناد یعنی ابتداء سند میں چلتا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

نسخ بخاری:

بخاری کے تلفظ نسخے ہیں جن کی تعداد انہیں (۱۹) ہے۔

سوال: نسخوں میں اختلاف کیوں ہوا ہے حالانکہ امام بخاری کے تلامذہ تو نوے ہزار ہیں اور انکی حاشیہ میں تو ضبط آسان ہے مگر اختلاف کیوں ہو گیا؟

جواب: حضرت شاہ صاحبؒ اس کا جواب یہ فرماتے ہیں کہ شاید اس اختلاف کی وجہ تلامذہ کا الفاظ کی طرف عدم اعتناء ہو۔ ہمارے یہاں ان میں سے ترجیح ضغنی کے نسخے کو ہے یہاں اسی کو پڑھتے پڑھاتے ہیں، یہ شخص حافظ الحدیث ہے۔

بخاری کا تلمیذ ہے عربیت و لغت کا بھی امام ہے۔ لاہور (صوبہ پنجاب، پاکستان) میں پیدا ہوا ہے ثم ارحل النی بلاد الاسلامیۃ کالبخاری والسمرقند وغیرہ لطلب العلم۔ (واللہ اعلم)۔

تعلیقات بخاری:

جن احادیث کی سند حذف کر دی گئی ہو مثلاً او بعضاً ان کو تعلق کہتے ہیں۔ ایسی تعلیقات بخاری میں زیادہ ہیں۔ اور مسلم میں بھی ہیں لیکن بہت کم۔ امام بخاری دیکھتے ہیں کہ حدیث میری شرط کے مطابق ہے یا نہیں۔ اگر حدیث شرط کے مطابق ہوتی ہے تو اس کو حَدَّثَنَا وَ أَخْبَرْنَا یا اس قسم کے قوۃ کے صیغوں میں سے کسی اور صیغہ کے ساتھ ذکر کر دیتے ہیں۔ اور اگر وہ حدیث امام بخاری کی شرط پر نہ ہو لیکن قابل احتجاج ہو تو اس کو قَالَ فُلَانٌ کے ساتھ ذکر کر دیتے ہیں اس سے بعض دفعہ ناظر کو یہ خیال ہوتا ہے کہ شاید یہ تعلق ہے۔ پس کہیں تو ایسا ہوتا ہے لیکن ہر جگہ ایسا نہیں ہوتا بلکہ بعض دفعہ ”فُلَانٌ“ بخاری کا استاذ ہوتا ہے۔ اس تعبیر کا باعث ایسے موقعہ میں یہ ہو جاتا ہے کہ وہ حدیث امام بخاری نے اپنے اس استاذ سے تعلیم و تعلم والے طریق سے نہیں سنی ہوئی بلکہ اس سے ہٹ کر کسی مذکرہ میں وہ حدیث سنی ہوئی ہے تو اس لیے تعبیر بدل دیتے ہیں۔ اور اگر وہ حدیث شرط سے بھی سنی ہوئی ہو اور قابل احتجاج بھی نہ ہو تو اس کو ترجمۃ الباب میں ذکر کرتے ہیں اور اس کا حصہ بنا دیتے ہیں۔

حکم تعلیقات:

تعلیقات بخاری کے بارے میں یہ تفصیل ہے کہ جن کو امام بخاری صیغہ جزم کے ساتھ ذکر کریں جیسے قَالَ فُلَانٌ ، ذُکِرَ فُلَانٌ تو یہ امام بخاری کی طرف سے اس پر حجت کا حکم لگانے کے مترادف ہوتا ہے۔ اور جس کو مجہول کے صیغہ کے ساتھ ذکر کریں جیسے ذُکِرَ ، زُوِی تو یہ امام صاحب کی طرف سے حکم بالضعف نہیں ہوتا مگر پھر بھی چونکہ اس کا ایک ایسی کتاب میں ذکر ہو گیا ہے جس میں مصنف نے صحت کا التزام کیا ہوا ہے تو لا محالہ اس کی کوئی نہ کوئی اصل ہوگی۔ اس کو بے اصل و کذب نہیں سمجھنا چاہیے۔

اقسام رواۃ:-

رواۃ کی پانچ قسمیں ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) مُتَقِنٌ كَثِيرُ الْمَلَاذِمَةِ۔ (۲) مُتَقِنٌ قَلِيلُ الْمَلَاذِمَةِ۔ (۳) غَيْرُ مُتَقِنٍ كَثِيرُ الْمَلَاذِمَةِ

(۴) غَيْرُ مُتَقِنٍ قَلِيلُ الْمَلَاذِمَةِ (۵) پانچویں قسم مَا اُذِنَاذَ الْقَوَاتِرِ۔

امام بخاری قسم اول کی روایات کو استیعاب کے ساتھ لاتے ہیں۔ ضرورت پڑنے پر دوسری قسم کی روایات کو بھی لاتے ہیں۔ اور امام مسلم پہلی دو قسم کی روایات کا استیعاب کرتے ہیں۔ حاجت کے وقت تیسری قسم کی روایات کو بھی ذکر کر دیتے ہیں۔ امام ابوداؤد چوتھی قسم کی روایات کو بھی لاتے ہیں۔ باقی محدثین سب کی روایات کو ذکر کرتے ہیں۔

عدد احادیث البخاری:

امام نووی نے احادیث بخاری کا عدد سات ہزار و سو بیاسی (۷۲۸۲) بتلایا ہے حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ نووی

نے کتابوں سے کچھ کر ذکر کر دیا ہے۔ خود ان کا شمار کیا ہوا نہیں ہے۔ حافظ نے خود متبع کیا ہے انہوں نے مرفوعات کی تعداد نو ہزار چار سو بیاسی (۹۳۸۲) بتلائی ہے۔ پھر ان میں سے ایک ہزار تین سو اکتالیس (۱۳۲۱) تعلیقات ہیں پھر ان تعلیقات میں تین سو چوالیس (۳۴۳) مقبوعات ہیں اور باقی ان تعلیقات میں مرسلات و منقطعہات ہیں۔ اور آثار جو امام صاحب نے ذکر کیے ہیں وہ ان کے علاوہ ہیں۔ حافظ فرماتے ہیں کہ یہ تعداد مع التکرار ہے۔ اور بغیر تکرار کے احادیث کی تعداد ساڑھے چار ہزار (۴۵۰۰) ہے۔

سوال: بخاری میں سب احادیث صحاح درج ہیں انہوں نے کسی حسن حدیث کو ذکر نہیں کیا ہے مسلم نے اپنی کتاب میں حسن بھی درج کی ہیں اور صحاح بھی۔ مگر اس کے باوجود مسلم صحیح کہا جاتا ہے۔

جواب: شاہ صاحب اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ اس کی وجہ یا تو یہ ہے کہ مسلم کے نزدیک صحیح و حسن میں فرق نہیں۔ اور یا یہ اس لیے ہے کہ امام مسلم جس حدیث کی حسان سندوں کو ذکر کرتے ہیں اس حدیث کی صحاح سندوں کو بھی ذکر کر دیتے ہیں جبر نقصان ہو جانے کی وجہ سے گویا وہ صحیح ہو گئی۔

باقی امام بخاری حسن و صحیح میں فرق کرتے ہیں۔ امام ترمذی جو بخاری کے تلمیذ ہیں انہوں نے بھی اس فرق کو بخاری سے اخذ کیا ہے۔ مگر ترمذی نے بعض مقامات میں حسن لغیرہ پر بھی حسن کا اطلاق کیا ہے۔

تراجم بخاری:

لفظ باب کے بعد اور اگلی حدیث کی سند ”حدثنا“ شروع کرنے سے قبل جو عبارت ہوتی ہے اس کو ”ترجمۃ الباب“ کہا جاتا ہے یعنی ”عنوان الباب“ جس کو ”سرخ“ کہنے میں بھی کوئی حرج نہیں۔ شارحین لکھتے ہیں کہ ایک ”مترجم له“ لفظ ہوتا ہے ایک ”مترجم به“ ہوتا ہے۔

مترجم له:

بعد والی احادیث مرفوعہ کو کہا جاتا ہے جن کو محدث سند کے ساتھ ذکر کرتا ہے اور ان کا محدث کی شرط پر ہونا ضروری ہوتا ہے۔

مترجم به:

ان آثار وغیرہ کو کہا جاتا ہے جن کو محدث ترجمۃ الباب میں ذکر کرتا ہے۔ ان کا مصنف کی التزام کردہ شرط کے مطابق ہونا ضروری نہیں ہوتا۔

اغراض امام بخاری:

امام بخاری کی ”تراجم قائم کرنے سے“ مختلف اغراض ہوتی ہیں۔

- (۱) کبھی ترجمہ میں نفی اور اثبات کا احتمال ہوتا ہے بعد والی حدیث ان میں سے کسی ایک کی تعین کرتی ہے۔
- (۲) کبھی حدیث میں کئی معانی کا احتمال ہوتا ہے۔ ترجمۃ الباب سے ان میں سے کسی ایک کی تعین کر دیتے ہیں۔

(۳) کبھی ترجمہ ذات اجزاء ہوتا ہے۔ وہاں مقصد واحد ہوتا ہے اور باقی اس کے تعلقات ہوتے ہیں۔ مگر ناظر کیلئے اس کو سمجھنا بعض دفعہ بہت مشکل ہو جاتا ہے۔

(۴) کبھی ترجمہ الباب ذکر کر دیتا ہے۔ وہاں حدیث مذکور نہیں ہوتی۔ شارحین تو اس کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ انہوں نے تراجم ابواب آپ ﷺ کے روئے مبارک پر بیٹھ کر پہلے قائم کر لیے۔ اور ان کے ساتھ احادیث بعد میں وقتاً فوقتاً ملتی کیں تو جہاں حدیث رہ گئی ہے وہاں حدیث لانے کا زندگی میں موقع نہیں ملا۔ حضرت شیخ الہند فرماتے ہیں کہ امام بخاری بعض مقام میں اس طرح اس لیے کرتے ہیں کہ مقصد سامعین کا اعتبار و امتحان ہوتا ہے کہ احادیث دیکھ کر سوچ کر اس ترجمہ الباب کے موافق کوئی حدیث لاؤ۔

(۵) کبھی باب ذکر کر دیتے ہیں اور آگے حدیث بھی ذکر کر دیتے ہیں لیکن ترجمہ الباب نہیں ہوتا تو شارحین اس کے بارے میں یہ فرماتے ہیں کہ ایسا باب پہلے باب کے تابع ہوتا ہے اور بمنزل اس کی ایک فصل کے ہوتا ہے۔ اب شارحین اس باب میں اور اس سے سابق باب میں مناسبت بیان کرتے ہیں۔ بعض دفعہ اس مناسبت کے بیان کرنے سے عاجز بھی ہو جاتے ہیں۔ مثلاً..... مگر حضرت شیخ الہند اس کے متعلق فرماتے ہیں کہ بعض مواضع میں بخاری کا ایسا کرنا یہ بھی امتحان کیلئے ہوتا ہے کہ میں نے باب ذکر کر دیا اور احادیث بھی۔ تم موضوع و مناسبت ترجمہ اس پر لگاؤ۔ اب مناسبت بیان کرنے کی ضرورت بھی نہیں رہے گی۔

الحاصل: تراجم ابواب بخاری کے علاوہ احادیث کی دوسری کتب میں بھی ہیں لیکن سب سے اعلیٰ تراجم بخاری کے ہیں۔ اور انتہائی مشکل ہیں۔

مثلاً..... ابن خلدون نے لکھا ہے کہ امام بخاری کی کتاب بخاری امت پر قرض ہے۔ اب امت کا قرض ہے کہ اس قرض کو ادا کرے۔ بعض شارحین نے فرمایا کہ ”فتح الباری“ حافظ کی شرح لکھیں جانے کے بعد یہ قرض ادا ہو گیا ہے۔ حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ حافظ کی شرح سے تراجم کا قرض ادا نہیں ہوا۔ فرماتے ہیں کہ بخاری کے تراجم کا قرض ہمارے استاذ حضرت شیخ الہند نور اللہ مرقدہ کی تقریر سے ادا ہوتا تھا۔ حضرت تھانوی فرماتے تھے کہ لوگ تو حضرت کو صرف شیخ الہند کہتے ہیں میں ان کو شیخ العالم کہتا ہوں۔

مثلاً..... حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ طالب علموں کی طالب علمانہ غفلتیں اور بے اعتنائیاں اور کمایہ طبیعتیں استعدا میں نہ ہونے کی وجہ سے ہمارے استاذ کرم کا وہ علم ضائع ہو گیا۔

الحاصل: صحیح بخاری میں علم کلام بھی ہے کہ ابتدا بھی کلام سے کی اور کتاب کا اختتام بھی کلام پر ہے۔ اس میں احکام بھی ہیں۔ حافظ ابن حجر و شیخ عینی دونوں کی شرحوں میں احکام پر بہت بحث ہوئی ہے لیکن شیخ عینی کی شرح میں زیادتی ہے جو حافظ کی شرح میں نہیں۔ اسی طرح بخاری میں اصول فقہ بھی ہے۔

نام صحیح بخاری:

الْجَامِعُ الصَّحِيحُ الْمُسْنَدُ مِنْ أَحَادِيثِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَتَسْنِيهِ وَأَتَابِهِ . الْمُسْنَدُ بمعنی مرفوع ہے یعنی قصد اتم مرفوعات مذکور ہیں اور اس کے علاوہ تبعاً مذکور ہیں اور سنن سے مراد احکام اور آیات سے سیر و مغازی مراد ہیں۔
نوٹ: کتاب بِسْرَاصُ الشَّارِئِ لِمَنْ أَطْرَافُ الْبُخَارِيِّ (مصنفہ محدث گجو جو انوالہ) اس کتاب میں بخاری کی حدیث جہاں مکرر آئی ہے اس کے صفحات لکھے ہیں۔

صحاح ستہ میں سے (۲) مسلم ہے:

بخاری کے بعد دوسرا مرتبہ اسی کا ہے۔ مسلم کے مقدمہ میں مسلم کی کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ میں نے اس کتاب میں بلا تکرار ایسی احادیث ذکر کی ہیں جو محدثین کے ہاں حد اول ہیں اور جن کو امت کی طرف سے تلقی بالقبول حاصل ہوئی۔ اس لفظ میں مسلم بخاری پر تعریض کرتا ہے کہ ان کی کتاب میں تکرار ہے جس سے میں نے اپنی کتاب کو بچایا ہے۔
مولانا شبیر احمد عثمانیؒ نے بخاری کی طرف سے مسلم کی اس تعریض کا جواب یہ دیا ہے کہ بخاری مجتہد ہیں امام مسلم محض محدث ہیں۔ اور مجتہد و محض محدث کے مطمع نظر میں فرق ہوتا ہے۔ محدث کا مطمع نظر احادیث الباب کو لانا ہوتا ہے اور اس کے تمام طرق بتلانے ہوتے ہیں تاکہ مجتہد احادیث باب کی مراد کا استخراج کر سکے اور مجتہد کا مطمع نظر استنباط ہوتا ہے۔ اس لیے بعض دفعہ تکرار پر مجبور ہو جاتا ہے۔ اور وہ اس تکرار کرنے میں معذور ہوتا ہے۔

تفرد: قال الامتاذ المکرم مولانا محمد یاسین صاحب صابر مدظلہ (مؤلف هذا الكتاب) اَنَا اقُولُ لِأَجْلِ تَغْيِيرِ الْمَقْصِدِ لَمْ يَبْقَ الْتَكْرَارُ أَضْلاً۔

بہر حال مسلم، بخاری کی بہت صحت میں دوسرے درجہ میں ہے بعض نے صحیح مسلم کو صحت میں صحیح بخاری پر ترجیح دی ہے۔ مگر یہ رائے ضعیف ہے۔ اجماع امت کے خلاف ہے۔ مولانا شبیر احمد عثمانیؒ صاحب تفسیر عثمانی فرماتے ہیں کہ لکھ و نسق کے اعتبار سے اگر مسلم کو بخاری پر ترجیح دے دی جائے تو یہ بلا شک درست ہے۔

تلمیذ امام مسلم: ابراہیم بن سفیان، مسلم شریف کو روایت کرتا ہے۔ ان کو ساری کتاب کا اپنے استاذ سے سماع حاصل ہے۔ بجز ان مواضع کے (بکتاب الوصایا، کتاب النہج، کتاب الامارۃ) اسی لیے ابراہیم کا تلمیذ جب ان مواضع میں روایت کرتا ہے تو یہ تعبیر اختیار کرتا ہے اُخْبَرْنَا بِسْرَاصِهِمْ عَنْ مُسْلِمٍ اور ان کے علاوہ مواضع میں یوں تعبیر کرتا ہے۔
”اُخْبَرْنَا بِسْرَاصِهِمْ قَالَ اُخْبَرْنَا مُسْلِمًا“

سوال: جب ابراہیم کو ان مواضع کا سماع نہیں ہے تو پھر وہ باقی کتاب کی طرح ان کو کیوں روایت کرتا ہے۔

جواب: یہ ہے کہ ممکن ہے کہ مسلم نے اس کو ساری کتاب کی روایت کی اجازت دے دی ہو۔ گو بعض مواضع کا سماع فوت ہو گیا۔

صحیح مسلم کے جامع ہونے اور نہ ہونے کی بحث:

(۱) بعض کی رائے یہ ہے کہ مسلم جامع نہیں ہے صحاح ستہ میں جامع تو صرف صحیح بخاری ہے اور ترمذی جامع ہے لیکن مسلم جامع

نہیں کیونکہ جامع حدیث کی وہ کتاب ہوتی ہے کہ جس میں حدیث کی تمام اقسام (ہشت ابواب) مذکور ہوں۔ جیسے جہاد، فتن، احکام، تفسیر وغیرہ اور مسلم میں تفسیر کی احادیث نہیں ہیں اور اگر ہیں بھی تو اقل قلیل۔ نہ ہونے کے برابر ہیں۔

(۲) دوسری رائے یہ ہے کہ یہ بھی جامع ہے کیونکہ اس میں ہر نوع کی احادیث مذکور ہیں۔ تفسیر کی احادیث بھی ہیں مگر وہ اقل قلیل ہیں۔ بخاری میں تفسیر کے مادہ کا کثیر ہونے کا سبب یہ ہو گیا کہ بخاری تکرار کرتے ہیں پھر وہ تفسیر کے بارے میں مرفوع، موقوف، مقطوع سب کو ذکر کرتے ہیں اس لیے حجم بڑھ گیا۔ امام مسلم نے اپنے اوپر یہ التزام کیا ہوا ہے کہ بغیر تکرار کے صرف مرفوع کو لایا جائے گا۔ اس لیے اس میں تفسیر کا مادہ کم ہو گیا۔ اپنی اپنی شرط کی بات ہے لیکن اس سے یہ تو لازم نہیں آتا کہ یہ مسلم جامع ہونے سے نکل جائے۔ جس نے اس کو جامع ہونے سے نکالا ہے اس نے غلطی کی ہے۔ پس طے ہوا کہ مسلم جیسے صحیح ہے ایسے جامع بھی ہے۔ اور مسلم کا مسند (مرفوع) ہونا تو ظاہر ہے۔ تو جو نام بخاری کا ہے وہی مسلم کا بھی ہوا۔

کتاب احادیث کی دوسری اقسام:

- (۱) **جوامع:** اس کا مفہوم تو اقل کی تقریر سے واضح ہو گیا۔
- (۲) **سنن:** وہ کتب جن میں احکام کی احادیث علی ترتیب ابواب الفقہ ہوں۔
- (۳) **مسانید:** یہ وہ کتب حدیث ہیں جن میں ایک صحابی کی مرویات کو جمع کیا جاتا ہے پھر دوسری کی مرویات پھر تیسری کی الخ جیسے مسند احمد (اگرچہ ترتیب اور جمع مختلف ہوتی ہے)۔
- (۴) **معاجم:** جس میں شیوخ کی مرویات کو جمع کیا جاتا ہے۔ جیسے معجم طبرانی۔
- (۵) **جز:** حدیث کی وہ کتاب جس میں کسی ایک مسئلہ سے متعلق مرویات کو یکجا جمع کر دیا گیا ہو۔ خواہ کسی ایک شاخ سے ہوں یا متعدد شیوخ سے۔ جیسے جز ارفع یدین وغیرہ للبخاری۔

صحاح ستہ میں سے (۳) سنن نسائی ہے:

صحاح ستہ میں سے تیسرا درجہ سنن نسائی کا ہے۔ امام نسائی نے پہلے سنن کبریٰ لکھی ہے۔ لکھنے کے بعد اس کو امیر الرملیہ کی خدمت میں بطور ہدیہ پیش کی امیر نے پوچھا "أَكْمَلُ مَا قَبِلْتَهُ صَحِيحٌ؟ قَالَ لَا قَالَ بَلْ لَيْتَ ضَمَانُ كُلِّ مَا قَبِلْتَهُ صَحِيحًا فَلَمْ يَخْصُصِ السَّنَنَ الصَّغْرَى (اور یہ سنن نسائی سنن صغریٰ ہی ہے) مشہور تو یہی ہے کہ خود امام نسائی نے تلخیص کی ہے۔ بعض کی رائے یہ ہے کہ ابن سنی نے تلخیص کی ہے یہ امام نسائی کا تلخیص ہے۔

فائدہ: (کتاب (عَمَلُ الْيَوْمِ وَاللَّيْلَةِ) مصنفہ ابن سنی بہت مفید ہے۔)

اب حاصل کلام یہ ہوا کہ تلخیص کون ہے؟ شاہ صاحب نے دونوں قولوں میں یوں تطبیق دی ہے کہ تلخیص تو ابن سنی نے کی ہے لیکن اپنے استاذ کے ایماء سے کی ہے۔ اب دونوں طرح کہنا صحیح ہے۔

الحاصل: سنن نسائی کی احادیث بھی سب کی سب صحیح ہیں شاہ صاحب تو ان کو بھی صحیحین کا درجہ دیتے ہیں مگر حافظ ابن

حجرت تھیکہ کرتے ہیں۔

صحیح بخاری کی طرح اس میں بھی تراجم و ابواب ہیں بعض تراجم تو بالکل ایسے معلوم ہوتے ہیں جیسے بخاری کے تراجم ہیں کہ بخاری آگے کھلی ہوئی رکھی ہے اور اس سے نقل کر رہے ہیں۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ تواریخ ہو۔ مگر شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ تواریخ مستبعد ہے (تواریخ یہ ہے کہ جو بات امام بخاری کے ذہن میں آئی وہی بات بعینہ امام ہنسائی کے ذہن میں آئی)۔

صحاح ستہ میں سے (۴) سنن ابی داؤد ہے:

صحاح ستہ میں چوتھا درجہ سنن ابی داؤد دہلیمان بن اصف کا ہے۔ علامہ خطابی اس کے متعلق فرماتے ہیں۔ لَمْ يُصَنَّفْ بِمِثْلِهِ۔

اور ایک دوسری جگہ فرماتے ہیں اَحْسَنُ وَضْعًا وَ اَكْثَرُ لَفْظًا مِنَ الصَّحِيحَيْنِ، ابن عربی کہتے ہیں جس کے پاس سنن ابی داؤد اور قرآن دونوں دین میں اس کو کسی اور کتاب کی ضرورت نہیں ہے۔

امام غزالی فرماتے ہیں کہ یہ کتاب مجتہد کیلئے کفایت کر جاتی ہے۔

ابو داؤد اپنی سنن میں احادیث پر کلام کرتے ہیں جس نوع کی حدیث ہو اس کو ظاہر کرتے ہیں کسی میں کوئی ضعف ہو تو اس کو بیان کرتے ہیں۔ بعض احادیث پر سکوت بھی فرماتے ہیں۔ تو ایسی احادیث جن پر سکوت کیا ہوا ان کے بارے میں اختلاف ہے بعض کے نزدیک حتمی صحیح ہیں اور بعض کے نزدیک حتمی حسن ہیں اور بعض کے نزدیک ان میں تردد ہوتا ہے کہ صحیح ہیں یا حسن۔ بہر حال ایسی احادیث حجت ہوتی ہیں احکام میں ان کے ساتھ استدلال صحیح ہوتا ہے۔ لیکن یہ بھی ایک قاعدہ اکثر یہ ہے کہ یہ نہیں ہے۔ کیونکہ بعض اوقات سکوت کیا ہے لیکن وہ حدیث بالکل حجت نہیں۔

نسخ ابی داؤد:-

صحیح بخاری کی طرح اس کے بھی متعدد نسخے ہیں۔ ان میں سے چار یہ ہیں۔

(۱) ابن واسق کا نسخہ: یہ سب نسخوں سے زیادہ ناقص نسخہ ہے۔ کچھ ابواب کا سرے سے اس میں ذکر ہی نہیں۔

(۲) ابن عربی کا نسخہ: جس کا نام ابو سعید احمد بن محمد ہے۔

(۳) ابولوی کا نسخہ: جس کا نام ابوعلی محمد بن احمد ہے۔ ابولوی اس کی نسبت ہے کیونکہ ان کو تجارت کرتا تھا۔

(۴) ابویحییٰ اسحاق بن موسیٰ کا نسخہ ہے۔ اب اس وقت دنیا میں مرقا بن میں سے ابولوی کا نسخہ ہے کیونکہ یہ نسخہ بہت دوسروں کے کامل و مکمل ہے۔ اس کے اور نسائی کے درجات میں۔ وجود ہی ہے جو حاصل میں گذر چکی کہ یہ روایت میں سے پہلی تین قسموں سے روایت بالاستیعاب لیتے ہیں اور قسم رابع سے صرف کسی ضرورت پڑنے پر نزول کر لیتے ہیں۔

صحاح ستہ میں سے (۵) سنن ترمذی ہے:

صحاح ستہ میں سے پانچویں نمبر کی کتاب ہماری یہ سنن ترمذی ہے اس پر تفصیلی کلام آگے چل کر کرونگا۔ امام ترمذی روایت

کی اقسام میں سے چوتھی قسم سے بھی احتیاط کرتے ہیں۔ اس لیے اس کے مرتبہ میں انوطا ملا گیا۔

صحاح ستہ میں سے (۶) سنن ابن ماجہ ہے :

چھٹے نمبر کی کتاب سنن محمد بن ماجہ ہے۔ یہ روات کی پانچویں قسم کی طرف بھی نزول کرتے ہیں اس لیے ان کی کتاب اس مرتبے میں ہوگئی۔ اسی سے یہ مشہور ہو گیا ہے کہ جو حدیث ایسی ہو کہ ابن ماجہ اس میں متفرد ہوں اور وہ حدیث دوسری صحاح میں نہ ہو۔ تو وہ ضعیف ہوتی ہے۔ علامہ شبیر احمد عثمانی صاحب "فرماتے ہیں کہ یہ قاعدہ بھی اکثر یہ ہے کہ یہ نہیں ہے ورنہ ابن ماجہ کے بعض تفردات ایسے بھی ہیں جو ضعیف نہیں ہیں۔

صحاح ستہ میں سے آخری چار کو کتب اربعہ و سنن اربعہ بھی کہا جاتا ہے۔ جب کہا جائے کہ فلان حدیث کو اصحاب سنن نے روایت کیا ہے یا فلان حدیث سنن اربعہ میں ہے اس سے مراد یہی چار ہوتی ہیں۔

اشکال : اس مقام پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ ان چھ (۶) کتابوں میں صحیح تو صرف دو (۲) ہیں باقی اربعہ میں تو ہر طرحت کی احادیث ہیں حتیٰ کہ ضعیف بھی ہیں تو پھر ان سب کو صحاح کیسے کہہ دیا جاتا ہے؟

جواب : اس کا یہ ہے کہ ان سب پر صحاح کا اطلاق تغلیبی ہے، جیسے والدین، قرین وغیرہ۔

ملحقات صحاح ستہ :

ان میں سے ایک موطا امام مالک ہے، امام مالک سے لوگوں نے سوال کیا کہ تم نے اپنی اس کتاب کا یہ نام کیوں رکھا ہے تو امام مالک نے جواب میں کہا کہ غَرَضُهُ عَلَى سَبْعِينَ غُلَمَاءَ فَكُلُّ وَاطَّابِي (وَالْفَقِي) عَلَى هَذَا۔ (اس کو موطا اس لیے بولتے ہیں کہ اس پر علماء کا توافق حاصل ہو گیا) یہ اس کتاب کی وجہ تسمیہ ہوئی۔

یا تو موطا سے ہے جس کا معنی کسی چیز کو آسان بنانے کے ہے تو امام مالک نے بھی اس کو لوگوں کیلئے آسان بنا دیا۔ وَاَطْنَهُ لِلنَّاسِ اُمِّي سَهْلَةً۔ کوئی (غالباً ابن سیرین) فرماتے ہیں کہ میں نے حضور ﷺ کو خواب میں دیکھا تو میں نے جناب سے عرض کیا کہ مجھے کوئی چیز دیں جو میں لوگوں تک پہنچاؤں؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا اَعْطَيْنَا مَا لَنَا كُنْزًا وَاَخْضَلْنَا مِنْهُ۔ (اور وہ کنزان کی یہی کتاب ہے) امام مالک کے زمانہ میں حجاز، زہری اور ان کے متعدد معاصرین نے تصنیفات کیں لیکن کوئی بھی باقی نہ رہی۔

درجہ موطا امام مالک :

اس کا درجہ صحیح بخاری سے مخط ہے۔ وجہ اس کی یہ ہوئی ہے کہ اس میں مرفوع احادیث کے علاوہ آثار بھی کثرت سے ہیں، مراسیل بھی ہیں اور بلاغیات بھی ہیں اس لیے مرتبہ اس کا مخط ہو گیا۔

سوال : آثار صحیح بخاری میں بھی ہیں۔

جواب: بخاری اور کوجت بنا کر نہیں لاتے بلکہ ان کا مقصد ان اشارے سے محض تقویت ہوتی ہے۔ بخلاف مالک کے کہ یہ ان کو جت بنا کر لاتے ہیں اس لیے فرق نمایا ہے۔

..... حضرت شاہ صاحبؒ کی رائے یہ ہے کہ اس بحث میں نہیں پڑنا چاہیے کہ ان میں سے فائق کون ہے اور ملحق کون ہے؟ بلکہ دونوں کا درجہ مساوی ہے۔ اور بخاری بمنزل کل کے اور مؤطا بمنزل جز کے ہے۔ اس لیے کہ مؤطا کی تمام مرفوع روایتیں امام بخاریؒ نے اپنی صحیح میں سمودی ہیں اور مراسیل و بلاغیات کو چھوڑ دیا ہے۔

شاہ ولی اللہؒ نے جو مصنفی شرح مؤطا میں کلام کی ہے اس سے بھی شاہ صاحبؒ کی رائے کو تقویت ملتی ہے وہ یہ ہے کہ مؤطا احادیث کی کتابوں میں بمنزل اصل و متن کے ہے اور باقی کتب بمنزل اس کی شرح کے ہیں۔ اس لیے کہ باقی محدثین نے مؤطا کے مراسیل کو مستند اور بلاغیات کو مرفوع بنا دیا۔ واللہ اعلم

رموز صحاح ستہ:

ان کتابوں کیلئے بعض حروف رحر کے طور پر مقرر کیے گئے ہیں جن کا جاننا بھی فائدہ سے خالی نہیں۔ بخاری کیلئے ”خ“ رحر مقرر کی گئی ہے صحیح مسلم کیلئے ”م“ ابوداؤد کیلئے ”د“ ترمذی کیلئے ”ت“ سنن نسائی کیلئے ”س“ اور مؤطا امام مالک کیلئے ”ط“ سنن ابن ماجہ کیلئے ”ج“ اور بخاری و مسلم دونوں کے لیے ”ق“ انہی مُتَّفِقٌ عَلَیْہِ اور سنن ابن ماجہ کیلئے ”ع“ مقرر کیا گیا ہے۔
الحمد یث الحسن:

اب تک کلام حدیث صحیح کے بارے میں تھی اور اب حدیث حسن کے بارے میں ہوگی۔ حدیث حسن کی ایک تعریف تو مشہور ہے کہ جس میں صحیح حدیث کی صفات پائی جائیں صرف راوی کا ضبط ناقص ہو تو یہ حدیث حسن کہلاتی ہے۔ مگر امام ترمذی نے حسن کی یہ تعریف کی ہے۔ جس کا راوی مقیم بالکذب والوضع نہ ہو اور وہ شاذ بھی نہ ہو۔ اور بُرُو وای بطور قبیح ہو یعنی کئی طرق سے وہ مروی ہو۔

سوال: سوال اس پر یہ کیا جاتا ہے کہ یہ تو بعینہ صحیح بن گئی۔

جواب: ان میں اتحاد نہیں اس لیے کہ حسن میں تعدد طرق شرط ہے جبکہ صحیح میں یہ شرط نہیں ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ ترمذی اپنی جامع میں بعض دفعہ ایسی حدیث کو بھی حسن کہہ دیتے ہیں جو قدرہوتی ہے اس کے طرق میں تعدد نہیں ہوتا۔ اس لیے اس کا حل وہی ہے جو مولانا شبیر احمد عثمانیؒ نے بتلایا کہ ترمذی کا مقصد یہ ہے کہ وہ امور جو صحیح صحیح میں شرط ہیں بعینہ وہی حسن میں بھی شرط ہوتے ہیں۔ دونوں میں فرق ان صفات کے کمال و عدم کمال کے اعتبار سے ہے اگر یہ صفات کامل ہوں تو یہ صحیح بن جاتی ہے۔ ورنہ حسن۔ مقصد ترمذی کا یہی ہے گواہوں نے اپنے اس مقصد کی کہیں تصریح نہیں کی ہے۔

اس لیے علماء نے کہا ہے کہ اگر صحیح میں انحراف آ جائے تو وہ حسن لذاتہ بن جاتی ہے۔ اگر تقیم وضعیف میں ارتقاع آ جائے تو وہ حسن بغیرہ بن جاتی ہے۔ حقد من کے نزدیک یہ حسن کوئی الگ قسم نہیں تھی بلکہ حسن کی دو صورتیں تھیں ایک صحیح میں درج تھی

اس کو صحیح سے نکال کر الگ قسم بنادیا اور ایک ضعیف میں داخل تھی اس کو ضعیف سے نکال کر حسن وغیرہ بنادیا۔
اشکال مشہور: وہ یہ ہے کہ بعض دفعہ ترمذی ایک ہی حدیث کو حسن صحیح کہہ دیتے ہیں بظاہر ان دونوں کو جمع کرنے میں تضاد معلوم ہوتا ہے۔

جوابات: جواب (۱): یہ ہے کہ جہاں ترمذی ان دونوں کو جمع کرتے ہیں وہاں حسن سے مراد حسن لغتہ اور صحیح سے مراد صحیح لغتہ ہوتی ہے۔ اور یہ دونوں جمع ہو سکتی ہیں۔

جواب (۲): یہ ہے کہ جہاں ان دونوں کو جمع کرتے ہیں وہاں ان کی مراد صحیح سے صحیح اصطلاحی ہوتی ہے اور حسن سے حسن لغوی ہوتی ہے۔ اور یہ بات تضاد کا باعث نہیں۔

جواب (۳): ایسی حدیث کے رواۃ کی صفات کے بارے میں تردد ہوتا ہے کمال اور نقص کا حتمی فیصلہ کرنے سے محدثین عاجز ہوتے ہیں تو اس تردد کو ظاہر کرنے کیلئے ان دونوں لفظوں کو جمع کر دیتے ہیں۔ اس میں آو کا لفظ مکذوف ہوتا ہے۔

جواب (۴): یہ ہے کہ یہ وہاں کہتے ہیں جہاں حدیث کی سندیں دو (۲) ہوتی ہیں ایک سند کے اعتبار سے وہ صحیح ہوتی ہے اور دوسری سند کے اعتبار سے حسن ہوتی ہے۔

تقریر مولانا عثمانی:

اس مشکل کو حل کرنے کیلئے ان کی تقریر کا حاصل یہ ہے کہ ایک حسن معطل ہے اور ایک حسن بالمعنی الاعم ہے کہ جس کا راوی منہم بالکذب والوضع وناق علی اسباب القذح نہ ہو اور وہ شاذ نہ ہو۔ جہاں حسن کو صحیح کے ساتھ جمع کرتے ہیں وہاں بھی حسن بالمعنی الاعم مراد ہوتی ہے۔ اور اس کے ساتھ صحیح جمع ہو سکتی ہے اس لیے کہ صحت کی صفات کامل ہوں تو صحیح اور اگر ناقص ہوں تو حسن اصطلاحی ہے تو یہ دونوں حسن بالمعنی الاعم کی قسمیں ہیں اور حسن بالمعنی الاعم مقسم ہے اور مقسم اپنی قسم کے ساتھ جمع ہو سکتا ہے۔ یہ بالکل ایسے ہے جیسے تصور کا اطلاق تصدیق بانضمام الحکم پر ہوتا ہے (جو کہ اس کی ایک قسم ہے) منطقیوں کا تصور مطلق کا تصور سازج پر اطلاق کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ کبھی مقسم کی احد القسمین میں شہرت ہو جاتی ہے یہ بتلانے کیلئے کہ اس میں قید زائد کا اعتبار نہیں ہے اس لیے حسن بالمعنی الاعم جو مقسم تھا اس میں مشہور ہونے کی بجائے اس لفظ کی شہرت حسن اصطلاحی میں ہو گئی یہ بتلانے کیلئے کہ جو کمال صحیح میں قید ہے وہ کمال اس (حسن اصطلاحی) میں قید نہیں ہے۔

الحاصل: حدیث حسن بھی باوجود اس کے کہ مرتبے میں صحیح حدیث سے مخط ہوتی ہے صحیح کی طرح احکام میں حجت ہے۔ جیسے صحیح حدیث حجت ہوتی ہے اسی طرح حسن حدیث بھی حجت ہوتی ہے۔

بلا سب سے زیادہ حدیث حسن کو امام ترمذی نے اپنی کتاب میں ذکر کیا ہے۔ جتنا انکا حدیث حسن کی طرف اعتناء ہے اتنا کسی اور محدث کا اس طرف نہیں ہے۔ ان کے بعد دوسرے نمبر پر ابو داؤد ہیں جنہوں نے حدیث حسن کی طرف اعتناء کیا ہے۔

الحاصل: حدیث صحیح و حسن کی شروط یہ پانچ ہیں۔

شروط صحیح وحسن:

(۱) سند متصل ہو۔ (۲) راوی میں عدالت ہو۔ (۳) راوی ذی ضبط و ذمہ و مرۃ ہو (۴) معتدل نہ ہو۔ (۵) شاذ نہ ہو۔

اب اگر ان میں کمال ہو تو صحیح اور اگر ان میں کمال نہ ہو تو حدیث حسن بن جائے گی۔

عدالت کی تفسیر:

جو عدالت صحیح وحسن میں معتبر ہے اس کی مشہور تفسیر یہ ہے کہ راوی تمام کبار کا مرتکب نہ ہو اور صفائے پر منحصر نہ ہو۔ اگر کوئی راوی مدۃ العمر میں بغیر اصرار کے صغیرہ کا ارتکاب کر لیتا ہے تو یہ (اب بھی) عدل ہے اس کی روایت معتبر ہے۔ مگر وہ صغیرہ ایسا نہ ہو جو دانت و خست پر دلالت کرتا ہو ورنہ روایت قبول نہیں ہوگی۔

خلاصہ: یہ ہے کہ یہاں عدالت میں دینی کچھ معتبر ہے جو عصیۃ الانبیاء میں معتبر ہے۔

مفہوم مرۃ:

یہ ہے کہ کوئی ایسا فعل نہ کرے جو عداۃ لوگ ناپسند سمجھتے ہوں جیسے راستہ میں بیٹاب کرنا۔ چلتے چلتے کھانا، جوتے ہاتھ میں لیکر ننگے پاؤں چلنا (بوجہ بخل کے) یہ خلاف مرۃ کام ہیں۔ یہ افعال کرنے والا غیر ذی مرۃ ہوگا۔

جب راوی میں عدالت، ضبط اور مرۃ جمع ہو جائیں تو اس کو ثقہ کہا جاتا ہے۔

اہل علم کیلئے ایک علمی الجھن:

وہ یہ ہے کہ بخاری کی بعض احادیث کے بعض رواۃ پر فسق و بدعت کا طعن ہے۔ پھر تو وہ صحیح نہ ہوئیں۔ حالانکہ بخاری میں تو صحت کا احترام کیا گیا ہے۔ اہل علم نے یہ سخت علمی الجھن و مشکل ہے۔ اس لیے کہ اگر عدالت بالسنی الحدیث کا اعتبار کرتے ہیں تو بہت ساری صحیح حدیثوں کو ترک کر دیتے ہیں۔ اور اگر عدالت کا سرے سے اعتبار نہیں کرتے تو پھر غیر صحیح بھی صحیح بن جائے گی۔

حل: اس کا حل مولانا عثمانیؒ نے یہ بتایا ہے کہ عدالت کا مفہوم بدلا جائے۔ اور وہ یہ ہے کہ تَخَوُّنُ السَّوْأَةِ بِخَيْتٍ لَا يَخْفَرُ (جرات علی الکذب) کو معصیت و گناہ کا ارتکاب کر لیتا ہو۔ اس عدالت کو صحت وحسن کا مدار قرار دیا جائے تو سابقہ مشکل سے خلاصی حاصل ہو جائے گی۔ اور ایسے بے شمار لوگ مل جائیں گے کہ وہ گناہ گار تو ہوتے ہیں لیکن کذب پر جرات نہیں کرتے۔

باقی بدعت والے الزام کا جواب دیتے ہوئے مولانا عثمانیؒ فرماتے ہیں کہ صحیح بھی یہی ہے کہ اس بدعتی کی روایت مردود ہوتی ہے جو اس روایت کے ذریعے اپنی بدعت کو ترویج دینا چاہتا ہو اور اس بدعت کی طرف داعی ہو اور اگر ایسا نہ ہو تو اس کی روایت معتبر ہوتی ہے۔

قول فیصل: اس بارے میں یہ ہے کہ جس بدعتی کی روایت کو مؤخذ اق لیتے ہوں تو وہ مقبول ہے اور جس کی روایت کو رد کرتے ہوں وہ مردود ہے۔ واللہ اعلم۔

الحديث الضعیف:

وہ ہے جس کے اندر حدیث صحیح و حسن میں ملحوظ شرائک ٹھکراؤ یا بغضا نہ پائی جائیں، حدیث ضعیف بالاجماع حجت نہیں ہے۔ (خیال شریف میں آئی بات) (حضرت الشیخ کا تکیہ کلام)

اشکال: جب حدیث ضعیف حجت نہیں ہے تو پھر محدثین نے اپنی حدیث کی کتابوں میں ان کو کیوں درج اور جمع کیا ہے؟ انہوں نے ایسا کر کے دین کی کوئی خدمت کی ہے؟ بلکہ اسلام کے اندر جب بھی کوئی گمراہی پیدا ہوتی ہے اس کا خشاہ ضعیف احادیث ہی ہیں۔

جواب: اس کا جواب مولانا عثمانیؒ یہ دیتے ہیں کہ ایسے محدثین کا مقصد یہ ہوا ہے کہ ایسی احادیث کو شواہد، متابعات، مؤیدات بنا کر پیش کیا جائے۔ فضائل، ترغیب و ترہیب میں انکو ذکر کیا جائے۔ مولانا عثمانیؒ کا ان محدثین کی طرف سے یہ انتہائی دفاع ہے۔ اس طرح یہ محدثین بھی عند اللہ ماجور ہیں اور یہ بھی دین کی ایک بڑی خدمت ہے۔ پھر بھی ان کے لیے احتیاط یہی تھی کہ یہ ان احادیث کا ضعف بیان کرتے۔ حدیث ضعیف کی فضائل اعمال میں سننے کیلئے یہ ممنوع نہیں ہیں۔

(۱) وہ ضعیف حدیث ضعیف شدید کا شکار نہ ہو۔ یعنی اس کا ضعف عدم عدالت کی وجہ سے ہو، عدم ضبط کی وجہ سے نہ ہو۔

(۲) وہ کسی قاعدہ کلی کے تحت درج ہوتی ہو۔ کسی قاعدہ کلی کے مخالف نہ ہو۔

(۳) عامل کو یعنی اس پر عمل کرنے والے کو اس کی قطعیت کا اعتقاد نہ ہو۔ (واللہ اعلم)

سوال: بعض دفعہ کہنے والے یہ کہہ دیتے ہیں کہ فلاں امام ضعیف حدیث کو قیاس پر ترجیح دیتے ہیں مثلاً ابو حنیفہؒ کی مدح میں بھی یہ کہہ دیا جاتا ہے حالانکہ یہ بظاہر صحیح نہیں معلوم ہوتا کیونکہ حدیث ضعیف تو حجت نہیں ہے اور قیاس حجت ہے پھر حدیث ضعیف کو بمقابلہ قیاس ترجیح دینے کا کیا معنی؟

جواب: یہ قول اس تاویل کے ساتھ موصول ہوتا ہے کہ کہنے والے کا مقصد اس سے اس حدیث ضعیف سے حدیث حسن لغیرہ مراد ہوتی ہے جس کو بعض محدثین (جیسے ترمذی) نے ضعیف میں شمار کیا ہے حالانکہ حسن لذاتہ ہو یا حسن لغیرہ دونوں ہی حجت ہوتی ہیں۔

یہ جواب پر ذکر ہوا کہ حدیث ضعیف کو شواہد اور متابعات اور فضائل میں (اس کا ضعف بیان کیے بغیر) ذکر کیا جاسکتا ہے۔ مگر اس ذکر کرنے میں مقابلاً استعمال نہیں کرنا چاہیے بلکہ مجہول کا صیغہ (روی، نقل، یقال وغیرہ) استعمال کرنا چاہیے۔

الحديث المرسل:

جس میں تابعی کہے قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بخدا۔ یعنی اپنے شیخ (صحابی) کا درمیان میں ذکر نہ کرے۔ جیسے سفیان ثوریؒ، زہریؒ یا وزاعیؒ یا ابن معینؒ میں سے کوئی یہ کہے قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بخدا۔

حدیث مرسل حجت ہے یا نہیں:

امام ابوحنیفہ، مالک، ثوری، اوزاعی کے نزدیک: مرسل حجت ہے۔

امام شافعی، امام احمد کے نزدیک: حجت نہیں۔

ابن صلاح: فرماتے ہیں کہ مرسل کی حجت کا انکار کرنے والے سب سے پہلے آدمی شافعی و احمد ہیں حضرت شیخ الحدیث سے مولانا عثمانی نے نقل کیا ہے کہ وہ فرمایا کرتے تھے کہ اس کا سبب حالات کی تبدیلی ہوا ہے۔ ان کے زمانہ میں چونکہ اہل بدعت و ہوا کی کثرت ہو گئی تھی جو کہ حقد میں کے زمانہ میں نہیں تھی اس لیے یہ حجت مرسل کے منکر ہو گئے۔

دلیل الشافعی و احمد: ان کی طرف سے عدم حجت کی دلیل یہ ذکر کی جاتی ہے کہ تابعین بعض دفعہ دوسرے تابعین سے اخذ کرتے ہیں اور تابعین میں ثقہ بھی ہیں اور غیر ثقہ بھی۔ احتمال ہوتا ہے کہ وہ متروک غیر ثقہ ہو، یا ثقہ ہو لیکن صرف تارک کے نزدیک ثقہ ہو غیر کے نزدیک ثقہ نہ ہو وغیرہ ذالک من الاحتمالات۔ و اذا جاء الاحتمال فلا استدلال۔

شواہد اور حنا بلہ پر ابن حزم کا رد:

ابن حزم حجت مرسل کے منکرین پر رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ احتمالات تو ارسال صحابی میں بھی ہیں۔ جب کوئی صحابی قال رسول اللہ ﷺ کہتا ہے تو احتمال ہوتا ہے کہ وہاں ترک نہ ہو اور یہ بھی احتمال ہوتا ہے کہ وہاں ترک ہو۔ پھر وہ جو متروک شخص ہے اس کے بارے میں احتمال ہوتا ہے کہ وہ منافق ہو یا غیر منافق ہو۔ دو صحابہؓ میں بعض لوگوں کے منافق ہونے کی دلیل:

وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى الْبِقَاقِ (الایہ)۔ پھر تو ان کو چاہیے کہ اس کی حجت کا بھی انکار کریں حالانکہ وہ اس کی حجت کے قائل ہیں فلا جواب لہم۔

حق بات: پس حق بات یہ ہے کہ جب ثقہ تابعی ارسال کرتا ہے (کیونکہ کلام ثقہ کے بارے میں ہے غیر ثقہ سے بحث نہیں ہے) تو اس سے انکار نہیں کہ اس میں احتمالات ہیں لیکن پھر بھی ثقاہت کا غلبہ ظن حاصل ہو جاتا ہے اور قلب میں اطمینان آ جاتا ہے۔ پس دین میں اسی کو حاصل کرنے کی ضرورت ہے کہ اطمینان قلب و غلبہ ظن حاصل ہو جائے۔ ہمارا شیخ یا شیخ الشیخ کوئی بات کہتا ہے تو ہمیں اس کے صدق کا اطمینان قلب و غلبہ ظن حاصل ہوتا ہے تو اگر ثوری، زہری وغیرہ نے ارسال کر لیا تو کیا ہمیں ان کے ارسال پر غلبہ ظن حاصل نہیں ہوگا۔ یقیناً حاصل ہوگا۔

ہاں احتمال ہے کہ کوہ ہونے کی وجہ سے قطعیت و یقین (مرسل تابعی سے) حاصل نہیں ہوگا۔ مگر اس کا قطعیت و یقین کا عدم حصول مضرب نہیں کیونکہ ہم دین میں قطعیت و یقین کے حاصل کرنے کے مکلف نہیں۔ واللہ اعلم بالصواب۔

الحديث الشاذ واقسامه:

شاذ کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) مقبول (۲) مردود۔

شاذ مقبول: اس کا مقبوم یہ ہوتا ہے کہ ایک ثقہ راوی ایسے شیخ سے اپنی روایت کرنے میں متفرد ہو کہ دوسرے ثقہ اصحاب اس روایت سے سکت ہوں۔ نہ اسکی نفی کرتے ہوں اور نہ اثبات کرتے ہوں۔ یہ مقبول بھی ہوتی ہے اور حجت بھی ہوتی ہے۔ مسلم شریف میں متعدد مقامات پر یہ موجود ہے۔

شاذ مردود: ایک ثقہ راوی اپنے شیخ سے روایت کرنے میں دوسرے ثقہ اصحاب کی مخالفت کرتا ہو۔ یہ کچھ روایت کرتا ہو اور دوسرے اصحاب کچھ روایت کرتے ہوں۔ تو اس کی روایت شاذ کہلاتی ہے۔ ایسی صورت میں یہ حجت نہیں ہوتی بلکہ مردود ہوتی ہے۔ کبھی کبھی شاذ پر متفکر کا اطلاقی بھی کر دیا جاتا ہے جیسے ابو داؤد نے نزاع الحاکم والی حدیث کو متفکر کہا ہے وہاں پر ان کی مراد متفکر سے شاذ ہے۔ اسی طرح ابن عباس کی جو ایک حدیث مشہور ہے ترتیب ارض والی کہ سات ارض ہیں ہر ارض میں ایک نیا آدم ہے ہر ارض میں ہماری ارض کی طرح بھٹی ہے۔ اس کو بھی محدثین متفکر کہہ دیتے ہیں حالانکہ یہ شاذ ہے۔

حدیث منقطع، معضل، معلق کا بیان:

منقطع: جس کی سند میں راوی کا سقوط ہو عام ازیں کہ ابتداء سے ہو یا درمیان سے ہو یا اخیر سے ہو۔ مگر ایک سے زائد نہ ہو، اگر سقوط مسلسل دو (۲) یا دو (۲) سے زائد کا ہو گیا ہو تو اس کو معضل کہتے ہیں۔

معلق: جس میں مبادی سند سے ایک راوی کا سقوط ہو یا دو (۲) یا دو (۲) سے زائد ساقط ہوں۔ بعض دفعہ پوری سند بھی حذف کر دی جاتی ہے یہ بھی تعلیق کی ایک صورت ہوتی ہے۔

حدیث معنعن اور اس کے مقبول ہونے، نہ ہونے کی بحث:

جس حدیث کی سند میں عن فلان، عن فلان کے لفظ آجائیں اس کو معنعن کہتے ہیں۔

حدیث معنعن تین حال سے خالی نہیں ہوتی۔ یا تو راوی اور مروی عنہ کے لقاء کا علم ہو گا یا عدم لقاء کا علم ہو گا یا ان میں سے کسی کا بھی علم نہیں ہو گا۔ یہ تین صورتیں ہوں گی۔ پہلی صورت میں یہ حدیث بالا جماع حجت ہوتی ہے دوسری صورت میں بالا جماع حجت نہیں ہوتی اور تیسری صورت میں بخاری و مسلم کا اختلاف ہے۔ بخاری فرماتے ہیں کہ توقف کیا جائے گا حتیٰ کہ لقاء وعدم لقاء کا علم ہو جائے و لومرۃ او مرتین۔

امام مسلم فرماتے ہیں کہ اس کو قبول کیا جائے گا بشرطیکہ راوی و مروی عنہ دونوں معاصر ہوں اور ان دونوں میں بعد المشرقین بھی نہ ہو۔ صرف امکان لقاء ہو۔ پس اس کو قبول کرنے کیلئے اتنا ہی کافی ہے۔ ثبوت لقاء شرط نہیں۔

دلیل امام بخاری: امام بخاری نے اس پر یہ دلیل قائم کی ہے کہ سندوں میں حذف ہوتا رہتا ہے۔ تو اس معنعن (جو متنازع فیہ ہے) میں بھی حذف کا امکان ہے۔ ہو سکتا ہے راوی و مروی عنہ میں کوئی واسطہ ہو جس کو حذف کر دیا گیا ہے تو سند منقطع ہونے کی صورت میں اس کو کیسے حجت مان لیا جائے۔

ردّ المسلم علی البخاری: امام مسلم نے اس پر یہ رد کیا ہے کہ یہ امکان اس معنعن میں بھی پایا جاتا ہے جس میں

ثبوت لقا ہے۔ پھر تو آپ کو وہ منع عن بھی قبول نہیں کرنی چاہیے۔ کوئی ممکن بھی قبول مت کرو۔ اس لیے جہاں راوی مروی حد کا ثبوت لقا ہو گیا ہے اور وہاں فعلیۃ الار سال ہوا ہے تو وہاں امکان ارسال بطریق اولیٰ ہے مثلاً: **هشام عن عروة عن عائشة عن النبي** میں ثبوت لقا ہے شریکی ہشام عروۃ سے جس طرح باواسطہ روایت کرتا ہے اسی طرح باواسطہ بھی روایت کرتا ہے۔ اور اس واسطہ کو حذف بھی کرتا ہے جیسا کہ بھی اس کو کرتی کرتا ہے۔ واسطہ کو ترک کرنا نہ کرنا اس کا مدار طبیعت کے انبساط و انقباض پر ہوتا ہے جب انبساط ہو تو واسطہ ترک کر دینا درست حذف کر دینا تو جب عروۃ سے فعلیۃ الار سال ہو چکی ہے تو وہاں امکان ارسال بطریق اولیٰ مذکور ہے۔ اسی طرح عن عائشة عن عروة عن النبي کو بھی سمجھنا چاہیے۔

الحاصل: امکان تو دونوں میں برابر رہے گا موجود ہے۔ امکان امکان میں فرق ہے تو آیا یہ امام بخاری نے امام بخاری پر رد کر دیا۔ شراب حضرت نے بخاری کی جانب سے اس رد کے کئی جوابات دیئے ہیں۔ وہ مسابہی ہیں۔

جواب محقق نووی من جانب البخاری: امام نووی امام بخاری کی جانب سے سلم کے رد کا یہ جواب دیتے ہیں کہ یہ تشبیہ ہے کہ ہمیں ان دو راوی مروی عروۃ میں (جن میں لقا کا ثبوت نہیں) ارسال کا امکان ہے اسی طرح جن میں لقا کا ثبوت ہو ان میں بھی ارسال کا امکان ہے لیکن امکان امکان میں فرق ہوتا ہے کوئی امکان قوی ہوتا ہے اور کوئی ضعیف ثبوت لقا کی صورت میں امکان ضعیف ہے اور عدم ثبوت لقا کی صورت میں امکان قوی ہے۔ اس امکان سے ارسال کا غلبہ ظن حاصل ہوتا ہے اور پہلے سے اتصال کا غلبہ ظن حاصل ہوتا ہے۔ اس لیے بخاری نے ایک کی معصن کو لے لیا اور ایک کی معصن کو موقوف قرار دیا۔

مگر یہ جواب چند جہ سے مخدوش ہے۔

(۱) اثر یہ فرق (امکان امکان کا) نظراً الى نفس الامکان کیا گیا ہے تو قائل قبول نہیں کیونکہ مواضع (و جوب، انتفاع، امکان) میں تفاوت نہیں ہوتا۔ ان کے افراد مساوی ہوتے ہیں۔

(۲) اور اثر یہ فرق نظراً الى ثبوت اللقاء وعدم ثبوت اللقاء کیا گیا ہے تو یہ بھی قائل قبول نہیں اس لیے کہ یہ فرق امر خارجی کے اعتبار سے ہوا (نہ کہ نفس امکان کے اعتبار سے) اور یہ زیر بحث نہیں۔ کیونکہ مطالبہ تو نظراً الى نفس الامکان کا ہے۔

(۳) اثر ان کا یہ مقصد ہے کہ ثبوت لقا کی وجہ سے اتصال کا غلبہ ظن حاصل ہو جاتا ہے (اس لیے یہ قوی ہے) تو ہم کہتے ہیں کہ محاصرت اور امکان لقا کی صورت میں دوسری صورت میں بھی اتصال کا غلبہ ظن حاصل ہو جاتا ہے نہ وہ سے زیادہ ہوگا کہ یہ غلبہ ظن پہلے غلبہ ظن سے چھوڑ کر دہرے ہوگا تو پھر ایک (اتصال کا غلبہ ظن) کو لینا اور ایک کو چھوڑنا کیوں لینا ہے تو دونوں صورتوں کو دور نہ دونوں صورتوں کو یکجہر دو۔

جواب ابن حجر من جانب البخاری: امام بخاری کی طرف سے حافظ ابن حجر مستم کو یہ جواب دیتے ہیں کہ

چونکہ لقاء ثابت ہے اور یہ بھی طے ہے کہ راوی مدلس نہیں ہے پھر اس کے متعلق ارسال کا شبہ کرنا یہ تو اس کے متعلق مدلس کا نہیں ہے۔ اس سے تو بچنا چاہیے (کیونکہ یہ تو راوی کے بارے میں سو فطنی ہے) گویا ابن حجر نے امام مسلم پر سو فطنی کا یہ الزام قائم کیا۔

جواب من جانب المسلم: یہ دیا جاتا ہے کہ جہاں لقاء ثابت نہیں بلکہ امکان لقاء ہے اور معاشرت بھی ہے اور راوی مدلس نہیں کرتا ہے پھر اس کے متعلق وساطت کو ترک کرنے کا وہم کرنا یہ تو اس کی مدلس کرنے کا وہم ہے اور اس کے متعلق سو فطنی ہے اس سے بچو!

الحاصل: جو الزام امام مسلم کو دیا گیا تھا بعینہ بخاری بھی اسی الزام کے نیچے ہیں تو فمما هو جوابکم فهو جوابنا۔ (قائد المسلم)۔

پس امام مسلم کا اعتراض اپنے حال پر باقی ہے اور حق وہی ہے جو امام مسلم کہہ رہے ہیں کہ جب معاشرت بھی ہے اور لقاء کا امکان بھی ہے وغیرہ تو دونوں معصوم کو تسلیم کیا جائے گا ثبوت لقاء مرثیہ اور مرثیہ کی قید و شرط نہیں لگانی چاہیے۔ چنانچہ جمہور محدثین کا بھی یہی مذہب ہے جو امام مسلم کا ہے۔ گو امام بخاری کی رائے کے متعلق شرح مسلم ج ۱، باب ضحۃ الاختصاص بالحدیث المضعف کے تحت ص ۲۱ پر امام نووی نے کہا ہے کہ اس پر بھی اجماع ہے مگر اجماع کو ثابت کرنے کیلئے صرف علی بن مدینی (استاذ بخاری) کا نام لے دیا۔ آگے انہوں نے کسی اور کے نام کو ذکر نہیں کیا۔ معلوم ہوا کہ یہ کوئی اجماع نہیں بلکہ صرف انہی دو (۲) کا قول ہے۔ اور کسی کا مذہب نہیں۔ اب ان دو (۲) کا مذہب تو امام مسلم کیلئے کوئی حجت نہیں ہے۔ (بہر حال امام بخاری کی رائے کو رد ہونا چاہیے تھا۔)

سوال مشہور علی المسلم: وہ یہ ہے کہ ہر حال میں بخاری کی رائے کو رد ہونا چاہیے تھا۔ مگر امام مسلم نے اس کو رد کرنے کے لیے اپنے مقدمہ میں جو انداز اختیار کیا ہے یہ صحیح نہیں مثلاً مسلم ج ۱، باب ضحۃ الاختصاص بالحدیث المضعف ص ۲۱ پر وقد نكلم بعض متجلي الحديث کہہ کر بخاری پر رد کیا ہے۔ اور جس کا ایک معنی ہے کہ غیر کی بات کو اپنی طرف منسوب کر لے یا اس کا معنی ہے کہ جو چیز اپنے میں نہیں ہے اس کو ظاہر کر دے۔ جو معنی بھی لیا جائے اس لفظ کو بخاری پر منطبق کرنا سخت ہے اور یہ معلوم ہوتی ہے۔ اس کے بعد پھر آگے چل کر کہا کہ شروع میں میرا ارادہ یہ ہوا کہ میں اس نظریہ کی تردید نہ کروں کیونکہ یہ نظریہ میرے نزدیک اور اس نظریہ کے حامل قابل اعتبار نہیں تھے۔ مرد و زمانہ کے ساتھ ساتھ یہ نظریہ خود ختم ہو جائے گا۔ مگر میں نے عاقبت الامر پر نظر کی کہ ہو سکتا ہے کہ کسی وقت اس نظریہ کے حامل کو مقتدا بیت حاصل ہو جائے اور بوجہ فریاد عقیدت لوگ اس نظریہ کو اپنائیں اس لیے میں نے اس باطل نظریہ کی تردید کرنا مناسب سمجھا اگرچہ اس تردید کرنے سے بھی اس باطل نظریہ کی تشہیر ہو جائے گی کہ جن کو اس رائے کا علم نہیں ان کو بھی اس کا علم ہو جائے گا۔ یہ ہے امام مسلم کی اس کلام کا حاصل جو انہوں نے مقدمہ میں بخاری کے متعلق کی ہے۔ جس کی رو سے امام مسلم پر گستاخی اور امام بخاری کی بے ادبی کا الزام عائد ہو جاتا ہے۔ مگر اس کی قباحیت اس سے اور شدید ہو جاتی ہے کہ مسلم، بخاری کا تلمیذ ہے۔ دارقطنی نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ لولا البخاری لفسد الخاء المسلم ولا ذاع اس لیے اب ناظرین کیسے ضروری ہے کہ امام مسلم کی طرف سے معذرت کریں تاکہ مسلم سے بے ادبی کا الزام دور کیا جاسکے۔

جوابات اور معذرة من جانب المسلم: امام مسلم کی طرف سے اس شدت کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں۔

جواب (۱): امام مسلم نے مسلم کا مقدمہ (معروفہ) امام بخاری کی رائے کو رد کرتا تلمذ کے بعد ہوا ہے تو پھر امام مسلم میں ایسی شدت حمیہ روٹی البخاری پہلے ہو چکا تھا۔

جواب (۲): یہ ہے کہ اگر بالفرض امام بخاری کی رائے کو رد کرتا تلمذ کے بعد ہوا ہے تو پھر امام مسلم میں ایسی شدت حمیہ دینی کی وجہ سے آئی ہے۔ دین کی حفاظت کے جذبہ نے یہ شدت پیدا کر دی ہے۔ انہوں نے جب یہ دیکھا کہ بخاری کے نظریہ کو قبول کرنے سے معصنات کا ایک کثیر مجموعہ ناقابل اعتبار ہو جاتا ہے حالانکہ بہت سے دین کے مسائل ان سے ماخوذ ہیں تو ان میں جوش پیدا ہوا اور بخاری پر سخت رد کیا۔ انکار پر رد ہوائے نفس کی وجہ سے نہیں تھا اس لیے یہ رویہ قابل ملامت نہیں ہے۔ (واللہ اعلم)۔

حدیث مدلس:

مدلس اس حدیث کو کہتے ہیں جس میں مدلس ہو جائے، مدلس کی صورتیں و اقسام مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) تدلیس الاسناد: اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ راوی سند میں اپنے استاذ شیخ کی وساطت کو حذف کر دے اور استاذ الاستاذ سے اس طرح روایت کرے جس سے ان سے سماع کا وہم پیدا ہو جیسے یوں کہے عَنْ فُلَانٍ، قَالَ فُلَانٌ، إِنَّ فُلَانًا قَالُوا ایسا کوئی لفظ نہ ذکر کرے جس سے سماع کی تصریح ہوتی ہو جیسے حدیثاً، اخیراً یہ مدلس تب بنے گی جبکہ اس میں اور مروی عنہ میں معاشرت ہو اور سماع نہ ہو۔ یا صرف لقاء ہو معاشرت نہ ہو یا لقاء ہو سماع نہ ہو یا لقاء و سماع ہو لیکن اس خاص حدیث کا سماع نہ ہو۔ اور اگر ان دونوں میں سرے سے معاشرت ہی نہ ہو بلکہ بَعْدَ الْخُشْرِ قَلْبٍ وَ الزَّمَانِ ہو تو وہ مدلس نہیں بلکہ اس کو ارسال کہا جاتا ہے۔ اس قسم کی مدلس حدیث و سند مردود ہوتی ہے۔ اِلا یہ کہ کہیں اس کے سماع کی تصریح مل جائے تو پھر اس کو قبول کر لیا جاتا ہے۔

سوال: اس قسم کی مدلس کی مثالیں صحیحین میں کثرت سے ہیں مثلاً قتادہ، زہری اور ان جیسے اکابرین سے اس قسم کی مدلس ہوئی ہے؟

جواب: یہ ہے کہ صحیحین کے مصنفین (بخاری و مسلم) دونوں کے متعلق ہمارے حسن ظن کا تقاضا یہ ہے کہ ان کے ہاں ایسی مدلس کسی نہ کسی وجہ سے محمول علی السماع ہوتی ہے اگرچہ وہ وجہ ہمارے علم میں نہیں ہوتی۔

(۲) تدلیس تسویہ: اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ دو ثقہ راویوں میں ایک غیر ثقہ راوی ہوتا ہے مدلس کرنے والا اس کو حذف کر دیتا ہے اور سند کو ایسے بنا دیتا ہے جیسا کہ سند میں سب ثقہ ہیں۔ سب سے بدترین قسم مدلس کی یہی مدلس تسویہ ہے۔ وہو لایجوز ابدأً۔ بقیہ بن ولید نامی شخص اس قسم کی مدلس کرنے میں بہت ماہر تھا۔

(۳) تدلیس الشیوخ: اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ راوی سند میں اپنے شیخ کو ذکر کرتا ہے لیکن اس کا مشہور نام ذکر کرنے کی بجائے غیر مشہور نام ذکر کرتا ہے تاکہ پوری حقیقت حال واضح نہ ہو۔ اگر اس مدلس کے کرنے کی غرض اعتبار و

امتحان ہو تو پھر یہ جائز ہے ورنہ پہلے دونوں قسموں کی طرح یہ بھی ناجائز ہے۔

حدیث بدرج:

جس حدیث کے بعد متصل کوئی ایسی کلام ذکر کر دی جائے جس سے اس کے سن الحدیث ہونے کا وہم پیدا ہو تو اس کو بدرج کہا جاتا ہے۔ عموماً ادراج آخر میں ہوتا ہے لیکن کبھی اوّل میں بھی ادراج ہو جاتا ہے جیسے حدیث ابو ہریرہ میں ہے **أَسْبَغُوا الْوُضُوءَ فَإِنَّ أَيْدِيَ الْقَاسِمِ فَإِنَّ زَيْلَ لِّلْأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ**۔ اب اس میں **أَسْبَغُوا الْوُضُوءَ** یہ کلام ابی ہریرہ ہے حدیث کا حصہ نہیں ہے۔ حدیث تو صرف **زَيْلَ لِّلْأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ** ہے۔

☆ **ادراج** کی اور بھی بہت سی صورتیں ہیں۔ جو کہ مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) کبھی ایسے بھی ہوتا ہے، کہ دو متن ہیں اور دونوں کی الگ الگ سندیں ہیں ان دونوں متنوں کو ایک ہی سند سے ذکر کر دینا یہ بھی ادراج کی ایک صورت ہے۔ (۲) اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک حدیث متعدد واساتذہ سے سنی ہوتی ہے جن کا سند متن کے لفظوں میں کچھ اختلاف ہوتا ہے روایت کرنے والا اس اختلاف کو ظاہر کیے بغیر اس طرح روایت کرے کہ گویا اس میں اختلاف ہی نہیں ہے۔ عہد ایسا کرنا جرم ہے ہوا و نسیا نا ایسا ہو جائے تو کوئی حرج نہیں۔

ناسخ و منسوخ:

جو حدیث کسی حکم شرعی کے رفع پر دلالت کرے تو اس کو ناسخ کہتے ہیں اور جس حدیث کا حکم شرعی رفع ہوا ہے اس کو منسوخ کہتے ہیں۔

نسخ جاننے کی وجوہات ذکر کی جا رہی ہیں: (۱) کبھی نسخ کا علم نفس سے ہوتا ہے۔ جیسے

نَهْنِئُكُمْ عَنْ زِيَادَةِ الْقُبُورِ فَرَّوْزُهَا (الحدیث)

(۲) کبھی نسخ کا علم صحابی کے بتانے سے ہوتا ہے۔

(۳) کبھی نسخ کا علم تاریخ سے ہوتا ہے۔

مختلف الحدیث:

(یہ بھی ایک اصطلاح ہے) ایسی دو (۲) حدیثوں کو جو بظاہر آپس میں متضاد ہوں (مختلف الحدیث کہا جاتا ہے۔ اس اختلاف و تضاد کو ختم کرنا بوجہ ہوتا ہے۔

(۱) **جمع، تطبیق** کی کوئی ایسی تقریر کی جائے جس سے دونوں کا تضاد ختم ہو جائے۔ اور دونوں پر ہی عمل کیا جاسکے (اور یہ صورت سب سے بہتر ہوتی ہے)

(۲) **نسخ:** کہ جب اول صورت نہ ہو سکے تو پھر نسخ و منسوخ کی تقریر چلائیں گے جبکہ ان میں تقدم و تاخر تاریخ کے ذریعے معلوم ہو جائے۔ (وسیاتی بیان)

(۳) ترجیح: ان دو میں سے جو رائج ہوگی اس پر عمل کیا جائے گا۔ پھر ترجیح کی متعدد صورتیں ہوتی ہیں۔

حدیث مضطرب:

اس حدیث کو کہتے ہیں جو کئی وجوہ پر مروی ہو اور ان وجوہ میں ایسا اختلاف ہو کہ ان میں سے کسی ایک کو ترجیح دینے سے محدثین عاجز آجائیں۔

کبھی یہ اضطراب ایک راوی کی طرف سے ہوتا ہے کہ اس نے ایک وجہ پر روایت کیا پھر دوسری مرتبہ اس کی مخالف وجہ پر روایت کر دیا و کذا۔ یہ اضطراب حسن راو واحد ہے۔ اور کبھی یہ اضطراب دو راویوں سے زائد رواۃ سے ہوتا ہے، مثلاً کسی شیخ کے متعدد تلامذہ ہیں ان میں سے ایک تمیز ایک وجہ پر روایت کرتا ہے دوسرا دوسری وجہ پر روایت کرتا ہے۔ وہ کذا تو یہ اضطراب من الرواۃ ہے۔

پھر یہ اضطراب سند میں بھی ہوتا ہے اور متن میں بھی، لیکن سند میں زیادہ ہوتا ہے متن میں اقل و قلیل بلکہ نہ ہونے کے برابر۔ جب کوئی محدث کسی حدیث کے بارے میں کہے کہ یہ حدیث مضطرب ہے تو اس کی مراد سند کا اضطراب ہوتا ہے۔ اگر یہ لفظ کہے اور مراد متن کا اضطراب ہو ایسا بہت کم ہوتا ہے۔

حدیث مقلوب:

جس میں قلب ہو گیا ہو وہ حدیث مقلوب کہلاتی ہے۔ پھر اس قلب کی دو صورتیں ہوتی ہیں۔

(۱) ایک صورت تو یہ ہے کہ ایک حدیث ایک راوی سے مشہور ہوتی ہے مگر اس راوی کی بجائے اس کی جگہ کوئی دوسرا راوی ذکر کر دیا جاتا ہے تاکہ وہ حدیث غریب غیر مرغوب نہ ہونے کی بجائے غریب مرغوب فیہ ہو جائے۔

(۲) دوسری صورت قلب کی یہ ہوتی ہے کہ ایک حدیث کی ایک سند ہے اس سند کو دوسری حدیث کے ساتھ ملا دیا جائے اور اس حدیث کی سند کو اس حدیث کے ساتھ ملا دیا جائے۔ جیسے اہل بغداد نے بخاری کا امتحان لینے کیلئے اسی قسم کا قلب کیا تھا۔

قصہ یہ ہوا کہ دس (۱۰) آدمی مقرر ہوئے اور ہر ایک نے دس (۱۰) دس (۱۰) احادیثوں میں قلب کر لیا۔ جب امام بخاریؒ کے سامنے آئے اور انکی مجلس لگی تو ان میں سے ایک کھڑا ہوا اس نے ایک حدیث بمع سند سنائی بخاریؒ نے اس کے جواب میں لا ادری کہا وھکذا۔ وہ تو آئے تھے امام بخاریؒ کو رسوا کرنے کیلئے تاکہ لوگوں میں انکی شہرت ختم ہو جائے۔ لیکن بخاریؒ نے ان تمام کا بالترتیب ایسا جواب دیا کہ تمام حیران ہو گئے۔ جس پر ان جرنے بھی کہا کہ میں بخاری کے جواب پر اتنا حیران نہیں ہوں جتنا کہ انکی ترتیب پر حیران ہوں۔

حدیث مصحف:

اس حدیث کو کہا جاتا ہے جس کا لفظ (حروف و حرکات بدلنے سے) بدل گیا ہو۔ یہ تصحیف سند میں بھی ہوتی ہے۔ جیسے کسی راوی کا نام عوام بن مزاحم ہو۔ اب اس میں تصحیف کے بعد عوام بن مزاحم ہو جائے۔ اور کبھی یہ تصحیف متن میں ہوتی ہے جیسے

مَنْ صَامَ رَمَضَانَ فَاتَّبَعَهُ سِتًّا مِنْ شَوَّالٍ لَمْ يَأْكُلْ فِيهِ شَيْءٌ نَصِيْفُ كَرْدِي كَيْ سِتًّا كَوْ شَيْفًا بِنَادِيَا۔

حدیث موضوع:

وہ حدیث ہے جو کذباً حضور ﷺ کی طرف منسوب کر دی جاتی ہے۔ ایسی حدیث کو بیان کرنا حرام ہے قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَنْ حَدَّثَ عَنْيَ حَدِيثًا يُؤْمَى أَنَّهُ كَذِبٌ فَهُوَ أَخَذَ الْكَافِ بَيْنَ۔ ایک کاذب تو واضح ہو گیا کہ جس نے ابتداءً وضع کی۔ اور دوسرا کاذب بیان و روایت کرنے والا ہو گیا۔ اس پر عمل کرنا مطلقاً حرام ہے۔ اگر کوئی موضوع حدیث بیان کرتا ہے اور ساتھ ساتھ اس کا موضوع ہوتا بھی بیان کر دیتا ہے تو یہ جائز ہے جیسے محدثین نے موضوعات کو جمع کیا ہے اور اس پر مستقل کتابیں لکھی ہیں۔ وہ ایسا کرنے پر عند اللہ ماجور ہیں جیسے موضوعات کبیر و صغیر وغیرہ۔

وضع کا علم بوجہ ہوتا ہے:

- (۱) کبھی وضع کا علم واضح کے اقرار سے ہو جاتا ہے۔
- (۲) کبھی وضع کا علم موضوع حدیث کے الفاظ و معانی کی رکاکت کی وجہ سے بھی ہو جاتا ہے رَجَعُ بْنُ خُصْمٍ تَابَعِي کہتے ہیں کہ إِنَّ لِلْحَدِيثِ ضَوْأً كَضَوْءِ الشَّهَادِ وَظُلْمَةً كَظُلْمَةِ اللَّيْلِ۔
- (۳) کبھی وضع کا علم اس سے بھی ہوتا ہے کہ وہ حدیث قرآن، سنت متواترہ، اجماع قطعی و عقل سلیم کے خلاف ہوتی ہے۔ اور ایسی خلاف ہوتی ہے کہ وہ کسی تاویل کو بھی قبول نہیں کرتی۔

وضع کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں:

- (۱) کبھی تو اس طرح وضع ہوتی ہے کہ واضح اس حدیث کو اپنی طرف سے گھڑ لیتا ہے۔
 - (۲) اور کبھی وضع اس طرح ہوتی ہے کہ کسی حکیم اور کسی بزرگ سے یا اسرائیلیات میں سے کوئی چیز لے لی اور حضور ﷺ کی طرف اس کی نسبت کر دی۔
 - (۳) اور کبھی وضع کی یہ صورت ہوتی ہے کہ ایک حدیث کی ضعیف سند ہوتی ہے تو وضع کرنے والا اس ضعیف سند کو ہٹا کر اس کے ساتھ کوئی قوی سند لگا دیتا ہے تاکہ یہ حدیث رواج پا جائے۔
- الحاصل:** وضع اور کذب علی الرسول جمہور امت کے نزدیک مطلقاً حرام ہے۔ احکام میں ہو یا ترغیب و ترہیب میں ہو۔ لیکن کرامیہ اور دوسرے جہلاء و اشراف کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اگر احکام میں وضع ہو تو حرام ہے، ترغیب و ترہیب میں ہو تو جائز و حلال ہے۔ ان کی رائے یہ ہے کہ یہ کذب لہ ہے اور یہ جائز ہے۔ کذب علیہ نہیں ہے جو کہ منع ہے۔

کذب علیہ و کذب لہ میں فرق:

ایسی حدیث وضع کرنا جس میں آپ ﷺ کی ذات یا آپ ﷺ کے دین کو نقصان پہنچے تو یہ کذب علیہ ہے اور اگر کذب سے نقصان نہیں تو وہ کذب لہ ہے۔

دلیل کرامیہ: حدیث مَنْ كَذَبَ عَلَىَّ مُتَعَمِّدًا لِيُضِلَّ فَلْيَعْبُوْا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ۔ کہ جو کذب لوگوں کے گمراہ و ضلال کا باعث ہو تو حرام ہے یعنی کذب علیہ منع ہے۔

جواب (۲): علی تقدیر التسليم (کہ یہ زیادتی ثابت ہے) لِیُضِلَّ میں لام تغلیل کیلئے نہیں بلکہ صیغہ زورۃ (عاقبت) کیلئے ہے۔ اب مطلب ہوگا کہ کذب تعملاً کی عاقبت و انجام ضلال ہی ضلال ہے۔ پس ثابت ہوا کہ ہر طرح کا کذب خواہ علیہ ہو یا لا ہو تو حرام ہے۔ واضح اس کو حلال سمجھ کر کرتا ہے تو وہ کافر ہے ورنہ جمہور کے نزدیک وہ کافر نہیں ہے بلکہ فاسق فاجر ہے۔ كَمَا فِي مَنَائِرِ الْكُنَائِرِ (واللہ اعلم)

بیان جرح و تعدیل: ہم دیکھتے ہیں کہ بعض روایہ حدیث پر بعض دفعہ جرح ہوتی ہے بعض دفعہ تعدیل ہوتی ہے۔ بڑے بڑے محدثین تعدیل کے ساتھ ساتھ جرح بھی کرتے ہیں اور یہ سلسلہ علم حدیث میں جاری و ساری ہے۔

سوال: یہ تو روایہ حدیث کی غیبت ہے اور غیبت تو بنسب القرآن وَلَا تَغْتَابُ بَغْضًا حرام ہے۔ پھر یہ جرح کیوں جائز بھی گئی ہے؟

جواب: الضَّرُورَةُ تُبِيحُ الْمَحْذُورَةَ۔ بعض دفعہ ضرورت کے وقت ممنوع عمل بھی جائز ہو جاتا ہے۔ اسی اصول کے پیش نظر روایہ کی جرح بھی جائز ہو گئی ہے۔ کیونکہ شریعت و دین کی حفاظت اس کے بغیر نہیں ہو سکتی ہے۔ احادیث کے صحیح و غیر صحیح ہونے کا فیصلہ مصافحہ روایہ جانتے سے ہوتا ہے۔ اگر یہ محدثین روایہ کے اچھے، برے صفات واضح نہ کرتے تو ہمارے لیے حدیث صحیح و غیر صحیح میں فرق کرنا مشکل ہوتا۔

طبقات چارہین و معتمدین:

انکے تین طبقے ہیں۔ (۱) ایک متشددون کا ہے (۲) ایک مُتَّهِنُونَ کا ہے۔ (۳) ایک مُتَوَسِّطُونَ کا ہے۔
متشدد کی تعدیل بلا تاثر قبول ہوتی ہے۔ امام مسلم سے کسی تلمیذ نے سوال کیا کہ حدیث إِذَا تَكَبَّرَ الْإِمَامُ فَتَكْبَرُوا وَإِذَا رَضِيَ فَارْضَوْا میں إِذَا قَرَأَ الْإِمَامُ فَانصتوا کی زیادتی ثابت ہے یا غیر ثابت۔ جواب میں امام مسلم نے فرمایا کہ سلیمان مجھ سے اس کی تصحیح کی ہے۔ اس کی تصحیح کے بعد بھی کسی اور کی تصحیح کی ضرورت باقی رہ جاتی ہے؟ کیونکہ وہ تشدد تھا۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ تشدد کی تعدیل بلا تاثر قبول ہے۔ اور تشدد کی جرح کو دیکھا جائے گا اور تاثر کیا جائے گا کہ اس میں اور محدثین اس کی موافقت کرتے ہیں یا نہیں۔ اگر موافقت کرتے ہوں تو وہ جرح قبول ورنہ غیر مقبول۔ اور محدثین کی موافقت نہ کرنے کی صورت میں اب وہاں جرح و تعدیل جمع ہو جائیں گی۔ تو جمہور کا مذہب اس کے بارے میں یہ ہے کہ جب جرح و تعدیل جمع ہو جائے تو جرح کا اعتبار ہوتا ہے۔

شعبہ: اب اس پر یہ شبہ ہوا کہ اس قاعدہ کی رو سے اس تشدد کی جرح کا بھی اعتبار ہونا چاہیے؟
جواب: یہ ہے کہ اس ضابطہ میں تفصیل ہے کہ وہ جرح معتبر ہوتی ہے جو مفصل ہو۔ جو جرح مبہم ہو وہ معتبر نہیں ہوتی

بلکہ وہ ہوتی ہے۔ پھر مفصل جرح میں بھی تفصیل ہے وہ مجرد مُسَلَّمٌ فی الثَّقَاةِ عِنْدَ كَافَّةِ النَّاسِ نہ ہو۔ اگر وہ مُسَلَّمٌ عِنْدَ كَافَّةِ النَّاسِ ہو تو پھر مفصل جرح کا بھی اعتبار نہیں ہوتا۔

ورنہ تو کون ہے جو جرح سے بچا ہوا ہو (اس تفصیل کرنے کے بغیر کوئی چارہ نہیں) سبکی بن معین سے جب لوگوں نے پوچھا کہ امام ابو حنیفہؒ سے روایت کریں یا نہ کریں؟ تو قُفْلَالٌ لَا بَأْسَ بِهِ۔ پھر پوچھا کہ امام شافعیؒ سے روایت کریں یا نہ کریں؟ تو جواب میں فرمایا "هُوَ مَضْرُوكُ الْحَدِيثِ" تو دیکھو یہاں امام شافعیؒ پر جرح ہوئی لیکن امام شافعیؒ چونکہ مُسَلَّمٌ عِنْدَ كَافَّةِ النَّاسِ ہیں اس لیے شوافع یہی جواب دیں گے کہ یہ جرح معتبر نہیں۔ اسی طرح ہم ان کو یہی جواب دیں گے کہ ابو حنیفہؒ بھی مُسَلَّمٌ عِنْدَ كَافَّةِ النَّاسِ ہیں اس لیے ان پر کی ہوئی جرح بھی معتبر نہیں۔

متسہل: متسہل کا معاملہ متشدد کے برعکس ہے کہ اس متسہل کی جرح تو بلا تامل قبول ہوتی ہے البتہ اس کی تعدیل میں تامل کیا جائے گا (اوپر والی تمام تقریر وہ ہرالی جائے جو کہ تشدد میں تفصیل بیان کی ہے) ثبوت جرح و تعدیل کے لیے کوئی نصاب شرط ہے یا نہیں؟

مشہور تو یہ ہے کہ کوئی نصاب شرط نہیں۔ جرح و تعدیل من واحد بھی ہو جاتی ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ شہادہ کی طرح ان میں بھی اثبتین کا نصاب معتبر ہے۔ لیکن یہ قول مرجوح ہے۔ رائج اولیٰ ہے۔

مراتب جرح و تعدیل:

تعدیل کے کئی مراتب ہیں بعضہا فوق بعض۔

(۱) سب سے اعلیٰ مرتبہ تعدیل کا یہ ہوتا ہے کہ جس میں مبالغہ کا صیغہ استعمال کیا گیا ہو جیسے فَلَانٌ أَوْفَقَ النَّاسِ أَوْ أَصْدَقَ النَّاسِ (۲) اس کے بعد تعدیل کا وہ مرتبہ ہے جس میں تعدیل کے لفظوں کا تکرار ہو جیسے فَلَانٌ ثَبَتَ حُجَّةً، ثَبَتَ حُجَّةً، ثَبَتَ ثَبَةً وغیرہ اسی سے ملتی جلتی تعدیل ہوتی ہے جو ان لفظوں سے کی جاتی ہے۔ فَلَانٌ ثَبَتَ، أَوْ حُجَّةً أَوْ ثَبَتَ الْفَافَ کے تکرار کے بغیر۔ (۳) اس کے بعد تیسرے درجے کی تعدیل ان لفظوں سے ہوتی ہے فَلَانٌ ضَدُّوقٍ، أَوْ لَا بَأْسَ بِهِ أَوْ غَيْرُ أَوْ مَحَلَّةُ الْبُصْدَقِ أَوْ مَا مَوْزُونٌ۔

(۴) اس کے بعد چوتھے نمبر کی تعدیل ان لفظوں سے ہوتی ہے۔ فَلَانٌ شَيْخٌ، أَوْ زَوَى عَنْهُ النَّاسُ أَوْ مُقَارِبُ الْحَدِيثِ۔ (۵) پانچویں مرتبہ کی تعدیل ان لفظوں سے ہوتی ہے فَلَانٌ ضَالِحُ الْحَدِيثِ أَوْ وَسْطَ أَوْ أَرْجُو أَنْ لَا بَأْسَ بِهِ۔ جرح کے مراتب مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) سب سے بڑی جرح ان لفظوں سے ہوتی ہے یعنی جس میں مبالغہ کا صیغہ استعمال کیا گیا ہو۔ أَكْذَبَ النَّاسِ أَوْ أَفْسَقَهُمْ أَوْ كَذَابٌ، أَوْ ضَاعَ، أَوْ يَضَعُ الْحَدِيثُ، أَوْ ذَجَالٌ۔

(۲) اس کے بعد دوسرے مرتبے کی جرح ان لفظوں سے ہوتی ہے فَلَانٌ مَضْرُوكُ الْحَدِيثِ أَوْ مُتَّهَمٌ بِالْكَذِبِ أَوْ

مَنْهُمْ بِالْوَضْعِ أَوْ ذَاهِبِ الْحَدِيثِ أَوْ ذَاهِبِ أَوْ فِيهِ نَظَرٌ أَوْ سَقَطَ عَنْهُ أَوْ هَالِكٌ أَوْ تَرَكَوهُ أَوْ غَيْرُ لَفْظٍ۔
(۳) تیسرے درجے کی جرح ان الفاظ سے ہوتی ہے۔ فَلَانٌ رَذُوْهُ حَدِيْثُهُ۔ أَوْ مَرَدُوْهُ الْحَدِيْثِ أَوْ ضَعِيْفٌ جَدًّا، أَوْ
وَاهٍ أَوْ طَرَحُوْا حَدِيْثَهُ۔ أَوْ لَيْسَ بِشَيْءٍ۔ أَوْ لَا شَيْءَ۔ أَوْ لَا يَسَاوِي شَيْئًا۔

(۴) چوتھے مرتبے کی جرح ان لفظوں سے ہوتی ہے فَلَانٌ مُنْكَرُ الْحَدِيْثِ أَوْ مُضْطَرِبُ الْحَدِيْثِ أَوْ وَاضِعُ
الْحَدِيْثِ أَوْ ضَعُوْفُهُ، أَوْ ضَعِيْفٌ أَوْ مَجْهُوْلٌ۔

(۵) پانچویں مرتبے کی جرح ان الفاظ سے ہوتی ہے۔ فَلَانٌ فِيْهِ مَقَالٌ أَوْ فِيْهِ ضَعْفٌ أَوْ فِيْهِ حَدِيْثُهُ ضَعْفٌ أَوْ لَيْسَ
بِذَاكَ (أَكْثَرُ إِلَّا مُتَعَمَّلًا) أَوْ لَيْسَ بِذَاكَ الْقَوِيُّ أَوْ لَيْسَ بِمَقِيْنٍ أَوْ لَيْسَ بِحُجَّةٍ أَوْ لَيْسَ بِمَوْضِيٍّ، أَوْ
طَعَنَ فِيْهِ أَوْ سَيَّءَ الْحِفْظُ، أَوْ فِيْهِ لَيِّنٌ أَوْ تَكَلَّمَ فِيْهِ۔ ان آخری دو مرتبوں والی جرح کے روائے کی حدیث کی کتابت
للاحتجاج جائز نہیں ہوتی۔ لہذا اعتبار جائز ہے۔

پہلے تین مرتبوں کی جرح سے مجرد روایۃ کی احادیث لإبْكَتَبَ اصْلًا لِّلْاِحْتِجَاجِ وَلَا لِّلْاِعْتِبَارِ باقی تعدیل
کے تمام درجات معتبر ہوتے ہیں۔ واللہ اعلم۔

تحمل کی تحقیق اور اس کی انواع:

کسی شیخ سے حدیث سننے اور لینے کو "تحمل" کہا جاتا ہے اور آگے تلامذہ کے پڑھانے دینے کو اداء کہا جاتا ہے۔ تحمل
حدیث جس طرح بعد الاسلام صحیح و معتبر ہے اسی طرح قبل الاسلام بھی تحمل صحیح ہے۔ بعد اہلو غ جیسے تحمل معتبر ہے اسی طرح قبل
اہلو غ کا تحمل بھی معتبر ہوتا ہے۔

ہذا..... البتہ اس میں اختلاف ہوا ہے کہ نابالغ کی عمر کتنی ہونی چاہیے؟ تو بعض نے کہا کہ اگر نابالغ پانچ سال کا ہے تو پھر اس کا
تحمل صحیح ہوتا ہے اس سے کم عمر کا ہو تو نہیں۔ بعض نے کہا کہ صبی کے حال مختلف ہوتے ہیں بعض دفعہ صبی ہوشیار ہوتا ہے کلام کو
سمجھتا ہے کوئی اس سے سوال کرو تو جواب دیتا ہے تو اگر ایسا باخیر صبی ہو تو اس کا تحمل درست ہوتا ہے اگرچہ اس کی عمر پانچ سال
سے کم ہی کیوں نہ ہو۔

بعض دفعہ صبی غیر صیر ہوتا ہے سوال و جواب کو نہیں سمجھتا تو ایسے صبی کا تحمل معتبر نہیں اگرچہ اس کی عمر پانچ سال سے زائد بھی ہو۔
حاصل: یہ ہے کہ اس کے تحمل کا اعتبار ہوگا یا نہیں؟ یہ اس کے حالات پر محمول اور موقوف ہے۔

تحمل کی مختلف انواع ہیں۔

(۱) سَمَاعٌ مِنْ لَفْظِ الشَّيْخِ: شیخ نے پڑھا اور تلامذہ نے سنا اب اگر اداء کے وقت جماعت تھی تو پھر حَدَّثَنَا كَالْفِظِ
استعمال کیا جاتا ہے اور اگر سماع سماع کے وقت منفرد تھا تو پھر اداء کے وقت حَدَّثَنِي كَالْفِظِ استعمال کیا جائے گا۔

(۲) قِرَاءَتُ عَلِيِّ الشَّيْخِ: جس کا دوسرا نام "عرض" بھی ہے کہ تلخیز پڑھے اور استاذ اس کی قرأت کو سنے۔ اب اگر

ادا کے وقت قاری تھا ہوتو ”أَخْبَرَنِي“ کہے گا اور اگر جمع کی صورت ہوتو ”أَخْبَرْنَا“ کا لفظ استعمال کرے گا۔ خواہ قاری خود ہو یا خود قاری نہ ہو بلکہ قاری تو دوسرا سمجھی ہو اور یہ سکت ہو۔ مگر احتیاط اس میں ہے کہ وضاحت کرے کہ خود قاری ہوتو قرأت علی فلان کا لفظ استعمال کرے اور اگر قاری کوئی دوسرا ہے اور یہ سامع ہے تو ”قَرَأَ عَلَيَّ عَلِيٌّ فَلَانٌ وَأَنَا أَسْمَعُ“ کے لفظ استعمال کرے۔ بہر حال تحدیث و اخبار میں فرق معلوم ہوا۔

(۳) اجازت مقرونہ بالصنولة: اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ شیخ اپنی لکھی ہوئی کاپی و کتاب کسی کو دے دیتا ہے یا وہ اصل تو نہیں دیتا لیکن نقل جو اصل کے مطابق ہو وہ دے دیتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ میری روایتیں ہیں فَارَوِيهِ عَنِّي وَأَجْزُثْ لَكَ دَوَائِدَهُ اس میں اگر ایک ہوتو اُنْثَانِي کا لفظ استعمال کرے اور اگر متعدد ہوں تو ادا کے وقت اُنْثِنَا کا لفظ استعمال کرے۔

(۴) اجازت مجزودہ عن الصنولة: جس میں کتاب کا لینا دینا نہیں ہوتا بلکہ صرف روایت حدیث کی اجازت لکھ دی جاتی ہے۔ (۵) مکانہ: اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ایک محدث اپنی تمام روایتیں یا ان میں سے بعض لکھ کر کسی غائب تلمیذ کی طرف روانہ کرتا ہے اور ساتھ ساتھ اجازت بھی دے دیتا ہے کہ ان کو روایت کرنے کی میری طرف سے اجازت ہے۔

(۶) اعلام: شیخ اپنے تلامذہ کو صرف یہ بتا دیتا ہے کہ میری یہ کاپی فلاں محدث سے سنی ہوئی روایات کی ہے، اس کے ساتھ آگے روایت کرنے کا اذن و اجازت نہیں ہوتی۔ اس صورت میں بھی اکثر کے نزدیک ان کو آگے روایت کرنا جائز ہے۔

(۷) وصیت: اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ایک محدث موت کے وقت یا سفر کے وقت اپنی روایتوں کی کتاب کے متعلق کسی کو دینے کی وصیت کر دیتا ہے۔ اس میں آگے وہ مولیٰ لہ روایت کر سکتا ہے ورنہ نہیں۔

(۸) وجادہ: اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ حدیثوں کی لکھی ہوئی کوئی کتاب یا کاپی راوی کو مل گئی اور جس محدث کی وہ لکھی ہوئی ہے یہ راوی اس کا خط بھی پہچانتا ہے کبھی دونوں میں معاشرت ہوتی ہے اور کبھی معاشرت نہیں ہوتی ہے۔ اس میں آگے روایت کرتے وقت راوی کو یوں کہنا ہوگا قَرَأْتُ بِخَطِّ فَلَانٍ يَا وَجَدْتُ بِخَطِّ فَلَانٍ یہ کہہ کر سند و مشن ذکر کر دے۔

الحاصل: قتل کی یہ مشہور انواع تھیں جو ذکر کر دی گئی ہیں۔ ان کا جاننا بھی ضروری ہو گیا۔ واللہ اعلم۔

شیخ محمد اسحاق محدث دہلوی کی سند کا ذکر:

یہاں سے شیخ محمد اسحاق محدث دہلوی کی سند کا تذکرہ کیا جا رہا ہے قَالَ الشَّيْخُ الْمُسَوِّمُ الْمُفَضَّلُ الْمَشْهُورُ بَيْنَ الْأَفَاقِ الْمَسْرُوحُومُ الْمَفْهُورُ مَوْلَانَا شَاهُ مُحَمَّدٍ إِسْحَاقُ الدَّهْلَوِيُّ خَصَلَ لِي الْإِجَازَةُ مِنْ شَاهِ مُحَمَّدٍ إِسْحَاقَ سَلَّمَ لِيكَرِّهُهُ رَسُوْلُ اللهِ ﷺ تَحْكَمُ جَوْسَمُهُ اس سند کے تین قطع ہیں ایک قطعہ ان سے عَمْرُو بْنُ طَبَرَزْدِ الْبَغْدَادِيُّ تک ہے۔ یہ بسم اللہ سے پہلے مذکور ہے۔ دوسرا قطعہ عَمْرُو بْنُ طَبَرَزْدِ الْبَغْدَادِيُّ سے مصنف کتاب امام ترمذی تک ہے یہ بسم اللہ کے بعد مذکور ہے۔ تیسرا قطعہ امام ترمذی (مصنف) سے لیکر رسول اللہ ﷺ تک ہے یہ قطعہ بدلتا رہتا ہے مصنف ہر حدیث کے شروع میں اس کو ذکر کرتا ہے۔ پہلے دو (۲) قطعہ نہیں بدلتے۔

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أَخْبَرَنَا الشَّيْخُ أَبُو الْفَتْحِ الخ:-

اس کا قائل عمر بن طبرزد البغدادی ہے جو شیخ ابوالفتح کا تلمیذ ہے۔ انوار تحمل حدیث کل کے سبق میں مذکور ہو چکے ہیں۔
 حنفیوں کے ہاں تو حدیث و اخبار میں کوئی فرق نہیں ہوتا ہر ایک کو دوسرے کی جگہ استعمال کر لیتے ہیں۔ لیکن متاخرین نے ان
 میں فرق کیا ہے سماع من لفظ الشیخ ہو تو اس کو حدیث اور اگر قراءۃ علی الشیخ ہو جس کا دوسرا نام عرض ہے تو اس میں اخبار کے لفظ کو
 استعمال کرتے ہیں۔ یہاں پر یہی قراءۃ علی الشیخ مراد ہے۔

ہذا البتہ ان دونوں طریقوں میں رائج و مرجوح میں کلام ہوئی ہے۔ کسی نے اول کو ترجیح دی ہے لآئذ طریق رسول اللہ ﷺ
 کسی نے ثانی طریق کو ترجیح دی ہے اور وجہ ترجیح یہ بتلائی ہے کہ اس میں محافظت جائزین سے یعنی تلمیذ و شیخ دونوں کی طرف
 سے ہوتی ہے۔ بخلاف اول کے کہ اس میں محافظت صرف شیخ کی طرف سے ہوتی ہے۔ (واللہ اعلم)

فَأَقْرَبَهُ الشَّيْخُ الْبَقَّةُ الْأَمِينُ:

اس عبارت کا کس کے ساتھ تعلق ہے؟ اور کس کے ساتھ نہیں ہے۔ اس کی دو (۲) تقریریں ہیں۔

(۱) ایک یہ ہے کہ اس کا تعلق ابوالعباس کے ساتھ ہے کہ اس کا قائل ابوالعباس کا تلمیذ ابو محمد عبد الجبار ہے۔ مقدمہ اس کا اس
 عبارت سے یہ ہے کہ قَرَأْنَا عَلَى الشَّيْخِ أَبِي الْعَبَّاسِ وَقُلْنَا أَهَكَذَا فَأَقْرَبَهُ الشَّيْخُ أَيْ أَبُو الْعَبَّاسِ وَهُوَ الْبَقَّةُ
 الْأَمِينُ وَضَمُّهَا۔ تو چونکہ عرض میں شیخ کی طرف سے اس قسم کی تقریر ضروری ہوتی ہے کہ وہ ہم یا اس قسم کا کوئی اور کلمہ ذکر
 کر کے تقریر کرے تو پھر اس عرض کا اعتبار ہوتا ہے ورنہ نہیں۔ اس لیے ابو محمد عبد الجبار بتلاتے ہیں کہ ہماری قراءۃ میں یہ ضابطہ
 پورا ہوا ہے۔

(۲) دوسری تقریر اس کی یہ ہے کہ اس عبارت کا تعلق ابوالفتح کزوئی سے ہے۔ اور اس کا قائل غمزد بن طبرزد البغدادی
 ہے وَهُوَ يَقُولُ قَرَأْنَا عَلَى الشَّيْخِ أَبِي الْفَتْحِ وَقُلْنَا أَهَكَذَا فَأَقْرَبَهُ الشَّيْخُ (أَيْ الْكَرْوَانِيُّ) وَهُوَ الْبَقَّةُ الْبَغْدَادِيُّ۔
 درمیان میں ساری کلام جملہ مترجمہ کے طور پر ہے۔

الحاصل: اس عبارت کے حل کرنے میں لوگ حیران ہو گئے ہیں۔ جس کی وجہ سے اس کو سہو و خطا کہہ دیا ہے۔ مگر جب
 اس کی توجیہ ہو سکتی ہے جس کا مندرجہ بالا ذکر ہوا تو پھر اس کو خطا و سہو کہنا مناسب نہیں۔

انا ابو عیسیٰ:

اشکال: اس اسم و کنیت (کنیت) پر اشکال ہے کہ حضور ﷺ کے پاس ایک شخص آیا اس سے پوچھا تمہارا کیا اسم ہے؟ تو اس
 نے جواب میں کہا ابو عیسیٰ تو آپ ﷺ نے فرمایا عیسیٰ لَا أَبَ لَهٗ۔ فَكَانَتْ تَكْرِيهًا۔ تو پھر مصنف نے اس اسم کو اپنے لیے
 کیوں پسند کیا؟

جواب: یہ ہے کہ بیشک یہ اس وقت تک منع ہے لیکن اگر تجویز کے بغیر اس کی شہرہ ہو جائے تو فلا باس ہے۔ ممکن ہے یہاں بھی ایسا ہی ہو گیا ہو۔

مُحَمَّدُ بْنُ عِيسَى بْنِ سُورَةَ بْنِ مُوسَى التِّرْمِذِيُّ:

”الْأَرْبَعِيَّةُ“ پر ”رفع“ پر ہنا ہے کیونکہ یہ محمد کی نسبت ہے اس پر ”جر“ نہیں پڑھنا کیونکہ عام طور پر ایسا ہوتا ہے کہ متعدد علموں کے بعد جب ایک نسبت آئے تو وہ پہلے علم کی نسبت ہوتی ہے۔

لفظ ترمذی کی تحقیق:

اس کی ترمذ کی طرف نسبت ہے یہ لفظ تین طرح ہے۔ (۱) ترمذ (۲) ترمذ (۳) ترمذ

الحافظ:

یہ تعریف کا لفظ ہے۔ جو تمیز کی طرف سے ذکر کروایا گیا ہے۔ اور تلامذہ تو اپنے اساتذہ کے ذکر کرنے کے وقت تعریفی الفاظ ذکر کر رہے دیتے ہیں۔ اس سے مصنف کے متعلق عجب کا شہ نہیں کرنا چاہیے۔

مراتب طالب حدیث:

(۱) طالب :- جس نے حدیث حاصل کرنا شروع کی ہو۔

(۲) محدث: جو حدیث حاصل کر چکا ہو اور اب حدیث پڑھنے پڑھانے میں علی وجہ البصیرۃ لگا ہوا ہو۔

(۳) حافظ: جسکو ایک لاکھ احادیث یاد ہوں۔ فی زمانہ تو ”حافظ“ حافظ قرآن کو کہتے ہیں۔ لیکن اس سے دو (۲) سو سال قبل حافظ کا یہی مفہوم ہوتا تھا جو مندرجہ بالا مذکور ہوا۔ اس لیے کتابوں میں آتا ہے کہ اس زمانے میں حافظ ”تجذت“ (پاک) میں اٹھایا جاتا تھا اور اس کے ارد گرد سینکڑوں تلامذہ پیادہ چلتے تھے اور احادیث حاصل کرتے تھے۔ امام رازی سلطان غزنوی کی فوج میں ملازم تھا جب چلتا تھا تو اس کے ساتھ سینکڑوں، ہزاروں تلامذہ چلتے تھے وہ بولتا تھا وہ دیکھتے جاتے تھے۔

(۴) حجة: جس کو تین لاکھ احادیث سنداً و متناً یاد ہوں۔

(۵) حاکم: جس کو تمام مردی احادیث سنداً و مثلاً یاد ہوں۔

(۶) **رحلۃ:** جس محدث کی طرف حدیث حاصل کرنے کے لیے اور اس کے علوم و فیوض سے استفادہ کرنے کیلئے ہر طرف سے طلبہ آتے ہوں۔

مصنف کے بقیہ احوال:

مشہور ہے کہ امام ترمذی ناجیہا تھے۔ پھر اختلاف ہوا ہے کہ شروع سے ناجیہا تھے یا بعد میں ناجیہا ہوئے؟ تو دونوں طرح کے قول ہیں۔ دوسرے قول کی تائید اس واقعہ سے بھی ہوتی ہے کہ کوئی شیخ احادیث بیان کر رہا تھا اس کی مجلس میں ترمذی بھی سماع کر رہے تھے دوسرے ساتھی تو احادیث لکھتے جاتے تھے، یہ بھی بیٹھتے ہوئے ہاتھ ہلاتے تھے، ان پر شیخ کی نظر پڑی تو دیکھا ان

کی بیاض خالی ہے اس پر وہ ناراض ہوئے۔

تو امام ترمذی نے فرمایا کہ ضائع نہیں ہوئیں بلکہ مجھے یاد ہو گئی ہیں۔ پھر وہ سنی ہوئی تمام احادیث سنا دیں۔ اس واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ بڑے قوی الخافضہ تھے اور بعد میں کسی عارضہ کی بناء پر تاجینا ہو گئے تھے۔ واللہ اعلم۔

الحاصل: امام ترمذی بہت بڑے محدث تھے بڑے ان کے مناقب ہیں جن میں سے ایک یہ بھی ہے کہ ویسے تو یہ بخاری کے تلمیذ ہیں اور جبکہ ان سے استفادہ کرنے والے ہیں لیکن امام ترمذی نے حج دوم ص ۲۱۴ پر حضرت علیؓ کے فضائل میں ایک حدیث نقل کی ہے اس کے بارے میں کہتے ہیں کہ **وَقَدْ سَمِعَ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ مِنْهُ هَذَا الْحَدِيثَ وَاسْتَعْرَفَهُ تَوَاسَ طَرَحَ** گویا بخاریؒ ان کے تلمیذ بھی ہو گئے اور یہ ان کے استاذ ہو گئے۔ اگرچہ مشہور یہی ہے کہ ترمذی بخاری کے شاگرد ہیں۔

ہذا..... ترمذی شہر میں امام ترمذی کی ولادت ۲۵۹ھ میں ہوئی اور ۳۲۰ھ میں وفات ہوئی اور وہیں مدفون ہوئے۔ گویا ان کی کل عمر ۷۰ سال ہوئی۔

کتاب ترمذی کے احوال:

ان کی کتاب کو سنن بھی کہا جاتا ہے اور جامع ترمذی بھی کہا جاتا ہے لیکن دوسرا اطلاق نسبت اول کے غالب ہے۔
 ہذا..... صحت کے اعتبار سے تو اس کتاب کا پانچواں مرتبہ ہے لیکن فائدے کے اعتبار سے یہ اول مرتبہ کی کتاب ہے۔
 مقلد و مجتہد دونوں کے لیے برابر درجے کی مفید ہے۔ اور بوجہ اپنی چند خصوصیات کے مقبول عام ہے جو مندرجہ ذیل ہیں۔
 (۱) جب کسی باب میں حدیث ذکر کرتا ہے اور اس حدیث سے کوئی فقہی مسئلہ مستنبط ہوتا ہو تو اس میں اختلاف ائمہ کو ذکر کرتا ہے۔ ان کے مذاہب و اقوال کو ذکر کرتا ہے۔

(۲) حدیثوں کی انواع کو بتلاتے ہیں کہ یہ صحیح ہے حسن ہے غریب ہے۔
(۳) رجال پر بحث کرتے ہیں اگر کوئی راوی ایسا ہو کہ اس کی کثرت مشہور ہو اور اسم اس کا مشہور نہ ہو تو کثرت ذکر کرنے کے بعد اس کا اسم بھی بتلا دیتے ہیں وہ بالعکس۔

(۳) غریب الحدیث کی بھی شرح کرتے ہیں یعنی حدیث کے لفظوں میں کسی لفظ کی لغت مشکل ہو تو اس کا لغوی معنی بتلا دیتے ہیں اور اگر حدیث کے کسی جملے کا مرادی معنی مخفی ہو تو اس کی شرح کر دیتے ہیں۔

(۵) اس کتاب میں تفصیل مع الاختصار ہے یعنی عنوان کے بعد ایک صحابی سے سزا مفصل حدیث ذکر کرتے ہیں، دوسرے صحابہ سے اگر وہ حدیث منقول ہوتی ہے تو ان سے مفصل ذکر نہیں کرتے یہ اختصار ہوا۔ لیکن ان سب کے نام ذکر کر دیتے ہیں یہ تفصیل ہوئی۔ یہ اس کتاب کی وہ خوبیاں ہیں جو کسی اور کتاب میں نہیں ہیں۔

قَالَ أَبْوَابُ الطَّهَارَةِ :

مصنف نے بسم اللہ کے بعد اپنی کتاب کی ابتداء ”ابواب الطہارۃ“ سے کی ہے۔

اعتراض: اس پر حدیثِ حمد کُلُّ اَمْرِ ذِي نَالٍ لَمْ يَبْدَأْ بِحَمْدِ اللَّهِ کے خلاف ہونے کا اعتراض وارد ہو جاتا ہے؟
جوابات: جوابات مندرجہ ذیل ہیں۔

- (۱) ایک تو یہ ہے کہ یہ حدیثِ حمد سداً ضعیف ہے۔
 (۲) یہ ہے کہ حمد کا مطلب ثناء ہے کہ اللہ کی ثناء ہو جائے صفاتِ کمال کا اظہار ہو جائے او یہ مقصد تسمیہ کو ذکر کرنے سے حاصل ہو جاتا ہے۔

- (۳) یہ ہے کہ حمد کی کتابت نہ کرنے سے قولاً حمد نہ کرنا لازم نہیں آتا۔ ہو سکتا ہے کہ قولاً حمد کر لی ہو۔
 (۴) یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ جو مختلف ملوک کو خطوط لکھا کرتے تھے دعوتِ اسلامی کیلئے ان میں تسمیہ تو ہوتا تھا لیکن حمد نہیں ہوتی تھی۔ تو محدثین نے ان خطوط کی اقتداء کرتے ہوئے حمد کو نہیں لکھا۔

باب، کتاب و فصل میں فرق:

ان الفاظ کا جس طرح امورِ حبیبہ پر اطلاق ہوتا ہے اسی طرح امورِ معنویہ پر بھی اطلاق ہوتا ہے تشبیہاً لہا بالامور الحسیۃ۔ وهو المراد ہنہا۔

کتاب: اس طائفہ من الکلام کو کہتے ہیں جو مسائل مختلفۃ الانوع و متحدۃ الجنس پر مشتمل ہو۔
باب: باب کا اطلاق اس طائفہ من الکلام پر ہوتا ہے جو مسائل مختلفۃ الاصناف و متحدۃ النوع پر مشتمل ہو۔

فصل: ما تشتمل علی مسائل المصنف الواحد۔ یہ اب اصطلاح قائم ہو چکی ہے۔

سوال: پھر تو معنیٰ کو یہاں پر ”کتاب“ کا عنوان قائم کرنا چاہیے تھا۔ کیونکہ آنے والے مسائل مختلفۃ الانواع اور متحدۃ الجنس ہیں۔

جواب: یہ ہے کہ معنیٰ کے نزدیک ابواب کا عنوان، کتاب کے عنوان کے مترادف ہے۔ باب کو جمع کر کے لانے میں اسی بات کی طرف اشارہ ہے۔ ہاں اگر باب (مفرد) کا لفظ ہوتا تو پھر یہ اعتراض وارد ہو سکتا تھا گو پھر بھی باب کی تاویل جنس کے ساتھ کر لینے سے یہ اعتراض و مشکل بھی حل ہو جاتی۔ (واللہ اعلم)

طہارت، نزاہت، نظافت، نجاست اور خبائثت میں فرق:

اگر مادی گندگی ہو تو وہ نجاست ہے اور اگر معنوی ہو (جیسے حسد، کبر و عجب وغیرہ) تو یہ خبائثت ہے۔ ازل سے مجید و تخر زناہت ہے اور ثانی سے مجید و تخر ز نظافت ہے اور دونوں سے تخر ز کو طہارت کہتے ہیں۔

یہاں طہارت کا لفظ استعمال کرنے سے بظاہر یہ شبہ ہوتا ہے کہ اگلے ابواب میں نزاہت و نظافت دونوں سے بحث ہوگی حالانکہ اگلے ابواب میں صرف نزاہت کا بیان ہے؟ تو یہ سمجھنا چاہیے کہ اگر چہ طہارت کے لفظ میں شمول ہے، لیکن مقصود بالبحث یہاں

نزہت ہے نہ کہ نفاقت۔ (واللہ اعلم بالصواب)

وجہ تقدّم طہارت:

طہارت کو مقدم کرنے کی وجہ یہ ہے کہ احکام میں زیادہ اہم عبادات ہیں۔ قَالَ تَعَالٰی وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (الآیۃ)۔ معلوم ہوا کہ عبادت من جملة الاحکام اتنی اہم ہے کہ اس کو تخصیص سے ذکر کیا۔ اور اسی کو تعلیم کی غرض بتایا ہے۔ اور پھر عبادات میں سے اکثر اجتماعاً نماز ہے، یعنی نماز من جملة العبادات جتنی اہم ہے اتنی کوئی دوسری عبادت اہم نہیں۔ حدیثوں میں ہے کہ قیامت میں سب سے پہلے سوال صلوٰۃ کے بارے میں ہوگا۔ جیسا کہ نام حق میں بھی ہے۔ روز محشر کہ جاں گداز بود ☆ اولین پرش نماز بود صلوٰۃ کی فرضیت کے موقع پر جو طریق اختیار کیا گیا ہے کہ حضور ﷺ کو عرض پر بلایا گیا ہے معراج کرایا گیا ہے اور اس پر صلوٰۃ کی فرضیت ہوئی یہ طریقہ کسی اور عبادت کی فرضیت میں اختیار نہیں کیا گیا ہے۔ اس لیے سب سے پہلے صلوٰۃ کو بیان کرنا چاہیے۔

پھر اس صلوٰۃ کی صحت کی شروط ہیں۔ ستر حورہ، استقبال قبلہ، طہارت وغیرہ لیکن ان میں سب سے بڑی شرط طہارت ہے اور شرط مشروط سے مقدم ہوتی ہے اس لیے مصنف نے کتاب کی ابتداء طہارت سے کی ہے۔

شرط طہارت کی عقلی وجہ:

شریعت نے صحت صلوٰۃ کیلئے طہارت کو شرط بتایا ہے جیسا کہ ان ابواب میں سب سے پہلے باب سے اس کو ثابت کیا جائے گا۔ طہارت اس لیے ضروری ہوئی کہ دنیا میں دستور ہے کہ جب کوئی شخص کسی بادشاہ کی بارگاہ میں حاضر ہوتا ہے تو وہ اپنے بدن کو صاف کر کے جاتا ہے پکڑوں کو صاف کرتا ہے اس کو بادشاہ کے حضور کیلئے ضروری سمجھا جاتا ہے اگر کوئی اس کی خلاف ورزی کرتا ہے تو وہ مجرم قرار پاتا ہے۔ تو ارادہ صلوٰۃ کے وقت بھی انسان مالک حقیقی کی بارگاہ میں حاضر ہو رہا ہوتا ہے اس حضور کیلئے تو یہ آداب بطریق ادلی ضروری ہوں گے ورنہ مجرم سمجھا جائے گا۔ یہی فلسفہ حکمت ہے اس نہی کی کہ کوئی بد بودار چیز کھا کے مسجد میں داخل ہونے سے منع کیا گیا ہے۔ اس کی بھی یہی وجہ ہے۔ اس لیے طہارت شرط ہو گئی۔ عقل بھی اس بات کا تقاضہ کرتی ہے۔

عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ:

مصنف کی عادت ہے کہ یہ لفظ بڑھاتے ہیں، اس کے بڑھانے سے اس طرف اشارہ کرتا ہے کہ مقصد تو میرا ان ابواب سے متعلق رسول اللہ ﷺ کی مرفوع احادیث کو ذکر کرنا ہے اس کے ضمن میں جو دوسرے امور ذکر کروں گا وہ طبعاً ذکر ہوں گے قصداً نہیں۔



بَاب مَا جَاءَ لَا تُقْبَلُ صَلَوةٌ بِغَيْرِ طَهْوَرٍ

باب کا مضاف الیہ تو پہلے ذکر کر چکے ہوں کہ باب کا مضاف ایسے عبارت ہوتی ہے۔ جس کو ترجمہ الباب ہی عنوانہ کہا جاتا ہے۔

صُورُ ترجمۃ الباب:

- (۱) کبھی تو ایسا ہوتا ہے کہ محدث بعینہ اگلے الفاظ کو ترجمہ الباب بنا دیتا ہے۔ زیادہ تر یہی صورت پیش آتی رہتی ہے۔ جیسا کہ یہاں بھی یہی صورت ہے۔
- (۲) اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ محدث اپنے الفاظ کو ترجمہ الباب بنا دیتا ہے۔
- اغراض ترجمۃ الباب:

- (۱) مشہور تو یہی ہے کہ ترجمہ الباب بمنزل دعویٰ کے ہوتا ہے اور بعد والی حدیث اس کو ثابت کرنے کیلئے بطور دلیل کے پیش کی جاتی ہے۔
- (۲) اور بعض دفعہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ حدیث میں قید ہوتی ہے محدث اس کو اپنے دعویٰ کی دلیل بنانے کیلئے ترجمہ انہاب میں بھی ذکر کر دیتا ہے۔
- (۳) اور بعض دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ حدیث میں اجمال و ابہام ہوتا ہے اس کی وضاحت کیلئے محدث ترجمہ الباب میں کوئی لفظ پڑھا دیتا ہے تاکہ آئے والی حدیث کی وضاحت ہو جائے۔ جیسے یہ اغراض لازم بخاری کی اپنے تراجم بخاری میں ہوتی ہیں ترجمہ کی بھی یہی غرضیں اپنے تراجم میں ہوتی ہیں۔ مگر ترجمہ کی طرح مشکل نہیں ہیں جیسا کہ بخاری کے تراجم مشکل ہیں۔

اشکال: مشکل یہ درپیش ہے کہ باب کے عنوان کے تحت متعدد مسائل مختلفہ الاصناف و متحدۃ النوع ہوتے ہیں و ہنہا لیس کذا لک؟ کیونکہ یہاں تو صنف واحد کا ذکر ہے۔ تو باب کا عنوان قائم کرنا کیسے صحیح ہوا؟

جواب: یہ ہے کہ بعض دفعہ حدیث واحد استنباط و اجتہاد بعد مسائل کا مجتہد کیلئے مبنی بن جاتی ہے کوئی مسئلہ عبارتہ انص سے کوئی مسئلہ اشارۃ انص سے کوئی دلالۃ انص سے اور کوئی اقتضاء انص سے مستنبط ہوتا ہے فحصل التعدد ہنہا لہذا الاعتبار ایضاً۔ لہذا باب کا عنوان قائم کرنا صحیح ہوا۔ فلا اشکال۔

امور ثلاثہ (متن الحدیث، سند، اسناد) کی وضاحت:

متن الحدیث میں اضافت بیان یہ ہے اس سے مراد حدیث اسی ہوتی ہے۔ متن حدیث الگ الگ چیز نہیں۔

متن الحدیث: ما ینتہی الیہ المسند۔ سند چلتے چلتے جہاں ختم ہو جائے اور آگے حدیث شروع ہو جائے۔

سند: طریق المتن کو کہتے ہیں یعنی متن سے قبل جو رجال و رواۃ مذکور ہوتے ہیں وہ سند بن جائیں گے۔
اسناد: سندی حکایت کرنا اور ان کو بیان کرنا اسناد کہلاتا ہے۔

مثلاً... عموماً تو یوں ہوتا ہے کہ سند و اسناد پہلے بیان کی جاتی ہے۔ اور اس کے بعد متن الحدیث آتا ہے۔ لیکن کبھی اس کا عکس بھی کر دیا جاتا ہے کہ متن پہلے مذکور ہو جاتا ہے پھر بعد میں اس کی سند بیان کر دی جاتی ہے۔
 مثلاً... محدثین اصحاب صحاح ستہ اور ان کے علاوہ دیگر محدثین نے احادیث کو سندوں کے ساتھ بیان کرنے کا التزام کیا ہے اور اس طرح انہوں نے بڑی بڑی ضخیم کتابیں لکھ دی ہیں تاکہ کوئی ملحد و بے دین ان احادیث کو بے سند کہہ کر رو نہ کر دے۔ سند کو بیان کرنا ملحدین پر جھٹا گراں ہوا ہے اتنا کوئی اور عمل گراں نہیں ہوا ہے۔

سوال: باقی یہ سوال رہ جاتا ہے کہ سندوں میں مذکور رجال کا کچھ پتہ نہیں کہ وہ کیسے تھے کیسے نہیں تھے؟

جواب: یہ معلوم کرنے کیلئے اسماء الرجال کا فن مذہب ہونے کا ہے اس کے ذریعے سے ان رجال کے معتبر و غیر معتبر ہونے کا فیصلہ آسانی سے ہو جاتا ہے۔

الحاصل: سند کا بڑا اہتمام اور بڑا مقام ہے۔ اسی لیے بعض محدثین نے کہہ دیا ہے لَوْلَا السُّنَدُ لَفَالِ مَنْ شَاءَ مَا شَاءَ۔
 مثلاً... مگر اب چونکہ تمام احادیث کی سندیں ان کتابوں میں محفوظ و جمع ہو گئیں اور ان کی یہ کتب شرقاً و غرباً جنوباً و شمالاً مشہور ہو چکی ہیں۔ امت کی طرف سے شرف قبولیت حاصل کر چکی ہیں۔ اب ہم بعد والوں کیلئے ان کتابوں کی حدیث بیان کر دینا اور آخر میں رواۃ الترمذی وغیرہ کہہ دینا ہی کافی ہوتا ہے۔ ہمیں پوری سند بیان کرنے کی ضرورت نہیں۔ اسی لیے صاحب مصابیح و صاحب مشکوٰۃ نے اپنی کتابوں میں حدیثوں کو جمع کیا ہے لیکن سندوں کو حذف کر دیا ہے۔ اور آخر میں حوالہ دے دیا ہے۔
 مثلاً... مگر دو وجہوں سے ہمیں بھی سند ذکر کرنی پڑتی ہے۔

(۱) ایک تو اس لیے کہ سند جو اس امت کی خصوصیت و امتیاز ہے یہ باقی رہے۔

(۲) دوسری وجہ سند کو بیان کرنے کی بعض دفعہ یہ ہو جاتی ہے کہ وہ سند حدیث کی ان کتابوں کی ہوتی ہے جن میں صحت کا التزام نہیں بلکہ ان کتابوں میں ہر طرح کی احادیث (صحاح، حسن، ضعاف) ہوتی ہیں تو سند ذکر کرتے ہیں تاکہ اس کے ساتھ بحث و نقد کی جاسکے۔

﴿ص ۲﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ الْخ:

اشکال: قاری جب یہ سند پڑھتا ہے تو اس کے پڑھنے پر کذب کا دایم پیدا ہو جاتا ہے کہ یہ جھوٹ بول رہا ہے کیونکہ دونوں کا زمانہ و عصر ایک نہیں۔

حلہ: تو اس کا حل یہ طے ہوا ہے کہ قاری سند شروع کرنے سے پہلے ”وَبِهَ قَالِ“ کا لفظ کہے یہ لفظ لکھنے میں نہیں آتا لیکن پڑھنے میں آتا ہے۔ اس میں قَالِ ضمیر کا مرجع مصنف کتاب اور ضمیر مجرور (بہ) کا مرجع قاری کے استاد کی وہ سند ہوتی ہے

جو مصنف کتاب تک پہنچ رہی ہوتی ہے۔

بعض اساتذہ اس ضمیر مجرد کے مرجع کو قرأت میں ظاہر کر کے پڑھتے تھے اُی بالسند المتصل المتسلل
إلی مصنف الكتاب الشيخ الثقة الأمين أبي عيسى الترمذي حَدَّثَنَا فُلَانٌ ... (لیکن اب وہ یہ قال کہہ دینا کافی ہے) اگرچہ مراد واضح ہے کہ یہ محدث قاری کو محدث نہیں کر رہا کیونکہ محدث و قاری کا زمانہ ایک نہیں بلکہ یہ دو
مصنف کو محدث کرنے والے ہیں۔ لیکن احتیاط مذکورہ عبارت کے ذکر کرنے میں ہے۔

محدثین کی اصطلاحات:

اصطلاح (۱): اَنَّهُ قَالَ: محدثین کی عادت جاری ہوئی ہے کہ سند کی اشياء میں قاری سے اَنَّهُ قَالَ کی بھی قرأت
کرواتے ہیں۔ اس کی بھی کتابت تو نہیں ہوتی لیکن قرأت ہوتی ہے۔ اور وجہ اس کی یہ ہوتی ہے کہ خلعت سابقہ (۲)
مفعولوں کو چاہتا ہے اس کا ایک مفعول تو اس کے ساتھ ”نا“ ضمیر متصل ہوتا ہے اور اُن کا لفظ بعد والے اَخْبَرْنَا کے جملے کو مفرو
یہاں کر حَدَّثْنَا سابق کا مفعول ثانی بنادیتا ہے۔ اور یہ پوری سند میں اسی طرح چلتا رہے گا۔

اصطلاح (۲): حَدَّثْنَا: اس کے لکھنے میں رمز پر اکتفاء کرتے ہیں کبھی تَوْفَقْنَا اور کبھی ”نا“ لکھ دیتے ہیں لیکن قرأت
پورے لفظ کی ہوگی۔

اصطلاح (۳): اَخْبَرْنَا: اور اَخْبَرْنَا کی رمز فقط ”اَنَا“ ذکر کرتے ہیں۔

اصطلاح (۴): یعنی: کبھی سند کے درمیان میں یعنی کا لفظ آجاتا ہے کسی محدث نے کہا حَدَّثْنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ يُعْنِي
ابنُ مُحَمَّدٍ۔ تو یہ یعنی کا لفظ محدث کے تلمیذ کا لفظ ہوگا جس کا مقصد اس مقام کی وضاحت کرنا ہوتی ہے۔ مثلاً عبد العزیز تو کئی
آدمیوں کا نام تھا اور اساتذہ نے جب مشہور اسم ذکر کر دیا تو تلمیذ سند میں مذکور لفظ (یعنی) بڑھا کر اس اشتباہ کو ختم کرتا ہے اس
طرح کہ اساتذہ پر جھوٹ بولنے کا وہم بھی نہ ہو۔ اور اگر یعنی کا لفظ نہ بڑھایا جائے تو اس سے یہ وہم ہوگا کہ ”ابن محمد کا لفظ بھی
اساتذہ ہی نے بڑھایا ہے۔ (حالانکہ واقع میں ایسا نہیں)۔

اصطلاح (۵): هُوَ: یہ مقصد کبھی هُوَ کو ذکر کر کے بھی حاصل کیا جاتا ہے ”اُنْی هُوَ ابْنُ مُحَمَّدٍ“ تو اس هُوَ کا قائل بھی
تلمیذ ہی ہوتا ہے۔ اس کو بھی ابہام کے دور کرنے کیلئے لایا جاتا ہے۔

اصطلاح (۶): ح: بعض دفعہ ایک محدث کے متن کی دو (۲) یا دو (۲) سے زائد سندیں ہوتی ہیں جب وہ ایک سند کو ذکر
کر کے دوسری سند کو ذکر کرنے لگتا ہے تو اس موقع پر ”ح“ لکھ دیتا ہے۔ یہ ح حملہ ہوتی ہے۔ باقی اس کا کیا مقصد ہوتا ہے
کیا نہیں ہوتا؟ اس کی تفصیل ذیل میں دیکھیں۔

”ح“ کی اصطلاح کے بارے میں متعدد اقوال:

قول (۱): یہ الحدیث کی علامت ہوتی ہے۔ قاری جب قرأت کرتے کرتے یہاں پہنچے تو ”ح“ کہہ کر چھوڑ دے اور اگلی

سند شروع کر دے۔ مگر یہ قول مرجوح ہے اس لیے کہ ابھی تک تو حدیث آئی ہی نہیں ہے ابھی تو اس کی سند بیان ہو رہی ہے لہذا اس موقع پر ”ح“ کہنے کا کوئی مطلب ہی نہیں۔

قول (۲): یہ ہے کہ ”ح“ صحیح کی علامت ہوتی ہے۔ اور اس سے ایک وہم کا دفعیہ مقصود ہوتا ہے۔ اور وہ وہم یہ ہوتا ہے کہ پہلی سند کا متن کہیں ضائع و ساقط ہو گیا شاید کوئی غلطی و خطا ہو گئی تو ذکر کرنے والا اس کو ذکر کرتا ہے اور اس غلطی کے وہم کو دفع کرتا ہے۔ اور دوسرا مطلب اس کا یہ ہوتا ہے کہ یہ سند صحیح ہے اور ویسے اس کی دوسری سند بھی ہے۔

قول (۳): (وہو الواجح) یہ ہے کہ یہ ماخوذ ہوتی ہے ”تحول“ سے اور یہ علامت ہوتی ہے ایک سند سے دوسری سند کی طرف منتقل ہونے کی۔ یا یہ ماخوذ ہوتی ہے ”حَالِ نَبِيْنِ الْمُسْلِمِيْنَ اِذَا خَجَرُوْا سِهْ جَوْنَكُهْ“ سے چونکہ یہ بھی دو سندوں کے درمیان حاجز ہو جاتی ہے اس لیے یہ قول بھی صحیح ہے۔

قاری قراءت کے دوران ”ح“ کہہ کر چھوڑ دے اور اگلی سند شروع کر دے او۔ یہی قول رائج ہے۔
و: جیسے ”ح“ تحویل کی علامت کے طور پر استعمال ہوتی ہے اسی طرح واؤ بھی استعمال ہوتی ہے ترمذی میں تو نہیں ہے لیکن مسلم میں ”واؤ“ کثرت سے ہے اور بعض دفعہ ان دونوں (ح، و) کو جمع بھی کر دیا جاتا ہے۔

اصطلاح نَحْوَهُ وَ مِثْلَهُ:

بعض دفعہ محدث ایک سند ذکر کر دینے کے بعد حدیث ذکر کر دیتا ہے اور اس کے بعد ایک اور سند لکھنے کے بعد نحوه اور مثله وغیرہ کے لفظ لکھ دیتا ہے اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ معنوی اتحاد ہے گو لفظوں میں کچھ فرق ہے۔ ایسا کرنا محدث کیلئے جائز ہوتا ہے یا ناجائز تو جو لوگ حدیث کی روایت بالمعنی کو جائز قرار دیتے ہیں وہ اس کو بھی جائز کہتے ہیں اور جو حدیث کی روایت بالمعنی کو منع کرتے ہیں وہ اس کو بھی منع کرتے ہیں (واللہ اعلم)

اصطلاح حَدَّثَنَا عَنْ:

یاد رکھنا چاہیے کہ حَدَّثَنَا اتصال کا تقاضہ کرتا ہے اور ”عَنْ“ میں اتصال کا بھی احتمال ہوتا ہے اور یہ بھی احتمال ہوتا ہے کہ راوی کو عَنْ کے مدخول کی بجائے اس کے تمیز سے سماع ہوا ہو۔ اس لیے کوئی شخص عَنْ النبیؐ کہہ دے تو قابل مواخذہ نہیں ہوتا اس کے لیے ایسا کہنا جائز ہے۔ اور اگر حَدَّثَنِي النبیؐ کہے تو یہ اس کے لیے کہنا جائز نہیں۔ حاصل یہ ہے کہ حَدَّثَنَا سے عَنْ رَبِّنَا مُنْخَطٌ ہے۔

مدار تحویل:

جس راوی میں محدث کی متعدد سندیں مل جائیں اور وہاں سے سند پھر ایک ہو جائے اس کو مشترک راوی بھی کہا جاتا ہے۔ اور مدار تحویل بھی کہا جاتا ہے۔ جیسے یہاں دونوں سندیں سَمَاعٌ میں جمع ہو رہی ہیں تو یہ سَمَاعٌ مدار تحویل ہے۔ مصنف کی ان دونوں سندوں میں وساطت کی قلت و کثرت کا فرق ہے، پہلی سند میں مصنف و سماع کے درمیان دو واسطے ہیں اور

دوسری سند میں تین واسطے ہیں۔ جس سند میں وسائط کم ہوں وہ عالی ہوتی ہے۔ جس میں وسائط زیادہ ہوں وہ سافل ہوتی ہے۔
شوق محدثین: محدثین میں سند کو عالی بنانے کا بھی بڑا شوق ہوتا تھا اس مقصد کیلئے بڑے بڑے سفر کرتے تھے۔

اصطلاح ابن عمرؓ:

ان سے مراد عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما ہوتے ہیں۔ یہ اصطلاح قائم ہو گئی ہے کہ جب ابن عمرؓ مطلق بولا جائے تو یہی مراد ہوں گے۔ اسی طرح ابن عباسؓ سے مراد بھی عبد اللہ بن عباسؓ ہوتے ہیں۔

یہ عبد اللہ بن عمرؓ مکلفین صحابہ میں سے ہیں۔ یہ وہ صحابہ ہیں جن کی روایتوں کی تعداد ہزار سے زائد ہے۔ ایسے صحابہ جو مکلفین سمجھے گئے ہیں وہ یہ چھ ہیں۔ (۱) عبد اللہ بن عمرؓ، (۲) عبد اللہ بن عباسؓ، (۳) ابو ہریرہؓ، (۴) جابرؓ، (۵) انسؓ، (۶) عائشہؓ۔ پھر ان میں سے سب سے زیادہ مرویات ابو ہریرہؓ کی ہیں جن کی مرویات کی تعداد (۵۳۶۴) بتلائی گئی ہے۔ وہ حدیث میں نے بخاری کے ص ۱۲ پر بتلائی ہوئی ہے جس میں ابو ہریرہؓ کا بیان ہے۔ کہ صحابہ میں مجھ سے زیادہ کسی کے پاس احادیث نہیں تھیں مگر غنڈ اللہ بنی غنم و فَإِنَّهُ كَانَ يَكْتُمُ وَلَا أُكْتَبُ حالانکہ ابن عمرؓ کی احادیث موجودہ احادیث میں پانچو (۵۰۰) کے قریب ہیں یہ سوال اور اس کا جواب بھی ذکر کیا جا چکا ہے۔
 ابو ہریرہؓ کی کثرت روایات پر طحطاؤں کا سوال وجواب اپنے مقام پر تقریب آئے گا۔

اصطلاح عبادۃ اربعہ:

یہ بھی ایک اصطلاح ہے اس سے مراد عبد اللہ بن عمرؓ، عبد اللہ بن عباسؓ، عبد اللہ بن عمرو بن عاصؓ، و عبد اللہ بن زبیرؓ ہوتے ہیں۔ اس اصطلاح میں عبد اللہ بن مسعودؓ داخل نہیں ہوتے حالانکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک خلفاء اربعہ کے بعد صحابہ میں سب سے زیادہ فقیہ یہی ابن مسعودؓ ہیں۔

عبادۃ اربعہ میں عبد اللہ بن مسعودؓ کے عدم دخول کی وجہ:

حضرت ابن مسعودؓ کے اس اصطلاح میں داخل نہ ہونے کی وجہ یہ ہوئی کہ ابن مسعودؓ کی وفات جلدی ہو گئی تھی۔ امت ان کے علم سے اتنا استفادہ نہ کر سکی جتنا کہ عبادۃ اربعہ کے علم سے استفادہ کیا کیونکہ یہ کافی مدت تک زندہ رہے اور اس اصطلاح نے ان کی وفات کے بعد شہرت پائی ہے۔

صحابیؓ کی تعریف:

ایک تو وہی مشہور تعریف ہے کہ مَنْ رَأَى النَّبِيَّ ﷺ مُؤْمِنًا وَفَاتَ عَلَى الْإِيمَانِ۔ مگر اس پر ابن ام کثومؓ کی صحابیت سے نقض وارد ہوتا ہے کہ ان کو تو روایت نہیں ہوئی؟ گو اس کا جواب دے دیا جاتا ہے کہ روایت عام ہے حقیقی ہو یا حکمی۔ اور ابن ام کثومؓ کو روایت حکمی حاصل تھی۔

مگر بہتر اور اچھی تعریف یہ ہے مَنْ لَقِيَ النَّبِيَّ ﷺ مُؤْمِنًا وَلَوْ سَاعَةً وَفَاتَ عَلَى الْإِيمَانِ۔ بعض لوگوں نے اس

میں صحبت سنہ یا ہزوۃ معہ کو بھی شرط کیا اور بعض نے طول صحبت کو بھی شرط کیا ہے۔ مگر یہ اقوال مرجوح ہیں راجح تعلیم کی ہے۔

وجوہات: (۱) یہ ہے کہ عرف و لغت کے اعتبار سے جیسے صحبت سنہ میں صحبت کہا جاتا ہے ایسے ہی وَلَوْ سَاعَةً صحبت میں بھی صحبت کہا جاتا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابیت ہر حال میں حاصل ہو جاتی ہے۔

(۲): دوسری وجہ یہ ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا ”طَوَّبَ لِي لِمَنْ زَالِيَ وَأَمَّنْ بِي“ اس میں بھی سنہ، غزوہ و طول صحبت کی کوئی قید نہیں ہے۔ پس اس سے بھی اطلاق و عموم کا راجح ہونا معلوم ہوا۔

صحابہ میں جرح و تعدیل نہیں چلتی:

اکابر کے اقوال میں آتا ہے، اَلصَّخَابَةُ كُلُّهُمْ غُلُوٌّ اس لیے جرح و تعدیل صحابہ کے طبقے سے تحتانی طبقات میں ہے۔ صحابہ میں جرح و تعدیل نہیں چل سکتی۔ بعض کے نزدیک صحابہ میں بھی عدول و غیر عدول ہیں اور بعض کے نزدیک جو صحابہ مشاجرات میں مبتلا ہوئے ہیں وہ غیر عدول اور باقی عدول ہیں۔ اور بعض کے نزدیک من قاتل علیا غیر عدول اور باقی عدول ہیں مگر یہ جملہ اقوال غیر مقبول اور ناقابل التفات ہیں۔

دلائل عموم عدالت: مندرجہ ذیل ہیں قرآن کی وہ آیات جو صحابہ کی مدح میں ہیں ان میں اطلاق و عموم ہے، جیسا کہ آتا ہے وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ۔ یہ خطاب اولین طور پر صحابہ کو ہی ہے اور اس میں کوئی تخصیص نہیں کی گئی۔ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ (الآیۃ) وہ کذا یہاں بھی ”كُنْتُمْ“ مختص بشخص دون شخص نہیں ہے۔ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ (الآیۃ) صحابہ کو پرکھتا ہے تو قرآن سے پرکھو۔ تاریخ میں تو ہر رطب و یابس موجود ہے۔

قال المؤلف (محمد یاسین صابر) اد ام اللہ حیاته: میں نے خود مولانا غلام اللہ خان صاحب راولپنڈی والے کو فرماتے ہوئے سنا فرماتے تھے کہ قرآن بھی صحابہ کی سیرۃ کو بیان کرتے ہوئے موج میں آ جاتا ہے۔ مودودی کو کہتے تھے او مودودی! تو گندی کھٹی ہے۔ بعض مودودی تو اس کے بارے میں کہتے ہیں کہ اگر نبوۃ کا دروازہ کھلا ہوتا تو مودودی نبی ہوتا۔

قال المؤلف ایضاً: ہم اس وقت علم میں چھوٹے چھوٹے ہوتے تھے، ہم اکابر کے بارے میں حیران ہوتے تھے کہ یہ اتنی بخشنی کیوں کرتے ہیں؟ مولانا غلام غوث ہزارویؒ مودودی کو کہتے تھے او مودودی! آتو بھی شمس بازغہ کی ایک سطرنا، میں بھی سناتا ہوں، فرماتے تھے کہ میں قسم کھاتا ہوں کہ تو مجھ سے پہلے مرے گا۔ اور ہوا بھی ایسے ہی۔

(۲) بہر حال صحابہ کے بارے میں آیات کی طرح جو احادیث ہیں ان میں بھی اطلاق و عموم ہے۔ جیسے خَيْرُ الْقُرُونِ قُرْنِي ثُمَّ الْبَاقِينَ يَلُونَهُمْ (الحديث)

جواب مشاجرات صحابہ: یہ ہے کہ صحابہ مجتہد تھے اور اس سلسلے میں جو کچھ ان سے صادر ہوا یہ بوجہ اجتہاد صادر ہوا اور مجتہد کبھی مصیب ہوتا ہے اور کبھی خطی۔ اصابت کی صورت میں دو (۲) اجراء خطا کی صورت میں ایک اجرم ملتا ہے۔ ملامت تو

۱۰۰ کی بات ہے۔ (ان کو تو کوئی گناہ نہیں ہوا) ان سے جو کچھ صادر ہوا یہ ہوائے نفس کی خاطر نہیں ہوا۔ ورنہ قرآن ان کی تعریف کیے کر رہا ہے؟ ان مشاجرات سے سناہ کی۔ الت متاثر نہیں ہوتی۔ (واللہ اعلم)
رسول اور نبی کے مصداق کی وضاحت:

بعض کے نزدیک نبی و رسول میں مساوات ہے۔ کُلُّ نَبِيٍّ رَسُولٌ وَغُكْسُهُ اَوْرَدُوْنَ کا معنی یہ ہے۔ "اِنْسَانٌ بَعَثَ اللّٰهُ اِلَى الْخَلْقِ لِيَتَّبِعَ الْاَحْكَامَ"۔

سوال: اس تعریف سے بعض انبیاء بنی اسرائیل خارج ہو جاتے ہیں جیسے یوشعؑ کیونکہ وہ بن موسیٰ کی تقریر پہلے جہت ہوئے تھے تبلیغ تو موسیٰؑ نے کر دی تھی۔

جواب: یہ ہے کہ تعریف میں ولولہ بالنسبة الی قوم آخرین کا اضافہ کر لینے سے یہ مشکل حل ہو جاتی ہے یعنی یوشعؑ کی طرح ان لوگوں کے اعتبار سے مبلغ نہیں تھے جن کو موسیٰؑ نے تبلیغ کر دی تھی لیکن ان دوسرے لوگوں کے اعتبار سے مبلغ تھے جن کو موسیٰؑ نے تبلیغ نہیں کی تھی لہذا اب یوشعؑ کا تعریف سے خارج ہونا لازم نہیں آئے گا۔

بعض کے نزدیک نبی خاص و رسول عام ہے۔ اس لیے کہ نبی انسان کے ساتھ مختص ہے۔ اور رسول انسان کے ساتھ مختص نہیں۔ انسان بھی ہو سکتا ہے اور ملک بھی ہو سکتا ہے۔

مذہب جمہور: جمہور اہل السنۃ والجماع کا مذہب یہ ہے کہ رسول خاص ہے اور نبی عام ہے۔ اس کی دو تائیدیں ہیں **تائید (۱):** قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰی وَمَا اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُولٍ وَّلَا نَبِیٍّ (الایہ)

وجہ تائید: یہ ہے کہ رسول و نبی میں عطف ہے اور عطف مغایرت کو چاہتا ہے۔ پس اب یا دونوں مہاتر ہوں گے یا دونوں مساوی ہوں گے۔ یا رسول عام نبی خاص ہوگا یا اس کے برعکس۔ مہاتر تو نہیں ہے اس لیے کہ قرآن نے اسماعیلؑ پر "کُوْرَسُوْلًا نَبِیًّا" فرمایا ہے۔ دوسری و تیسری صورت بھی نہیں کیونکہ ایک مساوی کی نفی سے دوسرے مساوی کی نفی ہو جاتی ہے اور اسی طرح عام کی نفی سے خاص کی نفی ہو جاتی ہے پھر بعد میں وہ نبی کہنے کی ضرورت نہیں تھی۔ پس عکس والی صورت متعین ہو گئی کہ رسول خاص ہوتا ہے اور نبی عام ہوتا ہے۔

تائید (۲): رسول علیہ السلام سے سوال کیا گیا مَا عَدَدُ الْاَنْبِیَاءِ؟ جواب میں آپ ﷺ نے فرمایا "مِائَةُ اَلْفٍ وَاَرْبَعٌ وَاَعَشْرُوْنَ اَلْفًا" ایک لاکھ چوبیس ہزار۔ عَدَدُ الرُّسُلِ مِنْهُمْ کَاَسْوَالِہٖ؟ تو آپ ﷺ نے جواب فرمایا ثَلَاثٌ مِائَةٌ وَاَثَلَاثَةُ عَشْرِ رَسُوْلًا۔ تو اس سے بھی تائید ہوئی کہ رسول خاص ہے اور نبی عام ہے۔ رسول میں کتاب شرط ہے اور نبی میں کتاب کا ہونا شرط نہیں ہے۔

اشکال: کتابوں کی تعداد تو ایک سو چار (۱۰۴) ہے۔ جیسا کہ ایک حدیث میں ذکر ہے کہ دس (۱۰) صحیفے آدمؑ پر اترے۔ پچاس (۵۰) ثبوتؑ پر اور تیس (۳۰) اور تیسؑ پر اور دس (۱۰) ابراہیمؑ پر اور چار سب مشہورہ انجیل عیسیٰؑ پر تو راقہ موسیٰؑ پر زبور داؤدؑ پر اور قرآن نبی کریمؑ پر نازل ہوا۔ بلکہ رسولوں کی تعداد تو اس سے زیادہ

ہے۔ فما المعنی لهذا الاضطراب؟

جواب (۱): یہ ہے کہ صاحب کتاب ہونے کیلئے کتاب معذ ہونا کافی ہے۔ نزول عالیہ شرط نہیں۔ نزول کتاب اگرچہ کسی اور پر ہوا ہو لیکن کتاب ان کے پاس ہے تو یہ صاحب کتاب بن گئے۔

جواب (۲): ممکن ہے نزول میں تکرار ہو جیسا کہ قاتح کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اس کا نزول تکرر ہے شروع میں یہ مکہ میں نازل ہوئی پھر جب مدینہ میں تحویل قید کا مسئلہ پیش آیا تو پھر اس کا نزول دوبارہ ہوا۔ اسی طرح ہو سکتا ہے کہ کتاب کا نزول بھی تکرر ہوا ہو۔ (واللہ اعلم)

لَا تُقْبَلُ صَلَاةٌ بِغَيْرِ طَهُورٍ:

یہ اس حدیث کا پہلا جملہ ہے۔

معنی قبول: جب کوئی چیز شرائط کے مطابق ہو جائے تو اس پر جو شمرہ مرتب ہوتا ہے اس کو قبول کہا جاتا ہے۔ جیسے عبادت شرائط کے مطابق ہو جائے تو اس پر اللہ کی رضا و خوشنودی کا شمرہ مرتب ہوتا ہے۔ تو کہا جائے گا کہ عبادت قبول ہو گئی۔ **اشکال:** اب یہاں پر بظاہر یہ سوال اور دھم پیدا ہوتا ہے کہ طہارت کے بغیر صلوٰۃ قبول تو نہیں ہوتی لیکن صحیح ہو جاتی ہے وہو کما تری اور یہ تو مقصد کے خلاف ہے اس لیے کہ طہریہ ہے کہ بغیر طہارت کے نماز صحیح نہیں ہوتی۔

جواب (۱): یہ ہے کہ قبول کا نہ کوئی معنی اس کا حقیقی معنی ہے اس حقیقی معنی کی نفی سے صحت کی نفی نہیں ہوتی۔ لیکن مجازاً یہ معنی صحت بھی استعمال ہے اور صحت کا مترادف ہے۔ پس لَا تُقْبَلُ یہاں بمعنی لَا تَصِحُّ کے ہے۔ اور یہاں مجازی معنی کے وارد ہونے پر دو (۲) قرینے ہیں۔

قرینہ (۱): "قَالَ اللَّهُ تَعَالَى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ أَيْ إِذَا أَرَدْتُمْ الْقِيَامَ إِلَى الصَّلَاةِ فَتَوَضَّؤُوا وَنَظَّهَرُوا" امر بالشیء نہی عن ضده کے قاعدے سے معلوم ہوا کہ صلوٰۃ مع الطہارۃ صحیح ہوگی اور صلوٰۃ بلا الطہارۃ لیس بشی ہوگی۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ اس حدیث میں لَا تُقْبَلُ بمعنی لَا تَصِحُّ ہے تاکہ حدیث و آیت میں توافق پیدا ہو جائے۔

قرینہ (۲): یہ ہے کہ اگلے سے اگلے باب کی حدیث "مُفْتَاحُ الصَّلَاةِ الطَّهْرُ" ہے۔ اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ حدیث الباب میں لَا تُقْبَلُ بمعنی لَا تَصِحُّ ہے۔ اور اگر لَا تُقْبَلُ اپنے حقیقی معنی میں ہوتا تو اس حدیث میں اور تیسرے باب کی حدیث میں تضاد پیدا ہو جائے گا۔

جواب (۲): قبول دو (۲) قسم پر ہے۔

(۱) قبول اجابت جیسے "لَا تُقْبَلُ صَلَاةُ الْخَائِضِ إِلَّا بِالْخَمَارِ" خائض یہاں بمعنی زن بالغہ ہے یعنی بالغہ عورت کی صلوٰۃ کا قبول اجابت نہیں ہوتا۔ یعنی وہ بغیر تسبیح کے صحیح نہیں ہوتی۔

(۲) قبول اثابت جیسے "لَا تُقْبَلُ صَلَاةُ مَنْ أَتَى نَحْمًا أَوْ مُنْحَمًا" یعنی اکی صلوٰۃ کا قبول اثابت نہیں ہوتا۔ امر شرع کے

مطابق ہونے کی وجہ سے صحیح تو ہو جاتی ہے لیکن اس پر ان کو ثواب نہیں ملتا۔ اس کے علاوہ قبول کا کوئی تیسرا فرد نہیں ہے۔ اب حدیث الباب (لا تقبل) میں لفظ تقبل کمرہ تحت الھی داخل ہونے کی وجہ سے عموم کا فائدہ دے۔ اور معنی بنے گا لا تقبل صلوٰۃ بغير طهور فبولاً ما۔ لا القبول الإجابة ولا القبول الإثابة چونکہ تخصیص کا یہاں کوئی قرینہ نہیں ہے لہذا اب سوال رفع ہو جائے گا۔

جواب (۳): قبول کا حقیقی معنی یہاں مراد لیتے ہیں یعنی قبول اثابت۔ اور حدیث الباب سے اس کی نفی ہو جائے گی۔ ضروری نہیں کہ سارے احکام ایک ہی حدیث سے مستفاد ہوں۔ قبول اجابت یعنی صحت کی نفی اس کے بجائے اگلے سے اگلے باب کی حدیث مفتاح الصلوٰۃ الطہور سے ہو جائے گی۔ لہذا اب بھی سوال مذکور رفع ہو جائے گا۔ کیونکہ اس دوسری حدیث سے یہ معلوم ہو جائے گا کہ صلوٰۃ بغير الطهور صحیح بھی نہیں ہوتی۔ اس لیے مصنف نے اس حدیث پر پھر آگے چل کر مستقل عنوان قائم کیا اخی باب ما جاء أن مفتاح الصلوٰۃ الطہور۔

الحاصل: صلوٰۃ بغير الطہارة رد ہے اس پر نہ ثواب ملتا ہے نہ وہ صحیح ہوتی ہے۔ اس پر امت کا جماع ہے۔ سوال: امام مالک کی طرف نسبت ہے کہ ان کے نزدیک صلوٰۃ بلا طہارة پر ثواب تو نہیں ملتا البتہ وہ صحیح ہو جاتی ہے۔ فاین الاجماع؟

جواب: یہ ہے کہ اس کی نسبت امام مالک کی طرف کرنا غلط ہے کیونکہ مالکیہ کی کتب سے اس کی سخت تردید ہوتی ہے۔

صلوٰۃ بغير الطہارة عمداً کا حکم:

مسئلہ فاقد الطہور دین سے قبل یہ سمجھیں کہ صلوٰۃ بغير الطہارة عمداً کا حکم یہ ہے کہ ایسے شخص کی فقہاء و علماء نے تکفیر کی ہے مسلم شریف ج ۱، شرح نووی میں ص ۱۱۹ پر محقق نووی نے اس کی نسبت امام ابوحنیفہ کی طرف کی ہے کہ وہ ایسے شخص کی تکفیر کرتے ہیں۔ پھر اس پر انہوں نے رد کیا ہے کہ امام ابوحنیفہ کا یہ قول باطل ہے۔ اس لیے کہ تکفیر کا مدار ضروریات دین کا انکار ہے۔ اور وہ یہاں موجود نہیں۔

تقریر علامہ شامی:

علامہ شامی نے لکھا ہے کہ حرمت تو بالاتفاق ہے۔ البتہ تکفیر میں علماء کا اختلاف ہے۔ جب تکفیر میں اختلاف ہو تو پھر محقق نووی نے تکفیر کی نسبت صرف امام ابوحنیفہ کی طرف کیوں کر دی؟ پھر محقق نووی کی تکفیر نہ کرنے کی دلیل بھی غلط ہے اس لیے کہ جیسے ضروریات دین کے انکار پر تکفیر ہوتی ہے اسی طرح بعض خلاف شرع اعمال کو اس انکار کی علامت قرار دیکر بھی تکفیر کی جاتی ہے، جیسے کسی نے بت کو مجید کیا یا کسی نے قرآن کو معاذ اللہ گندگی میں ڈال دیا تو یہاں تکفیر کی جاتی ہے۔ ان اعمال کو فساد ایمان کی علامت قرار دیا جاتا ہے۔ اسی طرح ما نحن فیہ میں بھی صلوٰۃ بغير الطہارة کا عمل فساد ایمان کی علامت ہے اگر اس کی تکفیر کی بھی جائے تو بڑی منجائش ہے۔ لیکن اس کے باوجود امام صاحب اختلاف کی صورت میں تکفیر نہ کرنے کا کہتے ہیں۔

مسئلہ فاقد الطہورین

فاقد الطہورین اس شخص کو کہتے ہیں جس کو وضو بنانے کیلئے نہ تو پانی میسر ہو اور نہ تیمم کرنے کیلئے پاک مٹی میسر ہو۔ اس طرح کہ وہ کسی ایسے جیل خانہ میں بند ہے کہ نہ وہاں پانی موجود ہے۔ اور اس کی درود یوار بھی نجس ہے اور ادھر نماز کا وقت ہو گیا تو اب وہ کیا کرے؟ چونکہ اس مسئلہ کو اس باب کے ساتھ مناسبت ہے اس لیے اس کو اس حدیث کے ذیل میں ذکر کرتے ہیں۔ اس مسئلہ میں ائمہ کا اختلاف ہوا ہے۔

امام ابو حنیفہ و مالک دونوں کے نزدیک یہ ہے کہ یہ شخص نماز چھوڑ دے پھر ان کا آپس میں اختلاف ہوا ہے امام صاحب کے نزدیک بعد میں اس پر قضاء لازم ہے۔

امام مالک کے نزدیک بعد میں اس پر قضاء بھی نہیں ہے کیونکہ قضاء کا ذکر نہیں ہے۔

امام شافعی و احمد کے نزدیک اس کو اب نماز پڑھنا واجب ہے۔ ان میں پھر اختلاف ہو جاتا ہے۔

امام شافعی کے نزدیک اس کا بعد میں اعادہ واجب ہے۔

اور امام احمد کے نزدیک اعادہ واجب نہیں۔ تو گویا اس مسئلہ میں چار مذہب ہو گئے۔

درمختار میں ہے کہ عند الامام لا یصلیٰ۔ اور صاحبین کے نزدیک تشبہ بالمصلین کرے لحرمۃ الوقت۔ یعنی بغیر نیت کے مصلیٰ کی صورت بنالے اور قراءت نہ کرے۔

اشکال: کہ صاحبین کا تہنہ والاقول من گھڑت و بدعت معلوم ہوتا ہے کیونکہ شریعت میں اس کا کوئی ماخذ نہیں ہے؟

جواب: یہ ہے کہ شریعت میں اس کی نظیر اس طرح ہے کہ اگر کوئی صبی نہاں رمضان کے وسط میں بالغ ہو جائے یا حائضہ ظاہر ہو جائے تو شریعت میں اس پر بقیہ یوم اساک کا حکم ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ صوم تو نہیں لامحالہ اس کو تہنہ با لم کہا جائے گا۔ اسی طرح جب کسی کا حج فاسد ہو جائے تو اس کے لیے یہ حکم ہے کہ وہ حج کے بقیہ ارکان ادا کرتا رہے اور اگلے سال قضاء کرے تو اب یہ بھی تشبیہ بالغ ہے تو جب بعض عبادات میں تہنہ کا وجود ہو گیا پس صلوٰۃ بھی تو ایک عبادت ہے۔ پس ایک عبادت کو دوسری عبادت پر قیاس کر لیں گے لہذا انکا تشبہ بالمصلین کا قول کرنا من گھڑت و بدعت نہ ہوا۔ بہر حال یہ مسئلہ فاقد الطہورین ہوا۔ حدیث الباب سے امام صاحب کے مسلک کی پھر پور تائید ہوتی ہے کہ جب صلوٰۃ بغیر طہارت کے بالکل صحیح نہیں۔ تو یہ عام ہے خواہ وہ فاقد الطہورین ہو یا نہ ہو۔

لَا تُقْبَلُ صَلَوةٌ بِغَيْرِ طَهْوَرٍ میں: صلوٰۃ کا لفظ نکرہ ہے تحت الہی داخل ہے لہذا عموم کا فائدہ حاصل ہوگا اب حاصل یہ ہوگا کہ لَا تُصِحُّ صَلَوةٌ مَا بِغَيْرِ الطَّهَارَةِ۔ خواہ وہ ذات الركوع والسجود ہو یا نہ ہو جیسے صلوٰۃ الجنائزہ۔ اسی طرح سجدہ حمادہ کی صحت کیلئے بھی طہارت شرط ہو جائے گی کیونکہ ”مَنْ اعْظَمَ ارْكَانَ الصَّلَاةِ“ ہے۔ تو جب طہارت ہر نماز کے لئے شرط ہوئی تو اس کے اعظم الارکان کیلئے بھی طہارت ضروری ہوگی۔ پس اس سے امام شافعی (جو صلوٰۃ الجنائزہ

کیلئے طہارت کو غیر ضروری قرار دیتے ہیں) کے مذہب کا بھی رد ہو گیا۔ اسی طرح امام بخاریؒ (جو کہ مجدد تلاوت کیلئے طہارت کو شرط قرار نہیں دیتے) کے مذہب پر بھی رد ہو گیا۔

لَا تَقْبَلُ صَلَوةً بِغَيْرِ طَهْوَرٍ مِّنْ: اَرَلَفْظُ طَهْوَرٍ بِضَمِّ الطَّاءِ ہوتا ہے بمعنی مصدر ہوگا اور اگر بفتح الطاء ہو تو پھر بمعنی مَا يَنْظَهِّرُ بِهِ ہوگا۔ جیسے ماء اور تراب وغیرہ۔ دوسری صورت میں عبارت میں حذف مضاف ماننا پڑے گا اُنْی لَا تَنْصَحُ الصَّلَوةَ بِغَيْرِ الطَّهْوَرِ اُنْی بِغَيْرِ اسْتِعْمَالِ مَا يَنْظَهِّرُ بِهِ۔

وَلَا صَدَقَةٌ مِنْ غُلُولٍ:

یہ اس حدیث کا دوسرا جملہ ہے۔

سوال: دوسرے جملے میں صدقہ کا ذکر ہے اور پہلے جملہ میں طہارت کا۔ بظاہر دونوں میں کوئی مناسبت نہیں ہے؟
جواب (۱): اس کا اصولی جواب یہ ہے کہ شارع کی کلام میں مناسبتوں کا التزام نہیں ہوتا۔ یہ کوئی لازم (علی الشارح) نہیں ہوتا کہ ہر بعد والا جملہ پہلے جملے سے کوئی نہ کوئی مناسبت رکھتا ہو۔ بلکہ شارع کا مطلع نظر حسب ضرورت احکام کو بیان کرنا ہوتا ہے جہاں جس حکم کو بیان کرنے کی ضرورت پیش آگئی اس کو بیان کر دیا۔

جواب (۲): اگر غور کیا جائے تو حدیث کے دونوں جملوں میں مناسبت بھی ہے اس طرح کہ تزکیۃ الظاہر بالظہور ہوتا ہے۔ اور تزکیۃ الباطن بالصدق ہوتا ہے۔ اس لیے کہ مال شقیق المزوج ہے۔ اس کو خرچ کرو یا اور صدقہ کرو یا کمال عیودیت کی دلیل ہوتا ہے۔

معنی غُلُول: غُلُول کا معنی خبیثت فی مال الغنیمۃ ہے۔ مال غنیمت سے صدقہ کرنا اس کو غُلُول کہتے ہیں۔ جیسے قرآن مجید میں آتا ہے 'وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ' (الآیۃ)۔

سوال: مال حرام مطلق کا صدقہ مقبول نہیں خواہ وہ مسروق ہو یا مضموب ہو یا کسی اور حرام جہت سے حاصل ہوا ہو۔ پس شرعی مسئلہ تو عام ہے پھر اس مقام میں غُلُول کی تخصیص کیوں کی گئی؟

جواب: مجاہد مال غنیمت میں اپنا حق سمجھتا ہے کہ اوروں کی طرح میرا بھی اس میں حق ہے اس بناء پر وہ اس سے کچھ لے لیتا ہے تو جب آپ ﷺ نے فرمایا کہ اس کا صدقہ قبول نہیں تو جو من کل الوجوہ حرام ہو اور غیر کا ہو اس کا صدقہ تو بطریق اولیٰ حرام اور غیر مقبول ہوگا۔

جواب (۲): یہ بھی ممکن ہے کہ اس حدیث کے ورود کا سبب کوئی غُلُول کا قصہ بنا ہو اس لیے غُلُول کی تخصیص کر لی گئی۔
الحاصل: حکم شرع میں تعلیم ہے۔ وہ مختص شیء دون شیء نہیں۔

اشکال: اس حدیث الباب سے مال حرام کے صدقہ کا منع ہونا معلوم ہوتا ہے۔ جبکہ فقہہ میں تفصیل یہ ہے کہ جب کسی کے پاس مال حرام جمع ہو جائے تو اس کو چاہیے کہ وہ اس حرام مال کا صدقہ کر دے۔ فجاء التعارض بین حدیث الباب و بین

ما فی الفقہ۔

جواب: مال حرام کا صدقہ منع بھی ہے جب علی نیت تحصیل الثواب ہو۔ اور حدیث الباب کا یہی تحمل ہے اور مال حرام کا صدقہ جائز بھی ہے جب لا علی نیت تحصیل الثواب ہو بل علی نیت التخلص من الحرام ہو پس فقہ کا تحمل بھی یہی ہے۔ فلا تعارض بینہما۔

الحاصل: مال حرام اگر کسی کے پاس ہو تو اگر اس کا مالک مل سکتا ہے تو وہ اس کو واپس کر دے اور اگر نہیں مل سکتا۔ اور خود محتاج ہے تو پھر اپنے اوپر خرچ کر لے اور اگر خود غنی ہے تو پھر کسی فقیر کو دے۔ لیکن ان دونوں صورتوں میں اگر پھر بعد میں مالک آ جاتا ہے تو مال کا ثمان اس پر لازم ہوگا۔

قَالَ هَذَا فِي حَدِيثِهِ إِلَّا بَطْهُور:

راوی کو شک ہے کہ ”بَغِيرِ طَهْوَرٍ“ کا لفظ فرمایا یا ”إِلَّا بَطْهُورٍ“ کا۔ یعنی طور پر معلوم نہیں مگر دونوں لفظوں کا مطلب ایک ہی ہے۔
سوال: جب دونوں لفظوں کا مطلب ایک ہے تو پھر اس قسم کے مقامات میں روایت ہر طرح کے لفظوں کو ذکر کرنے کی تکلیف کیوں کرتے ہیں؟

جواب: یہ ہے کہ روایت کے سامنے یہ امر رہتا ہے کہ روایت باللفظ میں برکت ہے۔ اور حتمی طور پر کوئی لفظ متعین نہیں ہے۔ تو سب الفاظ کو ذکر کر دیتے ہیں تاکہ آپ ﷺ کے لفظ والی برکت فوت نہ ہو جائے۔ (واللہ اعلم)

قَالَ أَبُو عِيْسَى:

یہ لفظ خود مصنف کا ہے۔

اشکال: ایسے موقع پر تو مصنف کو ”أَقُولُ“ کہنا چاہیے؟

جواب: یہ ہے کہ محدثین و فقہاء تو اصح میں ذوق ہوئے ہوتے ہیں عنایت تو عنایت یہ اپنے آپ کو تَسَوُّهُمُ، عنایت سے بھی بچاتے ہیں اس لیے متکلم کی بجائے غائب کا صیغہ استعمال کرتے ہیں۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ کلمات کسی تلمیذ کی طرف سے ہوں۔ فلا اشکال۔

هَذَا الْحَدِيثُ أَصَحُّ شَيْءٍ فِي هَذَا الْبَابِ وَأَحْسَنُ:

کبھی ایسا ہوتا ہے کہ نفسِ صحت و نفسِ حسن کے ثبوت کے بعد اس میں زیادہ صحت و حسن کا ثبوت مطلوب ہوتا ہے اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مالی الباب احادیث کی نسبت یہ حدیث اصح اور احسن ہوتی ہے۔

حاصل یہ ہے کہ اس قسم کے لفظوں سے صحت ثابت نہیں ہوتی ہاں اصح کے لفظ سے صحت کا ثبوت لازمی ہوتا ہے۔ یہ اس لیے ذکر کیا تاکہ حقیقت حال کھل جائے نہ اس لیے کہ حدیث الباب ضعیف ہے صحیح نہیں۔



بَاب مَا جَاءَ فِي فَضْلِ الطُّهُورِ

پہلے باب میں شرطیہ الطہارت کا بیان تھا۔ اس باب میں تفصیلی طہارت کا بیان ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ احکام شرعیہ و فرائض پر عمل کرنے سے محض اتنا ہی نہیں ہوتا کہ انسان بری الذمہ ہو جاتا ہے بلکہ اللہ کی طرف سے اور بھی منافع و ثمرات مرتب ہوتے ہیں، جیسے صحت، رزق کی وسعت مرتب ہوتے ہیں اور درجات بلند ہوتے ہیں۔ طہارت کی شرط کو بجالانے سے صرف یہ نہیں ہوگا کہ نماز درست ہو جائے گی، انسان بری الذمہ ہو جائے گا بلکہ اس کو یہ فضائل بھی حاصل ہونگے۔

(ص ۳، ۴) حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مُوسَى الْأَنْصَارِيُّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: إِذَا تَوَضَّأَ الْعَبْدُ الْمُسْلِمُ أَوْ الْمُؤْمِنُ الْخ:

یہاں درمیان میں او شک راوی کیلئے ہے اس کے بعد قرأت میں قاری کو قال کا لفظ پڑھنا ہوتا ہے۔ اس سند میں بھی تحویل ہے مدار تحویل امام مالک ہیں دوسری سند نہایت پہلی سند کے عالی ہے۔ کیونکہ پہلی سند میں مصنف اور امام مالک کے درمیان دو واسطے ہیں اور دوسری سند میں ایک واسطہ ہے۔

ایمان کا لغوی معنی:

ایمان و اسلام کا مفہوم جدا جدا ہے لغت میں ایمان انقیاد باطن کو کہتے ہیں اور اسلام انقیاد ظاہر کو کہتے ہیں۔ گھما قال تعالیٰ "قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا" اس سے معلوم ہوا کہ ایمان و اسلام میں لغوی فرق ہے۔ ایمان باطن سے اور اسلام ظاہر سے متعلق ہے۔ گھما قال تعالیٰ، وَجَاءَ وَآبَاؤُهُمْ عِشَاءَ يَتَكُونُ (النبي) وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا. أَنَّى يَصْطَلِقُ لَنَا

ایمان کا شرعی معنی:

عرف شرع میں ایمان اور اسلام دونوں میں تلازم ہے وجوداً۔ یا ترادف ہے۔ دونوں طرح کے قول ہیں۔ اگر ترادف مانا جائے تو پھر "أَوْ الْمُؤْمِنُ" کا شک صرف فی اللفظ ہے فی المفہوم نہیں ہے۔ مفہوم و مطلب دونوں کا ایک ہی ہے۔ اور اگر تلازم کا قول لیتے ہیں تو پھر یہ شک فی اللفظ کے ساتھ ساتھ فی المفہوم بھی ہو جائے گا مگر چونکہ وجوداً تلازم ہے اس لیے دونوں کا مبرعہ واحد رہے گا۔

سوال: إِذَا تَوَضَّأَ الرَّجُلُ الْمُسْلِمُ إِذَا تَوَضَّأَ الْإِنْسَانُ الْمُسْلِمُ. إِذَا تَوَضَّأَ الْمُسْلِمُ فقط کیوں نہیں کہا؟
جواب: یہ ہے کہ عبدیت انسان کے کمالات میں سے سب سے بڑا کمال ہے حضور ﷺ کو مدح کے مقام میں عہد کہا گیا ہے گھما قال تعالیٰ أَسْرَى بِعَبْدِهِ. يَهَا بِنَبِيِّهِ، بِرَسُولِهِ يَا مُحَمَّدُ يَا مُحَمَّدُ وغیرہ کے الفاظ استعمال نہیں کیے گئے اور اسی طرح وَإِنْ مَحْنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا جیسی آیات سے یہ بات صاف طور پر معلوم ہو جاتی ہے کہ عبدیت انسان کے اوصاف میں سے سب سے اعلیٰ وصف ہے۔ اس لیے یہاں روایت میں الْعَبْدُ الْمُسْلِمُ کہا۔ پھر اس کے ساتھ

استم کی صفت کو بھی ذکر کیا۔

قاعدہ کلیہ: دونوں کو جمع کرنے سے یہ سمجھنا مقصود ہے کہ متوضی کے اندر جب یہ دونوں صفات ہوں گی تو پھر اس کے افعال، اس کا وضو والی سیئات کا سبب بنے گا اس لیے کہ جب کوئی حکم کسی وصف کے ساتھ متعلق ہوتا ہے تو وہ وصف اس حکم کی علت ہوتی ہے۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ اگر متوضی کے اندر اسلام نہیں بلکہ وہ کافر ہے تو اس کا وضو منسحب ہذا الشمرات نہیں ہوگا کیونکہ اذالۃ العلة فإت المعلول۔ یا اسلام تو ہے لیکن عیدیت نہیں۔ جیسے کسی طبیب نے کہہ دیا کہ تم تبرید کیلئے وضو کرو تو تمہاری فلاں بیماری کو فائدہ ہوگا۔ تو یہ وضو بھی منسحب ہذا الشمرات نہیں ہوگا۔

فَعَسَل وَجْهَهُ:

سوال: کہ بظاہر فَعَسَل وَجْهَهُ کا ”تَوَضَّأَ“ پر ترتیب صحیح معلوم نہیں ہوتا؟

جواب: یہ ہے کہ یہ مشکل تب پیش آئے گی جب تَوَضَّأَ بمعنی فَرَّغَ غَنِ الْوُضُوءِ ہو۔ اور اگر تَوَضَّأَ بمعنی شَرَعَ فِي الْوُضُوءِ لیا جائے یا تَوَضَّأَ بمعنی أَرَادَ الْوُضُوءَ لیا جائے تو پھر فَعَسَل وَجْهَهُ کا ترتیب درست ہو جائے گا۔ اس ارادہ والی صورت میں فَعَسَل کی فاء تعقیب کیلئے بن جائے گی اور پہلی (شَرَعَ فِي الْوُضُوءِ والی) صورت میں فاء تفصیل کیلئے ہوگی۔

حاصل یہ ہے کہ وضو کا مفہوم اور ہے تطہر کا مفہوم اور ہے۔ وضو کا مفہوم یہ ہے کہ ایسے افعال کا مجموعہ جن سے آخرت میں اعضاء کو نصرت، بریق چمک و لمعان حاصل ہو جیسا کہ ایک حدیث میں ذکر ہے کہ صحابہ نے حضور ﷺ سے سوال کیا کہ قیامت میں جب تمام انبیاء کی امتیں جمع ہوں گی تو آپ ﷺ اپنے امتیوں کو ان میں سے کیسے پہنچائیں گے۔ تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ میں ایک علامت سے معلوم کر لوں گا اور وہ علامت یہ بتلائی کہ میری امت غُرّاً مُخَحَّلِينَ مِنْ آثَارِ الْوُضُوءِ ہوگی یعنی وضو کی وجہ سے قیامت میں ان کے ہاتھ پاؤں چمکتے ہوں گے۔ ان میں وہ نورانیت ہوگی جو کسی اور نبی کے امتی میں نہیں ہوگی۔ بخلاف تطہر کے کہ اس کا مفہوم صرف ازالة النجاسة ہے۔ وضو فائق ہے اور تطہر مفوق ہے اسی لیے حدیث میں فطہر کی بجائے تَوَضَّأَ فرمایا گیا ہے۔ چاہے فضائل وضو سے نہ کہ تطہر۔ تم فضائل (وضو) کو حاصل کرنے کی کوشش کرو (تاکہ فضیلت حاصل ہو سکے۔ ہاں یہ اور بات ہے کہ وضو کے ضمن میں تطہر بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ ولا عکس۔)

كُلُّ حَاطِيَّةٍ نَظَرٌ إِلَيْهَا:

حاطیة بمعنی ”اِثْم“ ہے

شبہ: اس پر شبہ ہوتا ہے کہ گناہ تو کوئی ایسی چیز نہیں جس کو آنکھوں سے دیکھا جاسکے؟ یہ تو ایک معنوی چیز ہے۔

جواب: یہ ہے کہ کلام میں (عبارت میں) صنعت استخدام ہے۔

صنعت استخدام:

یہ ہوتا ہے کہ ایک لفظ ذکر کرو تو اس کا ایک معنی مراد لے لو اور جب اس کی طرف ضمیر لوٹائی جائے تو اس کا دوسرا معنی مراد لے لو

اس کو صعب اسخدام کہتے ہیں۔ مثال

إِذَا نَزَلَ السَّمَاءُ بِأَرْضِ قَوْمٍ ۖ زَغِينًا ۖ وَإِنْ كَانَُوا غِضَابًا ۖ

اس شعر میں سماء سے مراد بارش ہے اور جب اس کی طرف ضمیر راجع کی تو اس سے مراد مطر نہیں بلکہ مَا يَنْبُتُ بِالْمَطَرِ
مِنْ الْأَرْضِ مراد لیا۔ اسی طرح یہاں بھی غَطِينٌ کا لفظ بمعنی ”اثم“ ہے اور جب اس کی طرف ضمیر راجع کی تو پھر یہ بمعنی
الْمَرْأَةُ الْأَجْنِبِيَّةُ ہے بعلاقة السببية والمسببية۔ اسی طرح کا سوال كُلُّ خَطِيئَةٍ نَبْطِشُهَا يَذَاهُ پر بھی ہوگا تو اس کا
جواب بھی یہی ہوگا۔

بَعِيْنِيَّةٌ

سوال: اس پر سوال ہوا کہ نَظَرُ کے بعد بَعِيْنِيَّةٌ کا ذکر لغو معلوم ہوتا ہے، لان النظر لا يكون الا بعينين ؟
جواب: (۱) یہ ہے کہ بَعِيْنِيَّةٌ کا ذکر نَظَرُ کے بعد تاکید کے لیے ہے، یا ایسے ہی ہے جیسے کہا جاتا ہے، سَمِعْتُهُ بِأَذْنَيْنِ
وَكُنَّا يَقَالُ كَلِمَتُهُ شَفَاغًا۔

جواب (۲): ”نَظَرُ“ کے بعد بَعِيْنِيَّةٌ کا ذکر بطور قید احترازی کے ہے کہ مقصود نظر قصدی ہے۔ نظر بغیر مقصود نہیں کیونکہ
اس پر شریعت میں کوئی مواخذہ نہیں مواخذہ تو نظر قصدی پر ہے۔ اور یہی نظر قصدی بعینین ہوتی ہے۔ ورنہ نظر بغیر گویا وہ تو
بعین واحد ہے۔

سوال آخر: (مضمون جملہ پر اعتراض ہے) کہ چہرے میں نظر کے علاوہ دوسرے اعضاء بھی تو مجرم ہیں جیسے لسان،
اذن وغیرہ۔ نظر کی تخصیص کی کیا وجہ ہے؟ اس کے متعدد جوابات ہیں۔

جواب (۱): اصل میں اس حدیث میں اختصار ہو گیا ہے مصنف نے اس حدیث کو یہاں مختصر ذکر کیا ہے۔ ”نسائی“ موا
امام مالک کی حدیث میں تفصیل ہے نظر کے علاوہ باقی اعضاء کا بھی ذکر ہے۔

جواب (۲): مَافِي الْقَمَمِ مِنَ اللِّسَانِ کے آتام کا ازالہ تو ظاہر ہے کیونکہ وضو کرنے والا مضمضہ کرتا ہے منہ میں پانی ڈالتا
ہے اسی طرح انف و اذن بھی۔ بخلاف عینین کے کہ متوضی غسل وجہ تو کرتا ہے لیکن داخل عینین میں پانی نہیں داخل کرتا۔ گو
اس سے یہ وہم پیدا ہو سکتا تھا کہ پھر عینین کے آتام کا ازالہ تو نہیں ہونا چاہیے۔ تو انکی تخصیص کر کے اس وہم کو دفع فرمایا گیا۔

جواب (۳): الْعَيْنُ رَاعِدَةُ الْقَلْبِ یعنی یہ قلب کا جاسوس ہے۔ انسان کے قلب میں جتنے بھی خطرات پیدا ہوتے ہیں
ان سب کا انشاء یہ نظر بنتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ مجرم تو اور اعضاء بھی ہیں لیکن یہ بڑا مجرم ہے۔ تو جب بڑے مجرم کے آتام
کا ازالہ ہو جاتا ہے تو چھوٹے مجرموں کے آتام کا ازالہ بطریق اولیٰ ہو جائے گا۔ فَلِقَاءُهَا تَنْتَضِمُّ لِقَاءُ الْكَلْبِ۔

مَعَ الْمَاءِ أَوْ مَعَ آخِرِ قَطْرِ الْمَاءِ

یہ او یا تو عکب راوی کیلئے ہے اس صورت میں تو مطلب ظاہر ہے۔ یا توبیخ کیلئے ہے۔ اور توبیخ کی تقریر اس طرح ہے کہ

جیسے بعض ذی جرم نجاسات سریع الزوال ہوتی ہیں اور بعض بطنی الزوال ہوتی ہیں۔ انعام میں بھی یہی حال ہے کہ بعض انعام سریع الزوال ہوتے ہیں تو ان کے متعلق مع الماء فرمایا اور بعض بطنی الزوال ہوتے ہیں ان کے متعلق مع اتر قطر الماء فرمایا۔

مباحث الماء والآثام

المبحث الاول: یہ ہے کہ ماء مادی ہے اور آثام غیر مادی (معنویات) ہیں پھر ان کا ازالہ ماء کے ساتھ کیسے ہو جاتا ہے۔ بظاہر یہ امر عقش کے خلاف ہے؟ بعنوان آخر مزال (خطایا) و مزیل (ماء) میں مناسبت ہوتی چاہیے اور یہاں ان میں بظاہر مناسبت نہیں ہے؟ تو اس کے کئی جواب ہیں۔

جواب (۱): اس کلام میں استعارہ ہے اس طرح کہ خورجعت استعارہ ہے غنیث و فحیث سے یعنی ان آثام کو معاف کر دیا جاتا ہے۔ فاستعمل فی المعنویات ما استعمل فی المحسوسات۔ تو جو تعبیرات محسوسات میں چلی چاہیے تھیں ان کو معنویات میں جاری کر دیا گیا۔ فلا اشکال۔

جواب (۲): کلام میں مجاز ہے بحذف المضاف ائی خورجعت۔ یعنی خود خطیہ نہیں نکلتی بلکہ اثر الخطیہ نکلتی ہے اور وہ نقطة السوداء فی القلب ہے جس کی تفصیل حدیث میں آئی ہے حضور ﷺ نے فرمایا کہ جب کوئی گناہ کرتا ہے تو اس کے قلب میں ایک سیاہ نقطہ لگ دیا جاتا ہے اگر وہ استغفار کر لیتا ہے تو وہ سیاہ نقطہ زائل ہو جاتا ہے اور اگر استغفار نہیں کرتا تو وہ بڑھتا رہتا ہے دوبارہ ذنوب کرنے کی وجہ سے ایک اور سیاہ نقطہ لگ جاتا ہے اور ایک وقت آتا ہے کہ وہ پورے قلب کا احاطہ کر لیتا ہے اور قلب کی حالت ایسی ہو جاتی ہے جیسے لوہے کو زنگ لگ جاتا ہے۔ اور انسانی قلب کا ذنوب سے متاثر ہونا کوئی مستبعد نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہ قلب تو آخر قلب ہے۔ حجر اسود، حجر ہو کر خطایا بنی آدم سے متاثر ہو گیا۔ ایک حدیث میں ذکر ہے کہ جب جنت سے نکالا گیا تھا تو یہ سفید تھا۔ اب استیلام کرنے والوں کے ذنوب کی وجہ سے سیاہ ہو گیا ہے۔

حاصل یہ ہے کہ غسل وجہ وغیرہ اعمال سے اثر خطیہ زائل ہوتا ہے۔ ان اعمال کی تاثیر بدن انسانی میں ایسے سمجھتے جیسے بچھو کے کانٹے کی تکلیف سارا بدن محسوس کرتا ہے۔

جواب (۳): حدیث میں نہ استعارہ ہے نہ مجاز بلکہ حقیقت مراد ہے۔ لیکن عالم مثال کے اعتبار سے عالم تین ہیں۔ عالم تجرد، عالم مادی اور ان دونوں کے درمیان ایک عالم مثال ہے عالم مادی کے اعراض عالم مثال میں اجسام و جوارہ ہوتے ہیں تو یہ خطایا و ذنوب عالم مادی کے اعراض ہیں یہ عالم مثال میں اجسام و جوارہ ہوتے ہیں۔

شی کا جو مثال دو جو خارجی میں فرق ایسے ہوتا ہے جیسے وجود شعاع فی الشمس و وجود شعاع فی الخارج میں فرق ہے۔ (جیسے ان میں ایک لطیف سا فرق ہے اسی طرح ہر چیز کا ایک وجود مثال ہے اور ایک وجود خارجی ہے)۔

جواب (۴): حدیث مذکور حقیقت پر محمول ہے باعتبار هذا العالم۔ رہا اب یہ سوال کہ خطایا تو اعراض ہیں اور اعراض تو انتہی ہیں۔ تو اس کا حل فلسفہ جدید نے پیش کر دیا ہے کہ اعراض بھی حقیقی ہوتے ہیں ایسے ایسے آلات ایجاد ہو گئے ہیں۔ جن کے ذریعے ان اعراض کی مقدار بھی معلوم کر لی جاتی ہے حالانکہ ان پر ایک طویل زمانے گزر چکے ہوتے ہیں جیسے نیپ ریکارڈ

وغیرہ کے ذریعے صوت کو پہنچ کر لیا جاتا ہے۔ سو سال بعد بھی اس کو دوبارہ سنا جاسکتا ہے تو الاعراض الاتقی والی تحقیق اب ختم ہوگئی ہے۔ فلہذا خطایا کا خرجت مع الماء ہونا مسجود ہو گیا۔ (واللہ اعلم)

المبحث الثانی: حَتَّىٰ يَخْرُجَ نَقِيًّا مِنَ الذُّنُوبِ کے لفظوں سے بظاہر یہ مفہوم ہوتا ہے کہ سارے گناہ معاف ہو جاتے ہیں، صفائے ہوں یا کبار۔ حقوق العباد ہوں یا حقوق اللہ حالانکہ یہ دوسرے ادلہ من القرآن والحديث کے معارض ہے۔ جیسے اِنْ فَجَبْنَا نَجَابِرَ مَا تَنْهَوْنَ عَنْهُ نَكْفُرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ (الآیۃ) اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ کبار کے علاوہ سیئات معاف ہوتے ہیں کبار معاف نہیں ہوتے۔ ترمذی باب فی فضلی الصلوات الخمس ص ۵۲ پر ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے الصلوات الخمس والجمعة إلى الجمعة كفارات لما بينهن ما لم يغش الكبائر تو رکھو! اس حدیث و آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ کبار معاف نہیں ہوتے۔ پس حدیث الباب کا ان کے ساتھ تعارض ہو گیا۔ اس کا کوئی حل ہونا چاہیے؟ اس کی متعدد توجیہات ہیں: جو مندرجہ ذیل ہیں۔

التوجيه الاول لهذا الحديث: قاضی عیاض و محقق نووی نے تخصیص کی ہے کہ حدیث الباب میں ذنوب سے مراد صفائے ہوں۔ عموم مراد نہیں۔ اور قرینہ تخصیص مندرجہ بالا مذکورہ نصوص (آیت و حدیث) ہیں۔

حسانات سے کبار معاف نہیں ہوتے بلکہ ان کے لیے توبہ و استغفار شرط ہے۔

مثلاً..... قاضی عیاض وغیرہ کی اس تقریر سے مشکل مذکور تو ضرور حل ہوگئی لیکن اس سے اعتزال کی بوقاتی ہے۔ (اور اعتزال کی تائید ہوتی ہے) اس لیے حق بات یہ ہے کہ تخصیص نہ کی جائے بلکہ ایسی نصوص کو اپنے عموم پر باقی رکھا جائے۔ اور کبیرہ بلا توبہ بھی معاف ہو سکتا ہے جیسے قرآن پاک میں ہے اِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ اَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا ذُوْنَ ذَالِكِ (الآیۃ) معلوم ہوا کہ تمام کبیرہ و صغیرہ اللہ کی مشیت میں ہیں۔ اللہ چاہے تو کبیرہ بلا توبہ بھی معاف کر سکتا ہے۔ ایسے ہی قُلْ لِلّٰهِ الْغَفْرُ وَ اِنَّ يُغْفَرُوْا لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ (الآیۃ) فَلِهَذَا نَقِيًّا مِنَ الذُّنُوبِ وغیرہ جیسی نصوص میں تخصیص کریں گے تو ان آیات مذکورہ کے خلاف و معارض ہونا لازم آئے گا۔ اس لیے تخصیص نہ کی جائے۔

مثلاً..... باقی رہا اس آیت و حدیث (جنکی وجہ سے قاضی عیاض وغیرہ نے تخصیص کو لازم قرار دیا ہے) کا جواب یہ ہے کہ اِذَا اجْتَنَبْتَ الْكِبَائِرَ جب ہوگا تو پھر سب ہی معاف ہوں گے کبار بھی اور صفائے بھی۔ کبار تو اس لیے کہ وہ تو ہیں ہی نہیں اور صفائے حسانات سے معاف ہو جائیں گے اور جب اجتناب کبار نہیں ہوگا تو پھر سب معاف نہیں ہوں گے توبہ سلب العوم ہوا۔ رفع ایجاب کلی ہوا جس میں ایجاب البعض کی گنجائش ہوتی ہے یہ عموم السلب و سلب الکلی نہیں (کہ کوئی بھی معاف نہیں) پس بعض کبار کا برحمۃ اللہ بغیر توبہ کے معاف ہونا نہ اس آیت کے منافی ہے اور نہ ہی اس حدیث کے منافی ہے۔ لہذا حدیث مذکور کے اندر ذنوب میں تخصیص کرنے کی ضرورت ہی نہیں۔

علامہ شافعی نے بھی اس کے متعلق ذکر کیا ہے کہ اس سے کبار معاف ہو جاتے ہیں اور تائید میں ابن ماجہ کی ایک حدیث بھی ہے گو وہ حدیث سند اتنی قوی نہیں ہے۔ الحاصل ابن ماجہ نے نقل کیا ہے کہ اگر کسی شخص کے گناہ صفائے بھی ہوں اور کبار

بھی تو حسنت سے صفائے معاف ہو جائیں گے اور اگر کبائر ہوں صفائے نہ ہوں تو اللہ کی رحمت سے ان کی معافی کی بھی امید کی جاسکتی ہے۔ اور نہیں تو اہل میں تخفیف ہو جائے گی۔ اور اگر کسی کے نہ صفائے ہوں نہ کبائر تو پھر اس کی حسنت سے اس کو رفع درجات حاصل ہوگا۔

التوجيه الثاني لهذا الحديث: حدیث الباب کا مدلول فقط معاف ہیں کیونکہ حدیث الباب میں فقط خطیہ کا لفظ مذکور ہے چونکہ خطا میں قصد و ارادہ نہیں ہوتا اس لیے زیادہ سے زیادہ یہ صغیرہ گناہ بنتی ہے۔ اور حتیٰ یُخْرِجُ نَقِيًّا مِنَ الذُّنُوبِ میں الذُّنُوبِ پر الف لام عہد خارجی کا ہے ذنوب سے مراد ذنوب مذکورہ (اعنی الخطایا) ہیں تو حدیث الباب میں عموم ہے ہی نہیں تو فلما الحاجة الى التخصيص۔

التوجيه الثالث لهذا الحديث: (تا کہ اس کا دوسری احادیث و نصوص سے تعارض ختم ہو جائے) حدیث الباب میں اعضاء وضو کے گناہوں کے بارے میں تعرض ہے ہاتھوں کا گناہ، آنکھوں کا گناہ پاؤں کا گناہ زیادہ تر صغیرہ ہی پر ہوتا ہے۔ مشکوٰۃ شریف جلد اول باب الإنسان بالقلندر، الفضل الأول میں ص ۲۱ پر حدیث ہے، جس کے لفظ یہ ہیں الْعَيْنَانِ ذَنَابُهُمَا السُّنْطَرُ وَالْأُذُنَانِ ذَنَابُهُمَا الْإِسْتِمَاعُ وَاللِّسَانُ ذَنَابُهُ الْكَلَامُ وَالْيَدَا ذَنَابُهُمَا الْبَطْشُ وَالرِّجْلَانِ ذَنَابُهُمَا الْخُطْيُ وَالْقَلْبُ يَهْوِي وَيَتَعَنَّى ذَالِكُ الْفَرْجُ أَوْ يُكْذِبُهُ تَوَابٌ يَكْفِي مَدْلُولِ حدیث صفائے نہ ہوئے نہ کہ عموم۔ لہذا اب بھی تخصیص کرنے کی ضرورت نہیں۔

البتہ یہ بات ضروری ہے کہ یہاں حقوق العباد کی تخصیص کرنی ہوگی کما قالوا۔

کیونکہ حقوق العباد نہ حسنت سے معاف ہوتے ہیں نہ توبہ سے معاف ہوتے ہیں وہ تو صاحب حق سے معاف کرانے سے معاف ہوتے ہیں۔ مگر سوچنے کی بات یہ ہے کہ اس قسم کی حدیث میں حقوق العباد درج ہیں بھی یا نہیں؟ حق بات یہ ہے کہ حقوق العباد ذنوب و خطایا میں درج نہیں۔ حقوق العباد کا مفہوم اور ہے اور ذنوب و خطیہ کا مفہوم اور ہے فلا حاجة الى التخصيص ايضا۔

وَأَبُو هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَخْبَرَنَا فِي إِسْنِهِ:

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا نام اور کنیت:

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا کیا نام ہے، کیا کنیت ہے؟ اس میں تقریباً چالیس کے قریب قول ہیں راجح یہ ہے کہ ان کا نام عبد الرحمن بن صخر ہے۔ کنیت ان کی ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ ہے۔

وجه کنیت: بعض روایتوں سے تو یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ان کی ایک ہمرہ تھی جب باہر نکریاں چرانے جاتے تو اس کو ساتھ لے جاتے اسی سے ان کا اسم جمل رہتا تو اس سے لوگوں نے ان کو ابو ہریرہ کہنا شروع کر دیا۔ اور بعض روایتوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک مرتبہ حضور ﷺ کی مجلس میں آئے تو اپنی آستین میں ہمرہ لیے ہوئے تھے آپ ﷺ نے پوچھا کیا ہے؟ عرض یا ہمرہ ہے تو اس پر آپ ﷺ نے فرمایا ائتْ أَبُو هُرَيْرَةَ۔

زمانہ اسلام: مجھے میں مسلمان ہوئے ہیں سارا اسلام صحابی ہیں۔

مدۃ صحبت: ان کی مدت صحبت تقریباً کل تین سال بنتی ہے لیکن صحابہ میں سب سے زیادہ احادیث روایت کرنے والے یہی ہیں۔ تعداد احادیث مکررین صحابہ میں پہلے ذکر کی جا چکی ہے۔

سوال: اس سے بعض لوگوں کو یہ وہم ہوتا ہے کہ ابو ہریرہؓ کذب علی النبیؐ کو اپنے لیے فی غیر الحلال و الحرام جائز سمجھتے تھے؟

جواب (۱): یہ ہے کہ یہ بالکل غلط ہے۔ ابو ہریرہؓ کی کثرت روایات کی یہ وجہ نہیں اگر یہ وجہ ہوتی تو کیا ابو ہریرہؓ کو کوئی زندہ رہنے دیتا؟ بلکہ ان کو تو پکڑ کر ان کا قیدہ بنادیا جاتا۔ پھر جبکہ ابو ہریرہؓ خود حدیث من کذب علی مضعفہا فلینبوا مضعفہ من الناس کے راوی بھی ہیں۔ اسی طرح آتا ہے کہ جب کوئی حدیث بیان کرنے لگتے تو پہلے اس حدیث کو پڑھ لیا کرتے تھے۔ بلکہ ان کی کثرت روایات کی یہ وجہ ہیں۔

وجہ (۱): نبی علیہ السلام کی صحبت میں ہر وقت رہنا سفر میں حضر میں کچھ مل جاتا تو کھا لیتے نہ ملتا تو صبر کر لیتے۔ خود بیان کرتے ہیں کہ لوگ میرے متعلق یہ خیال کرتے ہیں کہ میں احادیث زیادہ روایت کرتا ہوں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ مہاجرین تو تاجر لوگ تھے وہ اپنے کاروبار میں مشغول رہتے۔ انصار کھیتی باڑی کرنے والے تھے وہ وہاں مشغول رہتے اور میرا کوئی گھر نہ تھا کُتِبَ امرًا بَسْکِنَا صَحْبُ النَّبِيِّ ﷺ عَلٰی شَبَعِ بْنِ طَيْفٍ الْمَخْضَمِيِّ کہتے ہیں کہ میں ایک مجلس میں حاضر ہوا حضور ﷺ اپنی احادیث سنا رہے تھے فرمایا جو شخص اپنی روائے کو بچھالے گا حتیٰ کہ میں اپنی بات چیت ختم کر لوں پھر اس کو جمع کر کے اپنے سینے کے ساتھ لگائے گا تو اس کو ان میں سے کسی چیز کا نسیان نہیں ہوگا تو میں نے ایسا کر لیا فَوَالَّذِي نَفْسِيْ بِيَدِهِ مَا نَسِيتُ مِنْهُ شَيْئًا۔ تو کثرت روایت کی وجہ یہاں سے جو معلوم ہوئی وہ کثرت ملازمہ اور حضور ﷺ کی توجہ کی برکت کا اثر ہے۔

وجہ (۲): شدۃ حرص علی تحصیل الحدیث۔ یہ وجہ جیسی ابو ہریرہؓ میں نظر آئی ہے ایسی کسی اور میں نہیں نظر آئی۔ انسائی نے ذکر کیا ہے کہ کوئی حضرت زید بن ثابتؓ کے پاس آیا اور اس نے کچھ پوچھا تو زید بن ثابتؓ نے کہا کہ ابو ہریرہؓ کے پاس چلے جاؤ۔ اور پھر آگے اپنا یہ واقعہ ذکر کیا کہ ایک دفعہ میں اور ایک صحابی اور ابو ہریرہؓ مسجد نبویؐ میں موجود تھے اور دعائیں کر رہے تھے۔ حضور ﷺ تشریف لائے اور ہمارے ساتھ بیٹھ گئے فرمایا وہی کرد جو پہلے کر رہے تھے تو زید فرماتے ہیں کہ میں نے اور میرے ساتھی نے دعا کی تو حضور ﷺ نے اس پر آمین کہی۔ اس کے بعد ابو ہریرہؓ نے دعا کی کہ اَللّٰهُمَّ اَسْئَلُكَ مَا سَأَلَكَ صَاحِبَايْ وَ اَسْئَلُكَ عَلٰمًا لَا يَنْسِي۔ اس پر نبی ﷺ نے آمین کہی زید بن ثابتؓ نے کہتے ہیں کہ میں نے عرض کیا کہ "اَسْئَلُكَ عَلٰمًا لَا يَنْسِي" تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ سَبَقَ بِهَا الْعَلَامُ الدُّوْسِيُّ صحیح بخاری جلد اول کتاب الجز ص ۲۰ پر حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے کہ ابو ہریرہؓ نے حضور ﷺ سے سوال کیا کہ مَنْ اَسْعَدَ النَّاسَ بِشَفَاعَتِكَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ اس پر آپ ﷺ نے فرمایا لَقَدْ طُفْتُ بِاَبَا هُرَيْرَةَ اَنْ لَا يَسْأَلَنِيْ عَنْ هَذَا الْحَدِيثِ اَحَدٌ اَوَّلَ مِنْكَ لَمَّا زَايْتُ مِنْ جَرَّحِكَ عَلِيَّ الْحَدِيثِ۔ پھر

آگے فرمایا اَسْعَدَ النَّاسِ بِشَفَاعَتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ خَالِصًا مِنْ قَلْبِهِ أَوْ نَفْسِهِ تَوَاسَّ حَدِيث سے بھی ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی شدتِ حرص علی الحدیث معلوم ہوئی۔

وجہ (۳): ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے بڑے بڑے قدیم الاسلام صحابہ سے بھی حدیثیں سنی ہیں۔ تاٰ خراسانی کی وجہ سے جو نقصان ہوا تھا اس طرح اس کا تذکرہ ہو گیا تھا۔

وجہ (۴): حضور ﷺ کے بعد ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سینتالیس (۳۷) سال زندہ رہے ہیں اور فتوں سے اور عہدوں سے بالکل الگ ہو کر حدیث کی نشر و اشاعت کرتے رہے ہیں۔ یہ وہ وجود ہیں جن کی بناء پر ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کثیر الروایہ ہو گئے ہیں۔ ابن عمر رضی اللہ عنہ ان کے جنازہ سے فارغ ہوئے تو حسرت سے یہ الفاظ کہے تَحَنَّنْ يَحْفَظْ حَدِيثَ النَّبِيِّ ﷺ عَلَى الْمُسْلِمِينَ۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ، ذیل صحابہ رضی اللہ عنہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ، عثمان رضی اللہ عنہ، علی رضی اللہ عنہ، طلحہ رضی اللہ عنہ، زبیر رضی اللہ عنہ، عائشہ رضی اللہ عنہ وغیرہ ان سب کے سامنے احادیث بیان کرتے تھے اور یہ سب ان کی بیان کردہ احادیث پر اعتماد کرتے تھے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ کرام کا انکی دیانت و امانت پر اجماع تھا۔ اسی وجہ سے وہ ان کی طرف مراجعت کرتے تھے۔

سن وفات: اشتر (۷۸) سال کی عمر میں ۵۷ھ میں ان کا وصال ہوا۔

لفظ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے انصراف وعدم انصراف کی بحث:

اس بارے میں تفصیل یہ ہے کہ ابو اور ہریرہ کو اگر الگ الگ خیال کیا جائے تو یہ منصرف ہے اور اگر یہ خیال کیا جائے کہ یہ دونوں ملکر علم بن گئے ہیں تو پھر یہ غیر منصرف ہے۔ اسباب منع صرف میں سے ایک علمیت اور ایک تانیہ ہوگی۔ عموماً اس کو غیر منصرف ہی پڑھا جاتا ہے۔

وَفِي الْبَابِ عَنْ عُثْمَانَ وَثَوْبَانَ وَالصَّنَابِجِيِّ النَخ:

صنابجی کتنے ہیں: فضل طہور کے باب کی روایت میں ایک راوی عبد اللہ صنابجی آتے ہیں جس کا منصف نے فی الباب میں حوالہ دیا ہے۔ اب اس پر بحث چل پڑی کہ صنابجی کتنے ہیں۔ عموماً رواۃ جو ذکر کرتے رہے ہیں تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صنابجی چھ (۶) ہیں۔

(۱) صنابجی بن الاعسر (۲) صنابجی الأحمسی (۳) عبد الرحمن بن عسیلہ الصنابجی (۴) ابو عبد اللہ صنابجی (۵) عبد اللہ صنابجی (۶) ابو عبد الرحمن صنابجی

حافظ نے یعقوب بن ابی شیبہ اور امام بخاری سے نقل کیا ہے کہ صنابجی دو (۲) ہیں۔

(۱) صنابجی بن الاعسر اسی کو بھی صنابجی الاحمسی کہہ دیا جاتا ہے۔

(۲) دوسرا عبد الرحمن بن عسیلہ صنابجی یہ غیر صحابی ہے۔ راوی عن ابی بکر الصدیق رضی اللہ عنہ ہے۔ حضور ﷺ کا زمانہ اس نے پایا ہے لیکن لقاء نہیں ہوا ہے۔ ابو عبد اللہ بھی صحیح ہے اور یہ اس کی ہی کنیت ہے۔ باقی عبد اللہ صنابجی غلط ہے۔ اس نام کا فضل طہور کا

راوی کوئی صناعی نہیں ہے، اسی طرح ابو عبد الرحمن صناعی یہ بھی راویوں کی غلطی ہے۔

امام ترمذیؒ کی اس مقام میں ذکر کی گئی کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ صناعی تین ہیں۔ دو تو وہی ہیں جن کا مندرجہ بالا ذکر ہوا تیسرا عبد اللہ صناعی ہے یہ صحابی ہے۔ فضل طہور کا بھی ہے۔ سے راوی ہے۔ ہاں ابو عبد الرحمن غلط ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک بھی معلوم ہوتا ہے کہ صناعی تین ہیں۔ کیونکہ موطا مالک کی فضل طہور کی سند میں لکھا ہوا ہے
عَنْ عَبْدِ اللَّهِ الصَّنَاعِيِّ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ -

مگر دو سب را فریق: یہ کہتا ہے کہ موطا امام مالکؒ کی سند میں ابی کا لفظ حذف ہو گیا ہے اصل میں تھا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْخ۔ اور قال کا لفظ اسی طرح لفظ عَنْ یہ اتصال کا تقاضا نہیں کرتے جیسے یہ اتصال میں چلتے ہیں ایسے ہی یہ انفصال میں بھی چلتے ہیں۔ لہذا یہ بھی وہی عبد الرحمن بن عسیلہ صناعی ہیں۔ لہذا صناعی صرف دو (۲) ہی ہیں جن میں ترمذی کی روایت کے ہارے میں یہ ہے کہ اس کے نسخے مختلف ہیں۔ ہندوستانی نسخوں میں تو عبارت اسی طرح ہے جیسا کہ ملاحظہ کی گئی۔ لیکن مصری نسخوں میں عبارت اس طرح ہے۔

”وَالصَّنَاعِيُّ هَذَا الَّذِي رَوَى عَنْ النَّبِيِّ ﷺ فِي فَضْلِ الطُّهُورِ هُوَ الصَّنَاعِيُّ الَّذِي رَوَى عَنْ أَبِي بَكْرٍ الصَّدِيقِ الرَضِی“۔ لہذا ایک تو یہ صناعی جس کا نام عبد الرحمن عسیلہ جس کی کنیت ابو عبد اللہ ہے اور دوسرا صناعی ابن الاصرر الاحمسی ہے۔ تو اس طرح ترمذی و مالک کی رائے بھی یعقوب بن ابی شیبہ اور امام بخاری کی رائے سے موافق ہو گئی کہ صناعی دو (۲) ہی ہیں۔

وَأَمَّا حَدِيثُهُ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ إِنِّي مُكَاتِرٌ بِكُمْ الْأَمَمَ فَلَا تَقْتَتِلُنَّ بَعْدِي:

تو اس صناعی الاحمسی کی فضل طہور کی روایت نہیں بلکہ اس کی یہ مذکورہ روایت ہے جو ابھی لکھی گئی۔

سوال: قتل و قاتل کے بعد بھی تو مقتول امت ہی میں شمار ہوتا ہے پھر یہ قتل و قاتل کثرت کے منافی کیسے ہوا جس کی وجہ سے منع کیا گیا؟

جواب: یہ ہے کہ امت کی دو قسمیں ہوتی ہیں ایک امت دعوت دوسری امت اجابت۔ اگر مراد امت دعوت کی کثرت ہے تو پھر یہ قتل و قاتل کثرت کے منافی اس طرح ہوا کہ اگر یہ زندہ رہتا تو اس سے کثرت ہوتی، نسل چلتی، امت بڑھتی، جب یہ قتل ہو گیا تو اس سے نسل منقطع ہو گئی کثرت میں فرق آ گیا اس لیے قتل سے منع فرمایا۔ اور اگر امت سے مراد امت اجابت کی کثرت ہے تو پھر یہ قتل و قاتل کثرت کے منافی اس طرح ہے کہ بعض دفعہ آدمی اس کو حلال سمجھ بیٹھتا ہے جس سے کافر ہو جاتا ہے اور امت اجابت سے نکل جاتا ہے اس لیے اس سے منع فرمایا۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ مِفْتَاحُ الصَّلَاةِ الطُّهُورُ

مفتاح الصلوة الطہور میں صلوٰۃ کو استعارہ بالکنایہ کے طور پر باب کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے وجہ تشبیہ یہ ہے کہ جیسے

باب (دروازہ) انسان کی حفاظت کا ذریعہ ہوتا ہے۔ اسی طرح صلوٰۃ بھی آخرت میں مصطفیٰ کے لیے حفاظت کا ذریعہ ہے۔ پھر صلوٰۃ کیلئے مفتاح کو ثابت کیا۔ یہ استعارہ تخیلیہ ہے۔ صلوٰۃ کا غلق (تالا) حدیث ہے۔ یہ عبارت نبی علیہ الصلوٰۃ والتسلیم کے کمال بلاغت پر دال ہے۔ یعنی جس طرح اگر کوئی تالے کو چابی کے ساتھ کھول کر اندر داخل ہوتا ہے تو یہ قانون کے مطابق ہوتا ہے اگر کوئی تالے کو توڑ کر اندر داخل ہوتا ہے تو یہ قانون کے خلاف سمجھا جاتا ہے اسی طرح صلوٰۃ مع الطہارت ہوگی تو یہ قانون شریعت کے موافق سمجھا جائے گا اور اگر کوئی بغیر طہارت کے صلوٰۃ میں داخل ہوتا ہے تو یہ قانون شریعت کی خلاف ورزی ہوگی۔

سوال: حاصل اس عنوان کا بعینہ وہی معلوم ہوتا ہے جو سب سے پہلے عنوان کا حاصل تھا پس اس طرح مصنف کی کلام میں کمرار معلوم ہوتا ہے؟

جواب: یہ ہے کہ مصنف کا مقصد تاکید ہے تاکہ شرطیۃ الطہارت میں صحة الصلوٰۃ ذہنوں میں راسخ ہو جائے اور اس مضمون میں زیادہ سے زیادہ زور پیدا ہو جائے۔

﴿ص ۵﴾ حَدَّثَنَا هَنَادٌ عَنْ سُفْيَانَ:

عن سفیان: سفیان دو ہیں۔ ایک سفیان بن عیینہ ہے ایک سفیان ثوری ہے سند میں اس کی کوئی وضاحت نہیں کہ یہاں پر کون مراد ہے اور کون مراد نہیں اس سے بظاہر بعد میں آنے والی حدیث اور اس کی سند کے ضعیف ہو جانے کا وہم پیدا ہو جاتا ہے۔

جواب: یہ ہے کہ مصنف کا یہ وہم مندرجہ ہے کیوں کہ دونوں سفیان ثقہ ہیں جو بھی سفیان مراد ہوگا ہر حال میں سند قوی ہوگی۔

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَقِيلٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَنْفِيَّةِ عَنْ عَلِيٍّ ؑ:

محمد بن مسلم بن شہاب زہری کے ساتھ میں اگر یہ لفظ آجائے۔ خالد بن عقیل ہو یا بنو عقیل ہو پھر تو اس کو مصغر پڑھتا ہے۔ ان تین جگہ کے علاوہ باقی ہر جگہ یہ یکسر پڑھا جائے گا۔

حضرت علی ؑ کو کرم اللہ وجہہ کہنے کی وجہ:

عام صحابہ کی طرح حضرت علی ؑ کے ساتھ بھی اگر رضی اللہ عنہ کہہ دیا جائے تو بھی کوئی فرق نہیں پڑتا۔ لیکن زیادہ تر حضرت علی ؑ کے ساتھ رضی اللہ کی بجائے کرم اللہ وجہہ چلتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ حضرت علی ؑ کی خصوصیت ہے کہ مدت العمر ان سے شرک نہیں ہوا ہے۔ بچے تھے تو حضور ﷺ کی صحبت میں آ گئے۔ ظاہر ہے کہ مربی کے مربوب میں اخلاق سرایت کرتے ہی ہیں۔ اس لیے حضرت علی ؑ نے مدت العمر ایک بت کو بھی سجدہ نہیں کیا۔ یہ ان کی ایسی خصوصیت ہے جو کسی اور صحابی کو بھی حاصل نہیں حتیٰ کہ عشرہ مبشرہ کو حاصل نہیں۔ واللہ اعلم۔

وَتَحْرِيمُهَا التَّكْبِيرُ وَتَحْلِيلُهَا التَّسْلِيمُ:

اس کی شرح ابواب الصلوٰۃ میں آئے گی کیوں کہ اس جگہ حدیث لائے اور حوالہ عن علی کا دیا ہے جبکہ وفی الحساب میں

ابوسعید کا خوالہ دیا ہے۔ پھر اس کو ابواب الصلوٰۃ میں ابوسعید سے ذکر کیا اور وہی الباب میں عن علی کا خوالہ دے دیا ہے۔ اس طرح کا تکرار غالباً مصنف سے کسی اور حدیث کے بارے میں نہیں ہوا ہے۔

نوٹ: سند میں مدارتحویل سفیان ہیں۔

وَهُوَ مُقَارِبُ الْخَدِيثِ:

یہ چوتھے یا پانچویں درجے کی تصدیق کا لفظ ہے۔ اس لفظ کو دونوں طرح بڑھ سکتے ہیں۔ مُقَارِبُ الْخَدِيثِ (بصیغۃ الفاعل) اُنْی یُقَارِبُ حَدِيثَهُ حَدِيثٌ یُقَاب۔ اس کو مُقَارِبُ الْخَدِيثِ (بصیغۃ المفعول) بھی بڑھ سکتے ہیں اُنْی یُقَارِبُ حَدِيثَهُ حَدِيثَهُ حَدِيثَهُ۔

“بَابُ مَا يَقُولُ إِذَا دَخَلَ الْخَلَاءَ”

شریعت نے مختلف اوقات میں مختلف دعائیں اور اذکار مقرر فرمائے ہیں۔ من جملان کے دخول خلاء کے وقت بھی ذکر مقرر فرمایا ہے۔ خلاء کا معنی خللا الخلاء (خالی جگہیں) ہے اس کا اطلاق صحراء میں جو نشی جگہ ہو اس پر بھی ہوتا ہے اس کا اطلاق کلیف پر بھی ہوتا ہے اس لیے کہ عام طور پر لکی جگہیں انسانوں سے خالی ہوتی ہیں۔ تقاضے حاجت کی جگہوں کے مختلف اسماء اور تعبیرات ہیں۔ (۱) مصر حاض، (۲) کسیف، (۳) خلاء۔ عرب لوگ ان کا کنایہ ذکر کرتے ہیں تصریح کرنے کو اچھا نہیں سمجھتے ہیں۔ یہ بات ہمارے ہاں بھی پائی جاتی ہے۔ حدیث پاک میں اس موقع پر جس دعا (اَللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَعُوْذُ بِكَ مِنَ الْخُبْثِ وَالْخَبَائِثِ) کو پڑھنے کا ذکر ہے اس کے بارے میں اختلاف ہے کہ یہ کب پڑھی جائے؟

جمہور کے نزدیک: بولی و براز کی حالت میں اور کشف عورت کی حالت میں ذکر منع ہے اس لیے وہ تو اس کے قائل ہیں کہ اگر صحراء ہو تو پھر کشف عورت سے پہلے پڑھ لے۔

اور اگر تیار کی ہوئی جگہ میں جاتا ہو تو پھر داخل ہونے سے پہلے پڑھے۔ اگر اس کو نسیان ہو گیا اور بغیر پڑھے داخل ہو گیا تو پھر اس کو نہ پڑھے بلکہ دل میں خیال کر لے۔

امام مالک کے نزدیک: سب جائز ہے اس دعا کو بیت الخلاء کے اندر بھی پڑھ لے اور کشف عورت کی حالت میں بھی۔ **دلائل مالکیہ:** دلیل اول: ایک دلیل تو یہی حدیث پاک ہے کَانَ النَّبِیُّ ﷺ إِذَا دَخَلَ الْخَلَاءَ الْخ۔ جس سے یہی سمجھ میں آتا ہے کہ رسول اللہ داخل ہو کر اس کو پڑھتے تھے۔

دلیل ثانی: ایک دوسری حدیث میں ہے کَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ یَذْکُرُ اللّٰهَ عَلٰی کُلِّ اُخْبَانِہِ تَوْبَہِ یَحِیٰنِ میں سے ایک جین ہے اس کے عموم میں یہ بھی داخل ہے۔

جمہور کی طرف سے جوابات: حدیث الباب کا جواب یہ ہے کہ یہاں دُخَلَ بمعنی اُرَادَ اللّٰهُ خَوْلَہِ ہے مجازاً اور یہ مجاز شائع، ذائع ہے جیسے إِذَا قُمْتُمْ اِلٰی الصَّلٰوۃِ اُنْیْ اِذَا اُرْدُتُمْ اِلَی الْقِیَامِ اِلَی الصَّلٰوۃِ اور وَاِذَا قُرَأَتِ الْقُرْآنُ

فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ اِنِّیْ اِذَا اُرْتُ الْفِرَاقَ - بہت کثرت سے یہ مجاز استعمال ہوا ہے اس مجاز کی مزید تائید امام بخاری کی ادب المفرد سے بھی ہوتی ہے کیونکہ اس میں تو لفظ ہی اراد الذخول کا ہے۔

دوسری حدیث کا جواب (۱): کہ اس کی بعض روایتوں میں مِنَ الْغَائِطِ اِلَاحَالَةً كَشَفِ الْغُورَةِ کا استثناء موجود ہے۔

(۲): اس حدیث میں ذکر سے مراد ذکر قلبی ہے۔ وَلَا نَلْزِمُ فِيْهِ لِأَنَّ الْكَلَامَ فِيْ ذِكْرِ اللِّسَانِ۔

الحاصل: اس میں یہ بھی ایک مذہب ہے۔

﴿ص ۵﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ وَهْنَادٌ شُعْبَةُ عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ صُهَيْبٍ عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ:

یعنی عبد العزیز جو شعبہ کا استاذ ہے بھی تو اس کا لفظ اَللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَعُوْذُ بِكَ ہوتا ہے اور بھی اَعُوْذُ بِاللّٰهِ کا لفظ ہوتا ہے۔ پہلا لفظ خطاب کا ہے اور اپنی جگہ یہ بھی سمجھ ہے وَنَحْنُ اقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْ خَلْقِ الْوَرِيْدِ اللّٰہِ ہمارے قریب ہیں اور دوسرا لفظ غائب کا ہے یہ بھی اپنی جگہ سمجھ ہے اللہ کی ذات ہم سے غائب ہے۔ یعنی ہمارے حواس اور وہم سے منزہ ہے۔

مِنَ الْخُبْتِ وَالْخَيْبِثِ اَوْ الْخُبْتِ وَالْخَبَائِثِ:

پہلی روایت میں خُبْتِ کا لفظ دو احتمال رکھتا ہے۔ یہ بھی احتمال رکھتا ہے کہ مصدر ہو جو ضد الطَّيِّبِ ہے۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ جمع ہو اور بعد میں تخفیف کی وجہ سے ساکن کر دیا گیا ہو۔ تو پہلی وجہ میں استعاذہ ہو جائے گا فرد سے۔ دوسری صورت میں استعاذہ ہو جائے گا جماعت سے۔ یعنی اہل جماعت سے بھی استعاذہ اور فرد سے بھی استعاذہ ہو جائے گا۔

الحاصل: یہ لفظ بضم الباء اور بسکون الباء دونوں طرح مروی ہے اور بسکون الباء کی صورت میں اس میں دو احتمال مذکور ہیں۔ دوسری روایت میں لفظ خبیث، خبیث کی جمع ہے اور خبائث خبیثہ کی جمع ہے پہلے لفظ سے مراد ذکور شیاطین ہیں اور دوسرے لفظ سے مراد اناث شیاطین ہیں۔ دونوں سے استعاذہ ہے۔ وَاللّٰہُ اعْلَمُ۔

شریعت نے اس موقع پر استعاذہ کی تعلیم جو دی ہے اس کی حکمت اور وجہ یہ ہے کہ شیاطین انسان کے ازلی دشمن ہیں۔ جیسے قرآن پاک میں ہے اَزْاٰنَیْکَ ہٰذَا الْیَدِیْ کُتِبَتْ عَلٰی لَبْنِیْ اَخْرَجْنِیْ اِلٰی یَوْمِ الْقِیَمَةِ (الایۃ) اس آیت سے سمجھ آیا کہ شیاطین انسان کے ازلی دشمن ہیں۔ اور یہ شیاطین انسان سے قوی بھی ہیں اس لیے کہ ان کی تخلیق تار سے ہے اور انسان کی تخلیق ارض سے ہے اور تار ارض سے قوی ہے۔ اور یہ شیاطین انسان سے غائب بھی ہیں۔ جیسے قرآن پاک میں ہے: اِنَّہُمْ اَسْرَاۡنُھُمْ هُوَ وَقَبِیْلُہٗ مِنْ خَبِثٍ لَا تَرَوْنَھُمْ - مخفی ہیں۔ مخفی دشمن کا ضرر ظاہری دشمن سے زیادہ ہوتا ہے۔ انسان جب قضاء حاجت کیلئے ان جگہوں میں جاتا ہے تو یہ شیاطین وہاں ہوتے ہیں مثل مشہور ہے کہ الجنس یعیل الی الجنس۔ وہاں انسان تنہا ہوتا ہے اور ہوتا بھی غیر مسلح ہے اس لیے کہ ان کے ساتھ مقابلہ کرنے کا اسلحہ ذکر اللہ ہے اور قضاء حاجت کے دوران ذکر اللہ منع ہے۔ ایسی حالت میں ان کی طرف سے انسان کو ضرر پہنچنے کا زبردست خطرہ ہوتا ہے۔ تو شریعت نے اللہ تعالیٰ کے ساتھ استعاذہ کرنے کی تربیت دی جس کی وجہ سے انسان اس دوران اس ضرر سے محفوظ ہو جاتا ہے۔

قَالَ أَبُو عِيسَى حَدِيثُ أَنَسٍ أَصَحُّ شَيْءٍ فِي هَذَا الْبَابِ وَأَحْسَنُ وَحَدِيثُ زَيْدِ بْنِ أَرْقَمٍ فِي إِسْنَادِهِ اضْطِرَابٌ:

یہ حدیث پاک حضرت انس رضی اللہ عنہ سے بھی مروی ہے اور حضرت زید بن ارقم رضی اللہ عنہ سے بھی مروی ہے۔ مصنف نے حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث کو ذکر کیا ہے اور زید بن ارقم رضی اللہ عنہ کی حدیث کا حوالہ فی الباب میں دے دیا ہے۔ اس کو ذکر نہیں کیا ہے۔ اور تذکر کرنے کی وجہ بتائی۔ اس کی سند میں اضطراب معلوم ہوتا ہے۔

اضطراب کی تعریف: اضطراب یہ ہے کہ راوی اختلاف کرے کوئی کچھ ذکر کرے کوئی کچھ ذکر کرے یہ اختلاف سند میں بھی ہوتا ہے اور متن میں بھی ہوتا ہے۔ کبھی اس اضطراب سے مدلول اور معنی نہیں بدلتے ہیں۔ جس کو کوئی ذکر کرتے ہوئے یوں کہہ دے عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَسِيلَةَ الصَّنَابِغِيِّ كُوفِي كَبِدَ دَعَى عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنَّا بَحِي كُوفِي كَبِدَ دَعَى لَأَقْبَلُ صَلَوةً بَغَيْرِ طَهْوَرٍ۔ کوئی کہہ دے لَأَقْبَلُ صَلَوةً إِلَّا بِطَهْوَرٍ۔ تو اس اضطراب سے مدلول نہیں بدلا ہے۔ اس قسم کا اضطراب معنی نہیں ہوتا اور کبھی اضطراب سے معنی اور مدلول کی تبدیلی ہو جاتی ہے اس قسم کا اضطراب معنی ہوتا ہے۔ محدثین اس کو دفع کرنے کی کوشش کرتے ہیں اگر دفع ہو جائے تو فیہا اگر دفع ہو تو پھر ایسا اضطراب حدیث کے اندر ضعف پیدا کر دیتا ہے جس کی وجہ سے حدیث رد ہو جاتی ہے۔ پس زید بن ارقم کی حدیث کا اضطراب اسی طرح کا اضطراب ہے۔

اضطراب کی تقریر اور اس کی اقسام: زید بن ارقم رضی اللہ عنہ کی اس حدیث کی سند میں قنادہ ایک راوی ہے اس کے اربعہ تلامذہ ہیں۔ (۱) سعید (۲) هشام (۳) شعبہ (۴) معمر۔ ان میں تین اختلاف ہیں۔ (۱) سعید، شعبہ، معمر تینوں قنادہ اور حضرت زید بن ارقم کے درمیان واسطہ ذکر کرتے ہیں۔ هشام واسطہ ذکر نہیں کرتا۔ (۲) سعید، شعبہ، دونوں قاسم بن عوف کا واسطہ ذکر کرتے ہیں۔ معمر نضر بن انس کا واسطہ ذکر کرتا ہے۔ (۳) معمر درجہ صحابی میں انس ذکر کرتا ہے اور باقی تین زید بن ارقم ذکر کرتے ہیں نصارت الاضطرابات ثلاثہ۔

قَالَ أَبُو عِيسَى سَلْتُ مُحَمَّدًا النَّخَعِي

یعنی میں نے اپنے استاد محمد بن اسماعیل بخاری سے اس اضطراب کا حل پوچھا۔ فَقَالَ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ قَنَادَةُ رَوَى عَنْهُمَا جَمِيعًا۔

تقریر مراجع فی ضمیر عنہما: اس ضمیر کے مرجع میں چار احتمال ہیں۔ (۱) زید بن ارقم مع قاسم۔ (۲) زید بن ارقم مع نضر۔ (۳) زید بن ارقم مع انس۔ (۴) اس کا مرجع قاسم اور نضر ہوا وقت معنی ہوگا قَنَادَةُ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ رَوَى عَنْهُمَا جَمِيعًا۔ پہلے تینوں احتمال باطل ہیں اس لیے کہ قنادہ کی پیدائش کے بارے میں مختلف قول ہیں۔ ایک قول یہ ہے کہ ۶۷ میں پیدا ہوئے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ ۶۳ میں پیدا ہوئے۔ تیسرا یہ ہے کہ ۶۲ میں پیدا ہوئے۔ چوتھا یہ ہے کہ ۶۱ میں پیدا ہوئے۔ جب کہ زید بن ارقم ۶۰ میں فوت ہو جاتا ہے پس اتحاد زمانہ ممکن ہی نہیں۔ تو پھر کیسے ممکن ہے کہ قنادہ کی

روایت عن زید بن ارقم ہو لہذا جز کی نفی سے کل کی نفی ہوئی۔ لہذا تینوں احتمال باطل ہوئے، پس چوتھا احتمال متعین ہوا۔ یعنی احتمال ہے کہ قنادہ نے قاسم سے بھی روایت کیا ہو اور نصر سے بھی یعنی دونوں کی وساطت صحیح ہے۔ تو اس طرح امام بخاری کی اس کلام سے اضطرابات ثلاثہ میں سے اضطراب ثانی رفع ہو گیا۔ پہلا اور تیسرا اضطراب باقی رہ گیا۔ اگر غور کیا جائے تو بخاری کی اس کلام سے پہلا اضطراب بھی رفع ہو گیا ہے۔ اس طرح کہ قنادہ رحمہ اللہ اور زید بن ارقم رحمہ اللہ کی سند میں وساطت ہے۔ هشام کی سند میں جو وساطت نہیں وہ مرجوح اور منقطع ہے۔ اب صرف اضطراب ثالث باقی رہ گیا۔ اس کا امام بخاری نے جواب نہیں دیا ہے اس لیے کہ تیسرا اختلاف درجہ صحابی میں ہے اور صحابی حضرت زید بن ارقم رحمہ اللہ ہیں یا حضرت انس رحمہ اللہ ہیں یہ اختلاف اگر رفع نہ بھی ہو باقی بھی رہ جائے تو بھی نقصان دہ نہیں ہے کیونکہ صحابہ رحمہم اللہ سب عدول ہیں۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَا يَقُولُ إِذَا خَرَجَ مِنَ الْخَلَاءِ

مصنف نے بڑی ذہانت کی ہے کہ پہلے بابِ أَذْبِ الدُّخُولِ کو بیان کیا اور اب بابِ أَذْبِ الْخُرُوجِ کو بیان کرتے ہیں۔
 ﴿ص ۷﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ حُمَيْدٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا:
 ہندوستانی نسخوں میں تو سند اسی طرح ہے لیکن یہ غلط ہے۔ کتب رجال میں محمد بن حمید بن اسماعیل نام کا کوئی شخص مالک بن اسماعیل کا تلمیذ نہیں ہے بلکہ صحیح مصری نسخوں کی عبارت ہے محمد بن اسماعیل۔ لیکن مصری نسخوں میں ایک اور غلطی ہے وہ یہ کہ محمد بن اسماعیل کے بعد حَدَّثَنَا حُمَيْدٌ حَدَّثَنَا مَالِكُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ ہے اس حمید کا ذکر بھی غلط ہے۔ صحیح سند اس طرح ہے۔ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا مَالِكُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ۔
 امام بخاری کی کتابِ أَذْبِ الْمُفْرَدِ میں سند اسی طرح لکھی ہے اور یہی صحیح ہے۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے کچھ حالات:

حضرت عائشہ بھی مکہ میں مکہ میں سے ہیں ان کی مرویات بھی ہزار سے زائد ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے ساتھ مکہ المکرمہ میں نکاح فرمایا جب انکی عمر چھ سال کی تھی۔ بعض روایتوں میں ہے کہ سات سال کی تھی۔ ان دونوں میں تطبیق اس طرح ہے کہ نکاح کے وقت عمر چھ سال کچھ ماہ تھی تو بعض نے کسر کو حذف کر کے چھ کو نقل کیا اور بعض نے کسر کو پورا سال شمار کر کے سات سال کو روایت کر دیا۔ پھر نو سال کی عمر میں (ہجرت کے دوسرے سال) مدینہ میں رخصتی ہوئی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب اس دنیا سے پردہ فرمایا تو حضرت عائشہ کی عمر اٹھارہ سال تھی۔ تو زوجیت میں کل عمر نو سال ہوئی۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سو کا علمی کمال:

بڑی عالمہ، فاضلہ، فصیحہ، بلیغہ تھیں، شاعرہ بھی تھیں، بڑے بڑے مسائل میں صحابہ کرام کی طرف رجوع کرتے تھے۔ بلکہ ایک روایت میں ہے خَلُّوا ثَلَاثِي دِينَكُمْ عَنْ هَذِهِ الْحَمِيرَةِ۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سو کا جو دستا:

جو دو سٹامیں بھی بے مثال تھیں عبد اللہ بن زبیرؓ کے زمانہ میں روزہ کی حالت میں ایک لاکھ درہم ایک دن میں تقسیم کیے۔ جب افطاری کا وقت ہوا تو ایسی روٹی پر افطاری فرمائی کہ جس کے ساتھ سالن نہیں تھا۔

وصال: ۷ ارمضان المبارک ۶۵ھ میں مدینہ میں انتقال ہوا۔ حضرت ابو ہریرہؓ نے انکا جنازہ پڑھایا۔ ”ان کی طرف سے ابو ہریرہؓ اس وقت مدینہ کے والی تھے۔“

مرقد مبارک: جنت البقیع میں مدفون ہوئیں۔ حضرت عائشہؓ کے اور بھی بے شمار فضائل ہیں جن کے لیے دفتر درکار ہیں۔
قَالَ غُفِرَ لَكَ:

یہ منصوب ہے اور واحد متکلم فعل محذوف کا مفعول ہے اُی اُطْلُبُ غُفِرَ لَكَ۔
معنی غُفِرَ غُفْرًا غُفْرًا کا معنی ”ستر“ ہوتا ہے پھر ”ستر“ عام ہے بلکہ ہوتا ہے اور کبھی بعد م الاظہار ہوتا ہے۔ اس لیے غفران کے دونوں معنی کیے جاتے ہیں غُفْرًا اور ستر بھی۔

سوال: یہاں یہ سوال ہوتا ہے کہ طلب مغفرت تو تلبس بالمعصیہ پر ہوتا ہے قضاء حاجت کرنے والے سے کوئی معصیت ہوئی ہے جو اس موقع پر طلب مغفرت کی عملی تعلیم دی گئی ہے؟ اسکے متعدد جواب ہیں۔

جواب (۱): قضائے حاجت کے دوران شیاطین جو اعداء اللہ ہیں انکے ساتھ تلبس رہا۔ تو یہ ذنب ہے لہذا اس پر استغفار ہونا چاہیے۔

جواب (۲): قضائے حاجت کے دوران ذکر لسانی کا منقطع رہنا ذنب اور تقصیر ہے لہذا اس پر استغفار ہونا چاہیے۔
جواب (۳): قضائے حاجت کے دوران اللہ کی طرف سے قضائے حاجت کرنے والے کو نعمت عظیم حاصل ہوئی وہ اس طرح کہ غذا کے زہریلے فضلات سہولت کے ساتھ خارج ہو گئے۔ جان چھوٹ گئی اب اللہ کی اس نعمت کا فوراً شکر یہ ادا کرنا چاہیے تھا مگر شکر کو ادا کرنے میں تاخیر ہو گئی کیونکہ یہ حالت محل شکر کے ادا کرنے کے مناسب نہیں تھا اور یہ تاخیر ذنب و تقصیر ہے۔
فاستغفر علیہ۔

ویرد علی التوجیہات الثلاثہ:

سوال: یہ وارد ہوتا ہے کہ یہ امور مذکورہ ذنب و معصیت جب بننے جب قضائے حاجت کرنے والے کے اختیار سے ہوتے۔ حالانکہ اس نے تو قضائے حاجت کی ہے یہ تو امر طبعی و اضطراری ہے تو پھر امور مذکورہ ذنب کیسے بن گئے؟ اسکے متعدد جوابات ہیں۔

جواب (۱): یہ ہے کہ یہ درست ہے کہ قضائے حاجت امر طبعی و اضطراری ہے۔ لیکن انہیں کچھ نہ کچھ ہمارے اختیار کو بھی دخل ہے۔ ہمیں تو حکم تھا کہ جان پہچانے کی حد تک صبر رفق کی حد تک کھائیں اور پیئیں۔ لیکن ہم نے اس حد سے تجاوز کیا اور کھانے پر ایسا حملہ کیا جیسا کہ بھوکا آدمی حملہ کرتا ہے۔ جسکے نتیجہ میں بار بار قضا ہوا اور بار بار امور مذکورہ لازم آئے۔ اس اعتبار

سے امور مذکورہ قضائے حاجت کرنے والے کے حق میں ذمہ بن جاتے ہیں۔

جواب (۲): یہ تسلیم ہے کہ قضائے حاجت امر طبعی و اضطراری ہے۔ جسکی وجہ سے امور مذکورہ کے پیدا ہونے میں انسان بے بس ہوتا ہے۔ لیکن امور مذکورہ نظراً الہی ذاتہا کی قباحت میں کوئی شک نہیں، امید ہے کہ اللہ تعالیٰ ان امور پر ہم سے مواخذہ نہیں فرمائیں گے کیونکہ ہمیں بے بس ہیں۔ مگر ذات کے اعتبار سے قبیح ہونے کی بناء پر استغفار کرنا بھی بہت مناسب ہے۔ اس استغفار کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اے اللہ اس قبیح کے مفید سے مجھے محفوظ رکھ۔ زہر تو آخر زہر ہوتا ہے اسکی خاصیت ہلاک کرنا ہے خواہ اسکو اپنے علم و اختیار سے کھایا جائے یا علم و اختیار کے بغیر، یہاں پر ایک سوال وارد ہوتا ہے:

سوال: وہ یہ ہے کہ استغفار مذکور نظراً الہیاً تو موجد ہے لیکن نظراً الیہ صلی اللہ علیہ وسلم بظاہر غیر موجد ہے۔ کیونکہ آپ ﷺ کا تو کوئی ذنب بھی نہیں آپ ﷺ تو معصوم ہیں آپ ﷺ کی طرف سے اس قسم کے افعال کا صدور بظاہر صحت کے متناہی معلوم ہوتے ہیں؟ اسکے متعدد جوابات ہیں۔

جواب (۱): یہ ہے کہ اس قسم کی احادیث تعلیم لمانہ پر محمول ہوتی ہیں۔ پھر تعلیم فعل سے بھی ہوتی ہے اور قول سے بھی مگر قولی تعلیم کی نسبت فعلی و عملی تعلیم زیادہ موثر ہوتی ہے۔ عمل کرنے والے کی تبلیغ کا جواثر ہوتا ہے وہ تبلیغ بلا عمل کا نہیں ہوتا یہ ایک ظاہر و جانا چھانا امر ہے۔ جس پر دلائل دینے کی ضرورت نہیں۔ اسلئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم زیادہ تر عملی تعلیم سے کام لیتے تھے تاکہ بعثت کا مقصد پورا ہو جائے۔

جواب (۲): نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ استغفار اور اس قسم کے باقی اذکار کا صدور اظہار عبودیت کیلئے ہوتا تھا۔ اسی طرح نقلی عبادت میں اتنا اہتمام کہ پاؤں سوچ جاتے تھے۔ حضرت عائشہؓ نے سوال کیا کہ آپ ﷺ اتنی تکلیف کیوں برداشت کرتے ہیں حالانکہ آپ ﷺ تو مغفور الذنوب ہیں تو جواباً فرمایا اَفَلَا اُكُونُ عَبْدًا شَكُورًا۔

آپ نے دیکھا ہوگا کہ خرائین (خان) و ملوک کے ذریعوں پر ملازمین ہوتے ہیں بعض دیرینہ (پرانے) ملازم ہوتے ہیں انکو کبہ بھی دیا جاتا ہے کہ تمہارا کوئی کام نہیں بس ویسے ہی تم ہمارے پاس رہو لیکن پھر بھی وہ اپنے مولیٰ کے بعض امور سرانجام دیتے رہتے ہیں تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عبد کے شایان شان یہی ہے کہ وہ امور مولیٰ میں لگا رہے اگرچہ مولیٰ نے اس کو فارغ البال بھی بنا دیا ہے۔ اس لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم بھی اپنے مولیٰ کے امور پر لگے رہتے تھے۔ اپنی عبدیت کو ظاہر کرتے رہتے تھے۔

جواب (۳): یہ بھی جواب دیا جاتا ہے کہ اس قسم کے اذکار عصمت کا علم ہونے سے قبل پر محمول ہیں۔

جواب (۴): بعض علماء نے یہ بھی موقف اختیار کیا ہے کہ آپ ﷺ مغفور الذنوب بنائے گئے ہیں بشرط الاستغفار ہرگز نہ۔ تو آپ ﷺ یہ جو استغفار کرتے ہیں اسی شرط کو پورا کرنے کے لئے کرتے ہیں۔

جواب (۵): طلب مغفرت کا مفہوم شکم کے بدلنے سے بدل جاتا ہے۔ اگر شکم غیر معصوم ہو تو وہاں اسکا اور مفہوم ہوتا ہے۔ اور اگر طلب مغفرت کرنے والا معصوم ہے تو وہاں اسکا مفہوم اور ہوتا ہے وہ یہ کہ اَللّٰهُمَّ اجْعَلْ اَلْحَيٰثِلُوْلَةَ (مانع بنیٰ)

وَبَيْنَ الْمُعْصِيَةِ - تاکہ میں معصیت کے قریب نہ جاسکوں۔ فِهَذَا عَيْنُ الْعَصْمَةِ - اسلئے کہ عصمت تو ایسے ملک کا نام ہے کہ جسکی بناء پر گناہ کی قدرت ہونے کے باوجود گناہ کا ارتکاب نہ ہو۔ سلب القدرة کا نام عصمت نہیں کیونکہ یہ تو کوئی کمال نہیں حالانکہ عصمت تو من جملة الکملات ہے۔ اس لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مغفرت طلب کرنے کا یہ مفہوم ہوتا ہے۔

الحاصل: طلب المغفرة بهذا المفهوم کوئی معصیت نہیں بلکہ یہ تو عین عصمت ہے۔ (واللہ اعلم)

اس حدیث سے تو یہی معلوم ہوا کہ خروج از خلا کے وقت غفرانک کہلچا ہے لیکن ایک دوسری حدیث میں ہے کہ یہ دعا پڑھنی چاہیے الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنِّي الْأَذَى وَغَاثَنِي الرَّحْمَہُ۔ تو دونوں حدیثوں میں کوئی تو رض نہیں اسلئے کہ یہ احادیث مختلف اوقات پر محمول ہیں كَانَ يَقُولُ مَرَّةً كَذَا وَيَقُولُ مَرَّةً كَذَا۔ بہر حال توسع سے کوئی سی دعا پڑھ لینی چاہیے کوئی ٹکلی نہیں ہے۔

بَابُ فِي النَّهْيِ عَنِ اسْتِقْبَالِ الْقَبْلَةِ بِغَائِطٍ أَوْ بَوْلٍ

﴿ص ۸﴾ حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْمُخْزُومِيُّ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الْأَنْصَارِيِّ رَضِيَ

قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا أَتَيْتُمُ الْغَائِطَ (الخ):

عائِل کے لفظ کا اصل میں معنی ہے وہ زمین جو عام جہ سے پست ہو۔ پھر اس کا اطلاق اس جگہ پر ہونے لگا جس کو قضاء حاجت کیلئے تیار کیا گیا ہو۔ اور اس کا دوسرا معنی ہے وہ نجاست جو در سے خارج ہو۔ تو اس طرح اس کے دو معنی ہو گئے۔ (۱) موضع قضاے حاجت (۲) نفس خارج۔ إِذَا أَتَيْتُمُ الْغَائِطَ میں اس کا ازل معنی مراد ہے اور فَلَا تَسْتَقْبِلُوا الْقَبْلَةَ بِالْغَائِطِ میں عائِل کا دوسرا معنی مراد ہے۔ یعنی نفس نجاست، نفس خارج۔

وَلَكِنْ شَرِّقُوا أَوْ غَرِّبُوا:

سوال: بظاہر پہلے اور اس دوسرے جملے میں تضاد ہے پہلے جملے میں جس چیز سے منع کیا گیا ہے دوسرے جملے میں اسی کا حکم دیا جا رہا ہے۔ اس لیے کہ جب ہم شَرِّقُوا أَوْ غَرِّبُوا پر عمل کریں گے تو الاحمال استقبال و استدبار ہو جائے گا؟

جواب: یہ ہے کہ شَرِّقُوا أَوْ غَرِّبُوا کا خطاب ہمیں نہیں ہے بلکہ یہ خطاب اہل مدینہ کو ہے۔ اور ان لوگوں کو ہے جن کا قبلہ جنوب و شمال ہے۔ جب وہ مشرق و مغرب کا رخ قضاے حاجت میں اختیار کریں گے تو استقبال و استدبار سے بچ جائیں گے فلا اشکال۔ اور جن کا قبلہ شرقی و غربی ہے ان کو یہ خطاب نہیں بلکہ ان کو جنوب و شمال اختیار کرنے کا حکم ہے۔ (واللہ اعلم)

قَالَ أَبُو أَيُّوبَ فَقَدِمْنَا الشَّامَ:

اس قدم سے قدم جہاد مراد ہے یعنی ہم جہاد کرتے کرتے شام میں پہنچے شام کو فتح کر لیا۔ شام کی فتح کی ابتدا خلیفہ اَوَّل کے زمانہ میں ہو گئی تھی۔ البتہ اس کی تکمیل حضرت عمرؓ کے زمانہ میں ہوئی ہے۔

فَوَجَدْنَا مَرَّاحِيضَ:

مراحض مرحاض کی جمع ہے بمعنی موضع قضاء حاجت۔

فَنُحِرَفْ عَنْهَا:

اس میں دو احتمال ہیں اور اس کے دو (۲) معنی ہیں۔

(۱) یہ ہے کہ غُفْہَا کی ضمیر کا مرجع مراحض ہیں۔ یعنی ہم ان مراحض سے منحرف ہو جاتے اور ان میں قضاء حاجت نہ کرتے۔ کسی اور جگہ قضاء حاجت کر لیتے۔

(۲) یہ ہے کہ غُفْہَا کی ضمیر کا مرجع تھمت قبلہ ہے یعنی ہم ان میں قضاء حاجت کیلئے جاتے لیکن قبلہ سے منحرف ہو کر بیٹھتے تھے

وَنَسْتَغْفِرُ اللَّهَ:

معنی اول مراد لینے کی صورت میں شبہ ہوتا ہے کہ اس استغفار کی کوئی ضرورت نہیں تھی؟ پھر استغفار کیوں کرتے تھے؟

جواب (۱): یہ ہے کہ جب انسان کسی کے ذنوب دیکھتا ہے تو اس کو اپنے ذنوب یاد آ جاتے ہیں السلب یلکسر الذنب۔ جب صحابہ بچوان مراحض بنانے والوں کے مراحض دیکھتے تو اپنے قبل الاسلام ذنوب یاد آ جاتے ہیں ان پر استغفار کرتے۔

اعتراض: مگر اس پر پھر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ یہ جواب تب درست ہو سکتا ہے جب یہ طے ہو جائے کہ قبل الاسلام بھی افعال قبیح و حسن ہوتے تھے؟ پس کیا قبل الاسلام افعال حسن و قبیح کی جانب تقسیم تھے؟

جواب: اس میں اختلاف ہے۔

حسن و قبیح کی طرف افعال کی تقسیم میں اختلاف:

اشاعرہ: یہ کہتے ہیں کہ قبل الاسلام افعال نہ قبیح تھے نہ حسن۔ حسن و قبیح ہونے کی تقسیم ورود شرع کے بعد ہوئی ہے۔ قبل ورود الشرع کوئی ذنب نہیں ہے۔

ہاتریدیہ: کہتے ہیں کہ بعض افعال کا حسن و قبیح شرعی ہے۔ اور بعض کا عقلی ہے۔ قبل ورود الشرع بھی افعال کی قبیح و حسن کی طرف تقسیم ہے۔ شریعت نے تو آکر قبیح کا قبیح ہونا بیان کیا ہے۔ اور حسن کا حسن ہونا بیان کیا ہے۔ نہ یہ کہ ان میں حسن و قبیح کا ایجاد کیا ہے یہ ایسے ہی ہے جیسے حکماء اور یہ کی تاثیرات تلاتے ہیں وہ ان کی تاثیرات کو بتلانے والے اور بیان کرنے والے ہوتے ہیں۔ ان تاثیرات کے موجود نہیں ہوتے۔

معتزلہ: کے نزدیک بھی بعض افعال کا حسن و قبیح عقلی ہے۔ لیکن معتزلہ و ماتریدیہ میں فرق یہ ہے کہ معتزلہ کے نزدیک عقلی بمعنی مدرك بالعقل ہے اور ماتریدیہ کے نزدیک عقلی بمعنی واقعی ہوتا ہے۔

پھر یہ سمجھیں کہ حسن و قبیح کے کئی معنی ہیں لیکن مختلف یہ جو معنی ہے وہ ذیل ہے۔

حسن: استحقاق المدح فی العاجلة و الثواب فی الآخرة۔

قبیح: استحقاق الذنب فی العاجلة و العقاب فی الآخرة۔ یہ سمجھنے کے بعد اب استغفار کی توجیہ مذکور پر

اشکال: وارد ہوگا کہ علی مذهب الاشاعرة تو یہ توجیہ مذکور تام نہیں۔ ہاں علی مذهب المعتزله و الماتریدیہ تام ہے۔ کیونکہ عند الاشاعرة قیل الاسلام ذنب ذنب ہی نہیں پھر استغفار کیوں؟

جواب: من جانب الاشاعرة یہ دیا گیا ہے کہ اس میں شک نہیں کہ قیل الاسلام کے افعال پر کوئی مواخذہ نہیں ہوگا۔ مگر مواخذے کا خوف و امکان ہے اللہ تعالیٰ جو چاہتے ہیں کرتے ہیں۔ لَا يُسْئَلُ عَمَّا فَعَلَ وَهُمْ يُسْئَلُونَ۔ اور انسان جہاں جلب منفعت کی کوشش کرتا ہے وہاں دفع مضرت کی زیادہ کوشش کرتا ہے۔ اور یہ استغفار اسی لیے ہوتا تھا۔

الحاصل: کسی چیز کا امکان اور اس کے عدم وقوع دونوں میں کوئی منافات نہیں۔

اشکال آخر: مگر پھر سوال ہوگا کہ اسلام لانے سے تو سب کچھ ختم ہو گیا تھا۔ إِلَّا سَلَامٌ يَهْدِيهِمْ مَا كَانُوا قَبْلَهُ وَالثَّوْبَةُ نَهْدِيهِمْ مَا كَانُوا قَبْلُهَا۔ قرآن کی بے شمار آیات سے یہ مضمون ثابت ہوتا ہے۔ كَمَا قَالَ تَعَالَى إِنَّ يَتَّبِعُوا يَغْفِرَ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ (الآیۃ)۔ تو پھر علی الذنوب المعاصیہ استغفار کیوں کیا؟

جواب: اس کا جواب بعینہ وہی ہے جو مندرجہ بالا مذکور ہوا کہ مواخذہ نہیں ہے لیکن مواخذہ کا امکان و خوف ہے۔ فلا اشکال۔ یہاں تک تو استغفار کی توجیہ فَنُخْرِفُ عَنْهَا کے معنی اول کے اعتبار سے تھی۔ معنی ثانی کے اعتبار سے توجیہ کیا ہے سیاسی بیانہ ان شاء اللہ۔ لیکن اس سے قبل بمعنی اول پر استغفار کی دوسری توجیہ سمجھ لیں۔

جواب (۲): استغفار کرنے والوں کا استغفار اپنے لیے نہیں تھا بلکہ ان مراضی کی بناء کرنے والوں کیلئے ہوتا تھا۔

اشکال: مراضی بنانے والے تو کفار تھے اور کفار کیلئے استغفار منع ہے۔

جواب (۱): یہ ہے کہ ممکن ہے کہ حضرت ابویوبؓ اور ان کے دوسرے مجاہدین ساتھیوں کے شام میں داخل ہونے سے قبل کچھ مسلمان وہاں آگئے ہوں اور انہوں نے ایسے مراضی اس بنیاد پر بنا دیئے ہوں کہ مسئلہ الباب میں صحراء و بنیان کا فرق ہے۔ اور حضرت ابویوبؓ اور ان کے ساتھی اس فرق کے قائل نہیں تھے اس لیے ان کے حق میں استغفار کیا۔

جواب (۲): یہ ہے کہ اگر تسلیم کر لیا جائے کہ مراضی کے بانی کفار ہی تھے تو پھر بھی ان کے لیے استغفار موجب ہے اس بنا پر کہ انسان انسان پر رحم کھاتا ہے ہر انسان کی فطرت میں اللہ نے یہ بات رکھ دی ہے کہ دوسرے انسان پر رحم کھاتا ہے اور اس کے لیے دفع مضرت و جلب منفعت کی کوشش کرتا ہے۔ بلا امتیاز مذہب۔

اس لیے کہ تمام انسان مِنْ أَبٍ وَاحِدٍ وَنَسَبٍ وَاحِدٍ ہیں۔ ایک دوسرے پر رحم کھانا یہ ایک فطری جذبہ ہے۔ ابویوبؓ اور ان کے ساتھیوں کا یہ استغفار ان کفار بانیین کیلئے اسی بنیاد پر تھا۔

معنی ثانی (نُخْرِفُ عَنْ الْقِبْلَةِ) پر استغفار کی توجیہات:

توجیہ (۱): ہم ان میں قبلہ سے منحرف ہو کر قضائے حاجت کر لیتے اور پھر استغفار کرتے۔

اشکال: جب ہم سے منحرف ہو گئے تو پھر استغفار کیوں؟

جواب: قبلہ سے منحرف ہوتے تھے لیکن سمت قبلہ سے منحرف نہیں ہوتے تھے یہ ان کا قصور ہوا اس لیے اس پر استغفار کرتے تھے

توجیہ (۲): ہم ان مراجع میں ان کی بناء کے موافق خطا و نسباً قضاء حاجت کرنے کیلئے بیٹھ جاتے پھر جب ہمیں قضاء حاجت کے دوران منہ ہوتا تو ہم قبلہ سے فوراً منحرف ہو جاتے اور اپنی ابتدائی غفلت پر اللہ سے استغفار کرتے۔

اشکال: کہ خطا و نسیان پر مواخذہ نہیں ہوتا پھر استغفار کیوں کرتے تھے؟

جواب: اس کا جواب وہی ہے جو با قبل میں گذر چکا کہ ٹھیک ہے خطا و نسیان پر مواخذہ نہیں لیکن مواخذہ کا خوف و ڈر اور امکان مواخذہ تو ہے۔ لہذا اشکال۔ واللہ اعلم۔

حضرت ابو ایوب رضی اللہ عنہ کی حدیث الباب سے معلوم ہوتا ہے کہ قضاء حاجت کے دوران استقبال و استدبار قبلہ دونوں منع ہیں۔ مگر مصنف نے عنوان میں صرف استقبال کو ذکر کیا ہے۔ استدبار کو ذکر نہیں کیا۔ اس کی کیا وجہ ہے؟

وجہات: (۱): بعض نے اس کی وجہ یہ بیان کی کہ مصنف نے قیاس کیا ہے استقبال پر کہ استقبال کے منع ہونے سے استدبار کا منع ہونا خود بخود معلوم ہو جائے گا۔ مگر یہ قیاس عجیب ہے۔ استقبال افظل ہے اور استدبار غلیظ ہے۔ جتنی استقبال سے بے احترامی ہوتی ہے اتنی استدبار سے نہیں ہوتی۔ استقبال کی صورت میں نجاست قبلہ کی طرف گرتی ہے۔ اور استدبار کی صورت میں زمین کی طرف گرتی ہے۔ تو استقبال افظل ہوا۔

اور ضابطہ ہے کہ افظل سے غلیظ مفہوم نہیں ہوتا ہے اگر اس کے برعکس ہوتا پھر قیاس کرنا درست ہوتا کہ عنوان میں استدبار کا ذکر ہوتا اور یہ کہا جاتا کہ جب غلیظ منع ہے تو افظل بطریق اولیٰ منع ہے۔

وجہ (۲): اصل وجہ یہ ہے کہ استقبال کے ساتھ استدبار کو عنوان میں درج اس لیے نہیں کیا کہ بعد میں آنے والی حدیث میں دونوں کا ذکر آ رہا ہے۔ اس پر اعتماد کرتے ہوئے ذکر استقبال پر اکتفاء کر لیا۔ واللہ اعلم۔

حضرت ابو ایوب رضی اللہ عنہ کی اس حدیث (وَلَكِنْ شَرُّهُمَا أَوْ غَيْرُهُمَا) کے بارے میں پہلے عرض کر چکا ہوں کہ یہ خطاب عام نہیں بلکہ اہل مدینہ کو ہے۔

اشکال: شریعت کے احکام تو عام ہوتے ہیں؟

جواب: حافظ ابن قیم نے یہ دیا ہے کہ یہاں شریعت کے احکام عام ہوتے ہیں لیکن خطاب بسا اوقات خاص ہوتا ہے۔

مسئله الاستقبال و الاستدبار:

اس مسئلہ میں اختلاف ہے۔ اس میں چار مذہب ہیں۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک استقبال و استدبار مطلقاً منع ہیں صحرا میں ہو یا بنیان میں۔ امام شافعی و مالک کے نزدیک استقبال و استدبار بنیان میں جائز اور صحرا میں منع ہیں۔ امام احمد کے نزدیک استقبال ہر جگہ منع ہے اور استدبار ہر جگہ جائز ہے۔ اہل ظاہر کے نزدیک مطلقاًباحث ہے۔ استقبال و استدبار دونوں جائز ہیں۔

دلیل احناف: ابو ایوب رضی اللہ عنہ کی حدیث الباب ہے یہ خفیہ کا بڑا استدلال ہے۔ کیونکہ اس میں اطلاق و عموم ہے۔ صحراء و بنیان کی کوئی تفصیل و وضاحت نہیں۔

دلیل شوافع (۱): باب الرخصة کی حدیث جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہما نہی النبی ﷺ أَنْ تُسْتَقْبَلَ الْقِبْلَةُ بِتَوَلٍّ قَرَأْتَهُ قَبْلَ أَنْ يُقْبَضَ بِعَامٍ يُسْتَقْبَلُهَا۔ یہ شوافع کا مسئلہ ہے۔ وہ اس سے استقبال فی البدیان کا جواز ثابت کرتے ہیں۔

(۲): اس باب کی ابن لھیع کی روایت ہے جس سے حدیث جابر رضی اللہ عنہما کی تائید ہوتی ہے۔

(۳): باب الرخصة کی حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما ہے قَالَ وَقَبِيتُ يَوْمًا عَلَى بَيْتِ حَفْصَةَ قَرَأْتُ النَّبِيَّ ﷺ عَلَى خَاتَمِهِ مُسْتَقْبِلَ الشَّامِ مُسْتَذِيرَ الْكُفَّةِ۔ اس سے استدبار فی البدیان کا جواز ثابت کرتے ہیں۔

(۴): ابن ماجہ کے صفحہ ۲ پر باب الرخصة فی ذالک فی الکبیف الخ میں عَنْ خَالِدِ بْنِ الصَّلْتِ عَنْ عِرَاكِ بْنِ مَالِكٍ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ ذَكَرَ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَوْمٌ يَكْزَهُونَ أَنْ يُسْتَقْبَلُوا بِفُرُوجِهِمُ الْقِبْلَةَ فَقَالَ أَرَاهُمْ قَدْ فَعَلُوا مَا اسْتَقْبَلُوا بِمَقْعَدِي الْقِبْلَةَ۔ دیکھیے مقعد کی توکیف ہی میں ہوتی ہے پس اس سے بھی بنیان میں استقبال کا جواز ثابت ہوا۔ (کیونکہ کیف بنیان ہی میں ہوتی ہے) اس کے مٹی نے حاشیہ نمبر ۸ میں لکھا ہے کہ رجالة ثقات معتمدون۔

قال الشافعي: امام شافعی فرماتے ہیں کہ جب مسئلہ الباب میں موجود احادیث متعارض ہو گئیں۔ اور احادیث متعارضہ میں اصل جمع و تطبیق ہوتی ہے۔ پس فرماتے ہیں کہ ہم نے ان میں اس طرح جمع و تطبیق دی ہے کہ احادیث فی کے عموم میں تخصیص پیدا کی ہے۔ ان کو محرم پر محمول کیا ہے اور رخصت والی احادیث کو بنیان پر محمول کیا ہے۔

جیسا کہ ابن ماجہ کے باب الرخصة فی ذالک فی الکبیف الخ میں ص ۲ پر ہی ہے قَالَ عِيسَى فَقُلْتُ ذَلِكَ لِلشَّعْبِ۔ یعنی میں نے متعارض احادیث باب کا شمس کے سامنے ذکر کیا۔ اور اپنی پریشانی کو ظاہر کیا فَقَالَ صَدَقَ ابْنُ عُمَرَ وَصَدَقَ أَبُو هُرَيْرَةَ ﷺ أَمَا قَوْلُ أَبِي هُرَيْرَةَ ﷺ فَقَالَ فِي الصَّخْرَاءِ لَا يُسْتَقْبَلُ الْقِبْلَةَ وَلَا يُسْتَذِيرُهَا۔ وَأَمَا قَوْلُ ابْنِ عُمَرَ فَإِنَّ الْكَبِيفَ لَيْسَ فِيهِ قِبْلَةٌ (أَيُ مَسْنَلَةُ الْقِبْلَةِ) اسْتَقْبَلَ فِيهِ خَيْثُ شَيْتٍ۔ فَجَمَعَ الشَّافِعِيُّ كَمَا جَمَعَ الشَّعْبِيُّ۔

دلیل امام احمد: جس کی دلیل ابن عمر کی حدیث مذکور ہے۔ وَقَبِيتُ يَوْمًا عَلَى بَيْتِ حَفْصَةَ قَرَأْتُ النَّبِيَّ ﷺ الخ۔ اس حدیث صحیح کے ذریعے نبی والی احادیث کے عموم میں تخصیص پیدا کر لی جائے گی۔ یعنی صرف استدبار جائز ہو جائے گا استقبال کا ممنوع ہونا اپنے حال پر باقی رہے گا۔

امام احمد کا دوسرا مذهب: ان کی ایک روایت امام ابو حنیفہ کے موافق ہے اور ایک امام شافعی کے موافق ہے۔ مذهبہ المعتز د وہی ہے جو متدرجہ بالا (ابتداء میں) مذکور ہوا۔

وجوہ عدم قیاس: امام احمد کے استقبال کو استدبار پر قیاس نہ کرنے کی وجوہ متعدد ہیں۔

وجہ (۱): استدبار کا جواز خلاف قیاس ہے کیونکہ منافی حرمت ہے مگر حدیث کی وجہ سے ہم اس کے جواز کے قائل ہوئے اور خلاف قیاس پر کسی دوسرے امر کو قیاس نہیں کیا جاسکتا۔

وجہ (۲): وہی ہے جس کا پہلے ذکر ہو چکا۔ کہ استاد با رغیظ ہے اور استقبال غلط ہے اور غیظ پر لفظ کو قیاس نہیں کیا جاسکتا۔
وجوہ ثلث احادیث جواز استقبال: امام احمدؒ کی وہ وجود (جن کی وجہ سے انہوں نے ان احادیث کو ترک کیا جن سے استقبال کا جواز معلوم ہوتا ہے) ذیل میں ہے:

..... باب الرخصة کی حدیث جابرؓ کو تو اس لیے ترک کرتے ہیں کہ اس کی دو (۲) سندیں ہیں اور دونوں ضعیف ہیں۔ ایک سند میں ابن لہیعہ ہے وہ ضعیف ہے۔ یحییٰ بن سعید قطان نے اس کو ضعیف کہا ہے۔ اور ایک سند میں محمد بن اسحاق ہے اس کے بارے میں بھی شدید اختلاف ہے کوئی اس کو ضعیف کہتا ہے، امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ ذُجَّالٌ مِنَ الدُّجَا جَلَدٌ اور امام مالکؒ کے استاد علی بن مدینی فرماتے ہیں لَوْ خَلَفَ بَيْنَ الْمَقَامِ الْمَحْضُودِ وَالرُّمْحِ مَضَلُّفَتُهُ اور کوئی اس کو صدوق کہتا ہے لیکن یہ دس ہے اور دس کی مسلسل حدیث تو قبول کی جاتی ہے لیکن حدیث معصن قبول نہیں کی جاتی۔ اور یہ حدیث معصن ہے اس لیے حجت نہیں۔ اسی لیے نبی کی احادیث صحیحہ کیلئے یہ شخص نہیں بن سکتی ہے شخص کیلئے ضروری ہے کہ وہ اقویٰ ہو۔ یہاں اقویٰ ہونا تو کیا قوت میں مساوات بھی نہیں ہے۔ اس لیے امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ میں استقبال کے جواز کا قائل نہیں۔

حدیث عراق بن مالک کے ترک کرنے کی وجوہ متعدد ہیں:

وجہ (۱): اس کی سند میں اضطراب ہے۔ کہیں سند میں ذکر ہے عَنْ عِرَاقِ بْنِ مَالِكٍ عَنْ غَابِشَةَ اور کہیں ذکر ہے سَمِعْتُ غَابِشَةَ اور کہیں ذکر ہے عَنْهُ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَبِي عَدِيٍّ عَنْ غَابِشَةَ۔ اور کہیں ذکر ہے عَنْ عُرْوَةَ عَنْ غَابِشَةَ اور کہیں ذکر ہے عَنْ عُمَرَ عَنْ غَابِشَةَ۔ سند میں اضطراب کا یہ حال ہے۔

وجہ (۲): صحیح یہ ہے کہ یہ حدیث موقوف ہے۔ یہ فعل عائشہؓ تھا۔ اس کو رسول اللہ ﷺ کا فعل قرار دینا نام رواۃ ہے۔

وجہ (۳): عراق بن مالک راوی خود مجہول ہے لا فندی من ہو؟

وجہ (۴): بعض سندوں میں خالد بن صلت اور اس کے استاد عراق بن مالک کے درمیان وساطت کا ذکر ہے اور بعض سندوں میں وساطت کا ذکر نہیں ہے۔ یہ اس حدیث کی وہ وجوہ ضعیف ہیں جن کو حافظؒ نے تقریب الجہدیب میں خالد بن صلت اور اس کے استاد عراق بن مالک کے ترجمہ (حالات) میں ذکر کی ہیں۔

امام احمدؒ کہتے ہیں کہ یہ حدیث بھی قائل عمل نہ ہوئی، لہذا نبی والی احادیث کیلئے یہ بھی شخص نہیں بن سکتی۔ پس صحیحوں کا اس (حدیث) کے بارے میں رجحان ثقافت کہنا حقیقت حال سے ناواقف ہونے کی بنا پر ہے۔

ابوداؤد کی حدیث کا قول: ابوداؤد ۳ میں ذکر ہے۔ مردان الاصفہ کہتے ہیں کہ زَائِدُ بْنُ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ رَأَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَخْرُجُ مِنْ بَيْتِهِ فَمَنْعَهُ الْقَبِيلَةُ فَمَجَسَ يَبُولُ إِلَيْهَا فَقُلْتُ يَا أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ! أَلَيْسَ قَدْ نَهَى عَنْ ذَلِكَ فَقَالَ بَلَى! إِنَّمَا نَهَى عَنْ ذَلِكَ فِي الْقَضَاءِ فَإِذَا كَانَ بَيْنَكَ وَبَيْنَ الْقَبِيلَةِ شَيْءٌ يَسْخَرُكَ فَلَا تَأْسَ۔
تو اس سے بھی استقبال کا جواز ثابت ہوتا ہے۔ امام احمد بن حنبلؒ نے اس حدیث کو بھی نہیں لیا ہے۔ بلکہ ترک کیا ہے۔

وجہ ثلث: یہ حدیث بھی ضعیف ہے اس کی سند میں مروان سے نیچے حسن بن ذکوان ہے اکثر محدثین نے اس کو ضعیف کہا ہے۔
سوال: اگر کوئی کہے کہ اس پر ابو داؤد نے سکوت کیا ہے اور ابو داؤد کا سکوت حجت ہے۔

جواب: یہ ہے کہ یہ قاعدہ اکثر یہ ہے کلیہ نہیں ہے۔ اس لیے امام احمد قمر ماتے ہیں کہ یہ حدیث بھی قابل حجت نہیں۔

وجہ (۲): یہ ابن عمرؓ کی اپنی رائے واجتہاد و قیاس ہے۔ کہ انہوں نے جو رسول اللہ ﷺ کو مشہور واقعہ میں مستدبر الکرہ دیکھا تھا تو استقبال کو استدبار پر قیاس کر لیا اور صحابی کا قیاس حجت نہیں۔

باقی امام احمدؒ نے ابن عمرؓ کی حدیث استدبار سے استدبار کے جواز کا قول کیا ہے کہ استدبار جائز ہے۔

قال اهل الظاهر: (مطلق اباحت ہے) ان کی دو تقریریں ہیں۔

تقریر اول: جب مسئلہ الباب میں دونوں طرح کی احادیث ”منع والی اور رخصت والی“ جمع ہو گئیں تو منع والی احادیث مقدم اور منسوخ ہیں۔ اور رخصت والی احادیث مؤخر اور ناسخ ہیں۔ اور مؤخر اس لیے ہیں کہ ان سب کا تعلق کلیف سے ہے۔ اور گھروں میں کلیف کا پایا جانا بعد میں ہے جب پردے کا حکم نازل ہوا۔ شروع میں لوگ مرد و عورتیں تفصائے حاجت کیلئے باہر جاتے تھے گھروں میں کلیف نہیں ہوتے تھے۔ فلہذا اب استقبال بھی جائز اور استدبار بھی جائز۔

تقریر ثانی: جب مسئلہ الباب میں متعارض احادیث موجود ہو گئیں کسی میں منع کا ذکر ہے اور کسی میں رخصت کا۔ تو متعارض کے وقت تساقط ہو گیا۔ فلہذا البیضاۃ الاصلیۃ کیونکہ اصل اشیاء میں اباحت ہے۔ لہذا استقبال بھی جائز اور استدبار بھی جائز۔

مگر ان کی یہ تقریریں غلط ہیں۔ اور اس کی متعدد وجوہ ہیں۔

وجہ (۱): وہی ہے جو امام احمدؒ کی طرف سے اکثر احادیث رخصت کو ترک کرنے میں بیان ہوئی ہے (کہ انکی اسناد میں ضعف ہے) اور احادیث رخصت احادیث نبی کے مساوی نہیں تاکہ اذا تعارضتا تساقطا کا قانون جاری کیا جائے۔

وجہ (۲): اہل ظاہر کے مذہب میں نسخ کا تکرار پایا جاتا ہے وہ اس طرح کہ پہلے اباحت اصل ہے احادیث نبی سے منسوخ ہوئی۔ پھر احادیث نبی احادیث رخصت سے منسوخ ہو گئیں اور نسخ خلاف اصل ہے۔ اس کی طرف ذہاب تب ہوتا ہے جب ضرورت شدیدہ پیش آجائے اور کوئی ظلم سامنے نہ ہو تو پھر تمہارا تکرار نسخ کے متعلق کیا خیال ہوگا؟ (یہ تو بطریق اولیٰ خلاف اصل ہوگا) اس لیے اہل ظاہر کا مذہب مرجوح ہے۔ اس میں بھی کوئی قوت نہیں۔

قال الاحناف: احناف کہتے ہیں کہ استقبال و استدبار مطلقاً منع ہیں بنیان و صحراء کا کوئی فرق نہیں کیونکہ حدیث ابواب ﷺ میں اطلاق و عموم ہے اس کے اندر کسی طرح کی کوئی تخصیص و تہمید نہ کوئی نہیں۔ پس اس کے عموم و اطلاق کو اپنے حال پر برقرار رکھا جائے گا۔ اور مسئلہ سے متعلق احادیث پر اس کو چند وجوہ سے ترجیح ہے۔

وجوہ ترجیح حدیث ابی ایوبؓ: وجہ (۱): حضرت ابویوبؓ کی حدیث اصح مانی الباب ہے جیسا کہ معنف نے اس کا اعتراف کیا ہے فلہذا اسی کو ترجیح ہوگی۔ ابن عمرؓ کی حدیث کے علاوہ کوئی حدیث صحیح ہی نہیں زیادہ

سے زیادہ ابن عمرؓ کی حدیث صحیح ہے بلکہ اس کے مقابلے میں حدیث ابویوبؓ صحیح ہے۔ اور صحیح واضح میں صحیح کو ترجیح ہوتی ہے۔

وجہ (۲): ابویوبؓ کی حدیث محرم ہے اور باقی احادیث الباب صحیح ہیں اور محرم و صحیح میں تعارض کے وقت ترجیح محرم کو ہوتی ہے۔

وجہ (۳): حدیث ابویوبؓ قوی ہے۔ اور باقی احادیث الباب فعلی ہیں۔ اور تعارض کے وقت قوی احادیث کو ترجیح ہوتی ہے۔

وجہ (۴): ابویوبؓ کی حدیث قاعدہ کلیہ (پہلی) ہے عام تشریح ہے۔ اور حدیث ابن عمرؓ ایک جزئی واقعہ (پہلی) ہے۔ تعارض کے وقت قاعدہ کلیہ کو ترجیح ہوتی ہے۔ اس لیے کہ جزئی واقعات میں احتمالات و اعذار ہوتے ہیں جن سے قاعدہ کلیہ خارج ہوتا ہے کیونکہ اس میں احتمالات و اعذار نہیں ہوتے۔

وجہ (۵): ممکن ہے کہ حدیث ابویوبؓ کے علاوہ باقی احادیث جن سے استقبال و استدبار کا جواز معلوم ہوتا ہے وہ آپؐ کی خصوصیت پر محمول ہوں کہ امت کیلئے یہ منع ہو مگر آپؐ کے لیے منع نہ ہو۔ جیسے چار سے زائد نکاح۔ تہجد ہر کہ میں میراث کا جاری نہ ہونا آپؐ کی خصوصیات ہیں۔ اور ہم خصوصیات کی اتباع کے مکلف نہیں بلکہ امت تو عام قانون و قاعدے کے اتباع کی مکلف ہے۔

وجہ (۶): استقبال و استدبار کا منع ہونا تعظیم کعبہ کی وجہ سے ہے اور آپؐ خود کعبہ سے زیادہ عظمت والے ہیں۔ کعبہ قال الشاعر!

مَنْ لَعَنَ الْعِلْمَ فَإِنَّهُ يَنْسَرُ ۖ وَأَنْتَ خَيْرُ الْخَلْقِ كُلِّهِمْ

حتیٰ کہ قاضی عیاضؒ وغیرہ نے لکھا ہے کہ حضورؐ کے جسم کے ساتھ جو مٹی لگی ہوئی ہے وہ عرش رحمان سے زیادہ مرتبہ رکھتی ہے۔ مگر یہ جواب کمزور ہے۔ آپؐ کا کعبہ سے زیادہ محترم ہونا یہ تو حق ہے مگر آپؐ اپنے آپ کو عام امت کی طرح شریعت کے احکام و مسائل کا پابند بنائے رکھتے تاکہ امت کسی مخالفت کا کار نہ ہو جائے۔

وجہ (۷): یہ بھی جواب ہے کہ نماز میں بھی استقبال قبلہ کا امر ہے لیکن اس میں ستر کا اعتبار ہے اور بول و برازی کی حالت میں استقبال سے منع بھی ہے اس میں شرمگاہ کا اعتبار ہے۔ اور شرمگاہ کی حالت معلوم نہیں۔ احادیث رخصت کے واقعات میں اس کی کوئی وضاحت نہیں۔ ہو سکتا ہے احوال ہو گیا ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ نہ ہوا ہو۔ خود شواہخ کہتے ہیں کہ اگر شرمگاہ کا احوال ہو جائے تو احتمال بھی جائز ہو جاتا ہے۔

وجہ (۸): بعض دفعہ مکلف کے بدلنے سے حکم بھی بدل جاتا ہے جیسے نماز میں کسی کیلئے عین قبلہ کا استقبال ضروری ہے اور غیر کی کیلئے جہت قبلہ کافی سمجھ لی جاتی ہے۔ تو یہاں بھی ایسا ہو سکتا ہے کہ نبی کریمؐ کیلئے عین قبلہ کا انکشاف ہو گیا ہو۔ اس سے مخرب ہو کر بیٹھے ہوں۔ اور انکشاف کے کئی نظائر ہیں جیسے نجاشی کا جنازہ مکشف ہو گیا تھا۔ اسی طرح جب معراج سے

واپس آئے اور مشرکین مکہ نے بیت المقدس کا حال پوچھا تو بیت المقدس منکشف ہو گیا۔ اسی طرح جب مسجد نبوی بننے لگی تو اس موقع پر بھی کعبہ کا انکشاف ہوا۔

وجہ (۹): ابن عمرؓ کی حدیث میں اجمالی روایت کا ذکر ہے۔ اور ایسی حالت میں تحقیقی روایت تو ہوتی نہیں ہے اور اجمالی روایت سے حقیقت حال واضح نہیں ہوتی۔ پس یہ حدیث بمقتابلہ حدیث حضرت ابویوبؓ سے ہے۔ اس وجہ سے بھی مرجوح ہوئی۔ یہ تمام وجوہات باعتبار نقل کے تھیں۔ اسی ہذا بحسب الروایۃ والاصول المقروءۃ۔

عقل کا فیصلہ: استقبال واستدبار کا منع ہونا حدیث ابی ایوبؓ سے تو ثابت ہے اور اس منع کی علت ظاہر ہے کہ کعبہ کا احترام ہے کوئی اور علت نہیں ہے۔ اور استقبال واستدبار کا بے احترامی کا باعث بننا ہر جگہ برابر ہے۔ صحراء میں ہو یا بنیان میں ذی عظمت کی عظمت ہر جگہ واجب ہی ہوتی ہے۔ شوافع کی طرف سے صحراء و بنیان کا فرق کرنا غیر معقول ہے۔ اس لیے (ان کا مذہب) مرجوح ہے۔ شوافع حضرات پر یہ ایک زبردست اشکال ہے۔

جواب حافظ من جانب الشوافع: ہمارے ہاں اس فرق کی وجہ عرف ہے بول و براز کرنے والے کے سامنے اگر آگے قریب کوئی آڑ نہ ہو تو لوگ اس کو بے ادب سمجھتے ہیں۔ اور اگر آگے کوئی قریب آڑ ہو تو اس کو بے ادبی نہیں سمجھتے۔ اس لیے ہم نے صحراء و بنیان کا فرق کر دیا۔

رد من جانبنا: مگر ہم اس پر حیران ہیں کہ ہمیں تو ایسا کوئی عرف نظر نہیں آتا۔ حاتم ان س کا عرف تو یہ نہیں ہے۔ ان کو عرف کی تعیین کرنی چاہیے تھی۔ زیادہ سے زیادہ یہی ہو سکتا ہے کہ کسی شفعی ہی کی ہستی کا عرف ہو۔ اس لیے محققین کہتے ہیں کہ اس مسئلہ میں احناف ہی کا مذہب رائج ہے۔

تقریر آخر: شوافع کی طرف سے ایک اور تقریر یہ ہے کہ صحراء میں جب قضاء حاجت کرنے والا قضاء حاجت کرتا ہے اور قبلہ کی طرف منہ پائیچھ کرتا ہے تو قضاء میں جن و ملائکہ ہوتے ہیں جو اللہ کی عبادت میں مشغول ہوتے ہیں ان کی بے احترامی ہوتی ہے اس لیے ہم نے فرق کیا۔ اور جن و ملائکہ بنیان و کیف میں نہیں ہوتے۔

رد من جانبنا: مگر یہ تقریر بھی کس مشی ہے۔

(۱) ایک تو اس لیے کہ ہم مکلف اس کے ہیں جو ہمیں آنکھوں سے نظر آئے۔ جو نظر نہ آئے ہم اس کے مکلف نہیں۔

(۲) دوسرا اس لیے کہ پھر تو تشریق و تعریب بھی منع ہونی چاہیے۔ جنگل میں کسی جگہ ضرورت کو پورا نہیں کیا جاسکتا۔ اس لیے یہ بھی لغوی بات ہے۔

الحاصل: استقبال واستدبار کا مطلقاً منع ہونا ثابت ہو گیا کیونکہ یہ بے احترامی کا باعث بنتے ہیں۔ پس اسی کے حکم میں انسان کا ہر وہ عمل ہوگا جو کعبہ کی بے احترامی کا باعث ہوگا جیسے کعبہ کی طرف تھوکتا۔ ایک حدیث میں بھی ہے کہ کعبہ کی جانب تھوکنے والے کی تھوک اس کے منہ پر ماردی جاتی ہے۔ اسی طرح قبلہ کی طرف پاؤں پھیلانا کرینینا، سونا یہ بھی منع ہو جائے گا۔ حتیٰ کہ فقہاء نے تو یہاں تک لکھا ہے کہ اگر عورت چھوٹے بچے کو بول و براز کراتی ہے تو اس کو بھی استقبال واستدبار سے

پچائے ورنہ عورت کو گناہ ہوگا۔ اور یہ بھی لکھا ہے کہ اگر ابتداء میں بھول کر کوئی استقبال وغیرہ کر کے بیٹھ گیا اور پھر تائب ہوا تو منحرف ہو جائے۔ ورنہ یہ ہوگا۔ ایک حدیث میں ہے کہ ایسی حالت میں منحرف ہونے والا اپنی جگہ سے اٹھا بعد میں ہے اور گناہ پہلے معاف ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح کعبہ ہی کے حکم میں ہیں باقی محترم چیزیں بھی جیسے قرآن، شمس و قمر، والدین، استاذ، مرشد، کتب دین وغیرہ۔

پہلے زمانہ میں تو حنا زہ اپنے استاذوں کے گھروں کی طرف بھی پاؤں پھیلانے کو جائز نہیں سمجھتے تھے جیسے امام صاحبؒ اور ان کے استاذ سجاد کا واقعہ مشہور ہے۔ بہر حال معلوم ہوا کہ مسئلہ میں بہت توسع ہے۔ صرف استقبال و استند بارتکاب بس نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے کچھ حالات:

ایک غلط فہمی اور اس کا ازالہ: بعض لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ حنفیہ متعصب ہیں تعصب کی وجہ سے ہر مسئلہ میں اپنے امام کی رائے کو ترجیح دیتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مسئلہ الباب کی تفصیلات سامنے آگئی ہیں۔ ہر امام کے دلائل اور طریقہ استدلال بھی معلوم ہو چکا ہے یہ مسئلہ انتہائی مشہور اختلافی مسئلہ ہے۔ تو اس میں امام ابوحنیفہؒ کے مذہب کو ترجیح دینے میں کوئی تعصب نہیں اختیار کیا گیا بلکہ قوت دلائل کی بنا پر ترجیح دی گئی ہے۔ یہی حال باقی اختلافی مسائل میں ہے۔

الحاصل: حنفیہ پر تعصب کی تہمت لغو ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کی جلالت قدر کی شہادت: امام صاحبؒ کی جلالت قدر کی اقران نے بلکہ اشیاء نے بھی شہادت دی ہے۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں لَوِ اَدْعَى عَلَى الْأُسْطُوَانَةِ أَنَّهُ مِنَ اللَّهَبِ لَا فَيْتَنَةَ۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں خَمَلْتُ عَنْ مُحَمَّدٍ وَفِي رِوَايَةٍ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ وَفَرَحِ بْنِ عِزٍّ۔ (اونٹ کے دو بوجھ کے برابر علم حاصل کیا) عام کہتے ہیں لَوِ وَزَنَ عَقْلُ أَبِي حَنِيفَةَ بِعَقْلِ نَصِيفِ أَهْلِ الْأَرْضِ لَوَجَعَ۔ امام احمدؒ سے سوال کیا گیا تو جواب میں کہا کہ مَا سَأَلُونِي عَنْ رَجُلٍ قَدْ غَرَضَ عَلَيْهِ جَمِيعُ الدُّنْيَا فَلَمْ يَقْبَلْهُ۔ اسی طرح حدیث میں بھی ہے لَوِ كَانَ الْبَيْتُ بِالْأَنْبِيَاءِ لَنَا لَهُ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ قَادِسٍ۔ اس کا مصداق سوائے امام صاحبؒ کے کوئی نہیں ہے۔ کَمَا صَرَّحَ بِهِ السُّيُوطِيُّ فِي الْإِتْقَانِ کیونکہ انہ میں سے صرف امام ابوحنیفہؒ قاری ہیں۔

نسب نامہ: نعمان بن ثابت بن زوطہ۔ زوطہ عجمی لفظ ہے ان کے جد مسلمان ہو گئے تھے۔ جو نو شیر و اس عادل کی نسل سے تھے۔

امام صاحبؒ کے والد ثابت جب پیدا ہوئے تو علیؑ کی خدمت میں لائے گئے ان کو ان کے والد نے علیؑ کی گود میں رکھ دیا۔ تو علیؑ نے ثابت کیلئے دعا کی۔ کہتے ہیں کہ ثابت کے جسم سے ایک ایسا نور نکلا جو پوری روئے زمین پر چھا گیا۔ (وہ نور امام صاحب ہی تھے)

علمی کمال: زبردست متکلم تھے۔ فقیہ و محدث ہونے کے ساتھ ساتھ پایہ کے علم کلام کے ماہر تھے۔ کہا جاتا ہے کہ دھریہ کے خلاف سیف بے نیام تھے۔

واقعہ (۱): ایک مرتبہ اپنی مسجد میں بیٹھے ہوئے تھے کہ دھریے تلواریں لیکر قتل کرنے کے لیے آ گئے۔ امام صاحب نے فرمایا کہ پہلے میری ایک بات کا جواب دے دو پھر قتل کر دینا۔ امام صاحب نے کہا کہ یہ بتاؤ کہ ایک آدمی ہمیں آ کر یہ خبر دیتا ہے کہ میں نے آج دریا میں بھری ہوئی کشتی دیکھی ہے اب وہ اس کے ناموافق ہے سوجوں کی بہتا ہے۔ اس کا کوئی ملاح نہیں ہے۔ ملاح کے بغیر وہ سیدھی ساحل پر آ جاتی ہے اور پھر چلی جاتی ہے۔ (بتاؤ یہ خبر درست ہے) آگے سے کہنے لگے کہ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ ملاح کے بغیر کشتی آئے اور جائے؟ امام صاحب نے فرمایا کہ جب ایک کشتی ملاح کے بغیر نہیں چل سکتی تو اتنا بڑا جہان عالم علوی و سفلی بغیر چلانے والے کے کیسے چل رہا ہے تو ان کو بات سمجھ میں آ گئی فَبْکُؤْا وَاَسْلَمُوا عَلٰی یَدِہٖ۔ اسلام لے آئے۔

واقعہ (۲): ایک اور موقع پر مسجد میں بیٹھے ہوئے تھے خوارج تلواریں لیکر قتل کرنے کیسے آ گئے۔ امام صاحب کو کہا کہ دو باتوں کا جواب دو۔ (۱) ایک شخص نے شراب پی اور حالت سکر میں مر گیا۔ (۲) ایک عورت نے زنا کا ارتکاب کیا اور حاملہ ہو گئی۔ اور توبہ کیے بغیر مر گئی۔ بتاؤ یہ کیوں ہیں؟ امام صاحب نے خیال فرمایا کہ اگر میں کہتا ہوں کہ یہ مؤمن ہیں تو یہ قتل کر دیتے ہیں اور اگر کافر کہتا ہوں تو ان کا مدعی ثابت ہوتا ہے۔ امام صاحب بہت پریشان ہوئے۔ پھر یہ انداز اختیار کیا اور فرمایا کہ وہ دونوں کن میں سے ہیں۔ اَمِنْ الشُّصَارٰی؟ قَالُوْا لَا۔ قَالَ اَمِنْ الْیَہُوْدِ؟ قَالُوْا لَا۔ قَالَ اَمِنْ الْمَجُوسِ؟ قَالُوْا لَا۔ قَالَ اَمِنْ عَبْدَہٗ الْاَوْثَانِ؟ قَالُوْا لَا۔ قَالَ فَمِمَّنْ؟ قَالُوْا مِنَ الْمُسْلِمِیْنَ، قَالَ الْاِیْمَانُ: سُبْحَانَ اللّٰہِ اتم خود ان کو مسلمان کہتے ہو۔ وہ حیران ہو گئے۔

پھر خوارج کہنے لگے کہ یہ بتاؤ کہ یہ جنت میں جائیں گے یا جہنم میں؟ اب بھی امام صاحب نے فرمایا کہ میں ان کے بارے میں وہ کہتا ہوں جو ابراہیم علیہ السلام نے ان سے زیادہ برے لوگوں کے بارے میں فرمایا تھا۔ فَمَنْ یَّعْبُدُنِیْ فَاِنَّہٗ مِنِّیْ وَمَنْ غَضَبَنِیْ فَاِنَّکَ غَضُوْرٌ جَہَنَّمَ۔ اور میں ان کے بارے میں وہ کہتا ہوں جو عیسیٰ علیہ السلام نے ان سے برے لوگوں کے بارے میں فرمایا۔ کَمَا قَالَ تَعَالٰی: اِنْ تَعْبُدُوْهُمْ فَاِنَّہُمْ عِبَادُکَ وَاِنْ تَعْبُدُوْهُمْ فَاِنَّکَ اَنْتَ الْعَزِیْزُ الْحَکِیْمُ (الایۃ) فَبْکُؤْا وَاَسْلَمُوا عَلٰی یَدِہٖ معذرت کی اور توبہ کی اور روئے۔

واقعہ (۳): ایک مرتبہ مجلس میں بیٹھے ہوئے تھے ایک عورت آئی اس نے ایک سیب امام صاحب کے سامنے رکھ دیا جس کا نصف احمر تھا اور نصف اصفر تھا۔ زبان سے کچھ نہ کہا۔ امام صاحب نے اس سیب کو کاٹا وہ دیکھ رہی تھی اور وہ اٹھ کر چلی گئی اہل مجلس کو کچھ سمجھ میں نہ آیا کہ کیا ہوا ہے؟ امام صاحب نے پوچھا گیا کہ اس عورت کا کیا مقصد تھا۔ امام صاحب نے فرمایا کہ اس کا مقصد تھا کہ میرے حیض کی رنگت کبھی احمر ہوتی ہے اور کبھی اصفر، کس کو حیض سمجھوں اور کس کو طہر؟ میں نے وہ سیب کاٹا چونکہ وہ اندر سے سفید تھا تو وہ سمجھ گئی کہ سفیدی کے علاوہ سب رنگتیں حیض ہیں۔ جب سفیدی آ جائے گی تو میں سمجھوں گی کہ اب پاک ہو گئی۔

واقعہ (۴): امام صاحبؒ کا ایک پڑوسی دن بھر محنت کرتا تھا۔ رات کو شراب پی کر گانے میں مشغول ہو جاتا تھا۔ امام صاحبؒ کے کانوں سے اس کی آواز گونجنے لگی تھی اور وہ کہہ رہا ہوتا تھا۔

أَصَا غَوْنِي وَأُئِي فَتِي أَصَاغُوا. لوگوں نے مجھے ضائع کر دیا اور یہ نہ سمجھا کہ کیسے جو ان کو ضائع کر رہے ہیں؟ یہ اشعار گاتے گاتے سو جاتا۔ ایک مرتبہ اس کی آواز نہ آئی۔ امام صاحبؒ نے لوگوں سے اس کے بارے میں دریافت کیا تو لوگوں نے بتایا کہ اس کو پولیس لے گئی ہے اور تین راتوں سے جیل میں ہے۔ امام صاحبؒ کو قلق ہوا۔ اور اپنی بغلہ پر سوار ہو کر امیر کے ہاں تشریف لے گئے۔ اندر آنے کی اجازت طلب کی تو امیر نے اجازت دیدی اور کہا کہ سواری کے ساتھ اندر آ جاؤ۔ اس کا مقصد یہ تھا کہ امام صاحبؒ کا بغلہ شاہی قالینوں پر چلے اور ان کو پاؤں سے روندے (وہ انتہائی حیران ہو گیا کہ امام صاحبؒ اور میرے دروازے پر) امام صاحبؒ جب پہنچے تو اس نے اکرام کیا اور پوچھا کہ کیسے آنا ہوا؟ امام صاحبؒ نے فرمایا کہ میرا ایک پڑوسی تھا میں اس کو چھڑانے آیا ہوں امیر نے حکم دیا کہ اس کو چھوڑ دو اور اس کے ساتھ اس رات میں جتنے بھی قیدی ہیں سب کو رہا کر دو۔ وہ پڑوسی جو ان امام صاحبؒ کے پیچھے چل رہا تھا امام صاحبؒ نے اس کو دیکھ کر کہا کہ دیکھ ہم نے تو تجھے ضائع نہیں کیا ہے۔ قَالَ نَعَمْ فَجَزَاكَ اللَّهُ خَيْرًا۔ اس کے بعد اس نے توبہ کر لی اور کبھی امام صاحبؒ کو کوئی تکلیف نہ دی۔

واقعہ (۵): امام صاحبؒ جب طالب علم تھے تو خواب دیکھا کہ حضور ﷺ کی قبر کا بند کر رہے ہیں اور آپ ﷺ کی ہڈیوں کو جمع کر رہے ہیں گھبرا گئے، ابن سیرینؒ جو اس زمانے میں تعبیر الرؤیا کے امام تھے ان کو خواب سنایا تو انہوں نے یہ تعبیر دی کہ تُخْبِي سُنَّتَهُ وَتَجْمَعُ أَشْطَاطَهَا۔ یہ امام صاحبؒ کے حالات کے عجائبات سے ہے۔

واقعہ (۶): بنو امیہ و بنو عباس نے قضاء کے عہدے پیش کیے لیکن آپؒ نے انکار کر دیا جس کی سزا میں آپؒ کو کوڑے لگائے جاتے، عمرو بن خثیمہ روزانہ دس کوڑے مارتا تھا۔ چہرہ سو جاتا تھا۔ لیکن پھر بھی قضاء کے عہدے کو قبول نہ کیا۔ اور یہ فرماتے تھے کہ دنیا میں کوڑے کھا لینا آخرت میں لوہے کے گرز کھانے سے بہتر ہے۔

پیدائش و وفات: انبار میں ۸۰ھ میں پیدا ہوئے اور بغداد میں ۱۵۰ھ میں ۷۰ سال کی عمر میں وفات ہوئی ہے۔ اسی سال اور اسی رات امام شافعیؒ کی پیدائش ہوئی۔ واللہ اعلم۔

بَابُ النَّهْيِ عَنِ الْبُولِ قَائِمًا

بول قائم یا ضرورت مکروہ و خلاف ادب ہے۔ ہاں اگر ضرورت ہو اور کوئی عذر ہو تو پھر اس کی رخصت ہے کیونکہ اس میں دونوں طرح کی احادیث موجود ہیں نہی والی بھی اور رخصت والی بھی۔ تو مصنفؒ نے اپنی عمومی عادت کے مطابق یہاں بھی دونوں طرح کے عنوان قائم کیے ہیں منع کا بھی اور رخصت کا بھی۔

احادیث منع: حدیث (۱): اس باب کی پہلی حدیث حدیث عائشہؓ ہے۔

قَالَتْ مَنْ حَدَّثَكُمْ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَقُولُ قَائِمًا فَلَا تُصَدِّقُوهُ مَا كَانَ يَقُولُ إِلَّا قَائِمًا۔

حدیث (۲): حدیث عمرو رضی اللہ عنہ: حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی دو حدیثیں ہیں ایک مرفوع ہے کہ عمر رضی اللہ عنہ کو حضور ﷺ نے بول قائم کرتے ہوئے دیکھا فقال يا عُمَرُ لَا تَكْثِرْ قَائِمًا۔ فَمَا بَلَّغْتُ قَائِمًا بَعْدَ۔ مگر یہ مرفوع حدیث ضعیف ہے اس لیے کہ اس کا رفع کرنے والا عبدالکریم بن ابی عمار ق راوی ہے اور وہ ضعیف ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی ایک دوسری موقوف حدیث ہے قَالَ عُمَرُ رضی اللہ عنہ مَا بَلَّغْتُ قَائِمًا فَتَنَّدُ أَسْلَفْتُ۔ یہ موقوف اس مرفوع کی منہج صحیح ہے۔

حدیث (۳): اس باب میں حدیث بریدہ رضی اللہ عنہ، بھی ہے اس کے بارے میں مصنف نے تو کہہ دیا ہے کہ حَدِيثُ بُرَيْدَةَ فِي هَذَا غَيْرُ مَحْفُوظٍ لیکن علامہ عینی نے مصنف پر اعتراض کیا ہے کہ بزار نے اس حدیث کو جس سند کے ساتھ ذکر کیا ہے وہ سند صحیح ہے۔ واللہ اعلم اس بارے میں حتیٰ فیصلہ کیا ہے اور کیا نہیں؟ اس کے بارے میں اللہ ہی زیادہ جانتے ہیں۔

حدیث (۴): وَقَدْ رَوَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ رضی اللہ عنہ قَالَ إِنْ جِئَ الْجَهَنَاءُ أَنْ يَقُولَ وَأَنْتَ قَائِمٌ۔ اس کو مصنف نے تعلیقاً ذکر کیا ہے۔ یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ یا اثر موصولاً کہاں ذکر ہے؟ لیکن یہاں تعلیقاً مذکور ہے۔

بہر حال ان چاروں حدیثوں سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ بول قائم مانع ہے اور خلاف ادب و مکروہ ہے۔

بَابُ الرُّخْصَةِ کی حدیث حذیفہ رضی اللہ عنہ اَتَنِیْ سُبَاطَةَ قَوْمٍ قَبَالَ عَلَیْهَا قَائِمًا کے جوابات:

کیونکہ یہ حدیث عام قانون کے خلاف ہے۔

جواب (۱): سب سے عمدہ جواب یہ ہے کہ یہ حدیث بیانِ جواز پر محمول ہے۔ اور جواز و کراہت دونوں جمع ہو جاتے ہیں۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ احکام شرعیہ سب کے سب دلیل کے محتاج ہوتے ہیں جیسے کسی امر کا حرام ہونا (جائز نہ ہونا) دلیل کا محتاج ہے اسی طرح کسی اور کا جائز ہونا یہ بھی دلیل کا محتاج ہوتا ہے۔ اور پیغمبر بحیثیت پیغمبر ہونے کے ان کی ذمہ داری ہوتی ہے کہ امت کو اس کا جواز بتلائیں۔ تو ایسی حالت میں پیغمبر کا وہ فعل (عام کراہت و خلاف ادب قانون سے) مستثنیٰ سمجھا جاتا ہے۔

جواب (۲): نبی ﷺ کا یہ بول قائمًا عذر پر محمول ہے۔ وہ عذر کیا تھا۔ اس کی تعیین میں مختلف اقوال ہیں۔

(۱) وجع الصلب کی تکلیف تھی جس کا عربوں کے ہاں بول قائمًا علاج سمجھا جاتا تھا۔

(۲) مابض میں کوئی زخم تھا یعنی رکبہ کے اندر کی جانب جس کی وجہ سے بیٹھ کر بول کرنا مشکل تھا اس لیے قائمًا بول فرمایا۔

(۳) وہ سباط نجاست کا ڈھیر تھا۔ اگر بول جالسا کرتے تو کپڑے نجس ہو جاتے۔

(۴) وہ کناسہ عالی و مرتفعہ تھا اگر اس کی طرف منہ کر کے بول جالسا کرتے تو بول عود کرتا اور کپڑے ناپاک ہو جاتے اور اگر اس کی طرف پیٹھ کر کے بول کرتے تو پھر کشف عورت ہوتا۔ اس لیے قائمًا بول فرمایا۔

(۵) آبادی کے قریب یہ کناسہ تھا۔ بعض دفعہ قاعد بول کرتے وقت خروج ریح ہو جاتا ہے تو اس سے احتراز کیلئے قائمًا بول

فرمایا۔ واللہ اعلم۔

اشکال آخر: یہاں ایک اشکال ہے۔ سباط کا معنی ہوتا ہے، جھاز دینے سے جو کوڑا کرکٹ جمع ہو جاتا ہے گناہ کا بھی یہی معنی ہوتا ہے مابین جمع بالکس جیسے قلام اس کوڑے کو کہتے ہیں جو قلم تراشنے سے اکٹھا ہو جاتا ہے۔ اسی طرح سباط۔ پھر اس لفظ کا اطلاق اس محل پر ہوا ہے جس محل میں گندگی جمع ہوتی ہے تسمیۃ المحل باسم الحال کے قاعدے سے اس جگہ کو بھی سباط و گناہ کہہ دیا جاتا ہے۔

سوال: وہ تو قوم کی ملک تھا۔ حضور ﷺ کا بول کرنا یہ تو تصرف فی ملک الغیر ہوا۔ اس کے دو جواب دیئے گئے ہیں۔
جواب (۱): وہ جگہ شاملات میں سے تھی یعنی کسی کی ملک نہیں تھی۔ قوم کی طرف اس کی اضافت لہذا اختصاص تھی نہ کہ للملک
جواب (۲): یہ ہے کہ حضور ﷺ کیلئے تصرف فی ملک الغیر کو جائز سمجھا گیا ہے۔ عام قانون سے یہ بھی ایک استثناء ہے۔ لیکن حافظ فرماتے ہیں کہ یہ جواب ویسے تو درست ہے لیکن آپ ﷺ کی زندگی کے عام حالات پر منطبق نہیں ہوتا کیونکہ آپ ﷺ بھی اپنے آپ ﷺ کو تصرف فی ملک الغیر نہ کرنے کا ایسا ہی پابند سمجھتے تھے جیسا کہ عام امتی کو۔ فلہذا الراجع هو الاول
اشکال آخر: آپ ﷺ کی عادت شریفہ قضائے حاجت کیلئے آبادی سے عموماً دور جانے کی تھی۔ اور یہ واقعہ اس کے خلاف ہے؟

جواب: ممکن ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کی تعلیم و تعلم میں مشغول ہونے کی بناء پر تقاضہ شدیدہ کا غدر ہو۔ اور ابعاد اختیار کرنے میں ضرر کا اندیشہ ہو۔ واللہ اعلم۔

﴿ص ۹﴾ حَدَّثَنَا هَنَادٌ عَنْ حُذَيْفَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : فَأَتَيْتُهُ بِوَضُوءٍ .

اصل میں عبارت یوں ہے فَبَالَ عَلَیْهَا فَأَتَيْنَا فَلَمْ نَجِدْ إِلَّا نَاحِرَ عَنْهُ فَذَعَانِي حَتَّى كُنْتُ عِنْدَ عَقِبَيْهِ فَأَتَيْتُهُ بِوَضُوءٍ فَتَوَضَّأَ وَمَسَحَ عَلَى خَفَيْهِ . حاصل یہ ہے کہ اتیان ماء للوضوء فی حال البول نہیں تھا بلکہ بعد الفراغ عن البول ہوا ہے۔ یہ ایسے ہے جیسے کہا جاتا ہے تَزَوُّجٌ زَيْنٌ قَوْلُهُ لَمْ . یعنی وقفے کے بعد پیدا ہوا نہ یہ کہ تزوج ہی کی حالت میں پیدا ہو گیا۔

اشکال: پھر اشکال ہوا کہ فَذَعَانِي سے بظاہر حال البول کلام کرنے کا وہم ہوتا ہے حالانکہ یہ منع ہے۔

جواب: بخاری و مسلم کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ بلا نازبان سے نہیں تھا بلکہ اشارہ سے تھا۔

قَالَ أَبُو عِيسَى وَهَكَذَا رَوَى مَنْصُورٌ :

غرض مصنف: اس کلام سے یہ بتلانا ہے کہ حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کی حدیث الباب میں اضطراب ہے۔ اعمش، منصور، عبیدۃ الضبی ان لوگوں کی سند سے معلوم ہوتا ہے کہ ابو داؤد کا استاذ حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ ہے۔ اور حماد بن ابی سلیمان، عاصم بن بحدہ (جو ابو داؤد کے تلامذہ ہیں) کی سند سے معلوم ہوتا ہے کہ ابو داؤد کا استاذ مغیرہ بن شعبہ

ﷺ ہے۔ پھر اس اضطراب کو مصنف نے "وَعَدَيْتُ اَبِي وَابِلَ عَنْ خَدِيفَةَ ۞ اَصْحٰ كَبِدٍ كَرَّ فَعُ كَرِّ دَا يَ ۞" گویا مصنف نے علن اضطراب ترجیح کے طریق سے کیا ہے۔

ابن خزیمہ نے اس اضطراب کا حل جمع و تفتیح سے بتایا ہے کہ دونوں سندیں صحیح ہیں وہ اس طرح کہ ابو اہل کا سماع دونوں (خدیفہ ۞ وغیرہ ۞) ہی سے ہے اس لیے کہ سماع عن احمدہما سماع عن اخو کے منافی نہیں ہے۔

بَابُ فِي الْاِسْتِثَارِ عِنْدَ الْحَاجَةِ

الحاجة: حاجت پر الف لام عید کا ہے اس سے مراد بول و برازی کی حالت ہے۔ ستر عورة عند اللہ بھی حسن ہے۔ اور عند الناس بھی حسن ہے۔ جیسے قرآن میں ہے قَدْ نَتَّ لِهَمَّا سَوَاتُهُمَا وَطَفِقَا يَغْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ (الآية) اور کشف عورة عند اللہ بھی قبیح ہے اور عند الناس بھی۔ بعض صحابہ نے اس پر بڑا سختی سے عمل شروع کر دیا کہ قضاے حاجت کیلئے پیشے تو سر کو زمین کی طرف کیا اور جھکتے چلے گئے۔ جیسے قرآن میں ہے اَلَا اِنَّهُمْ يَتَّبِعُونَ صُدُورَهُمْ لِيَسْتَخْفُوا مِنْهُ (الآية) مگر اتنا ستر انسانی قدرت میں نہیں ہے اور نہ انسان اس کا مکلف ہے۔ انسان اس کے کرنے کا پابند ہے جو اس کی قدرت میں ہے۔ اس لیے خَيْرُ الْأُمُورِ أَوْسَطُهَا كَوَلُّهَا كَوْنَهَا چاہیے یعنی جہاں کشف کی ضرورت نہ ہو وہاں کشف نہ کرے اور جہاں کشف کی ضرورت ہو وہاں کرے جیسے قضاے حاجت کے دوران کشف کی ضرورت پڑتی ہے لیکن اس میں بھی اتنا کشف کرے جتنے سے حاجت پوری ہو جائے کہ جب زمین کے قریب جائے تو پھر کپڑا اٹھائے اگر ضرورت سے زائد کشف کیا تو اس پر مواخذہ کا اندیشہ ہے۔

نصف، علاج معالجہ میں کشف عورة کا یہی حکم ہے کہ جتنی ضرورت ہو اتنا ہی کشف ہو۔ اس باب میں مصنف نے دو (۲) حدیثیں ذکر کی ہیں۔

(۱) حَدِيثُ عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ حَرْبٍ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ أَنَسٍ ۞ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ۞ إِذَا أَرَادَ الْحَاجَةَ لَمْ يَرْفَعْ ثَوْبَهُ حَتَّى يَذْنُوبَ مِنَ الْأَرْضِ.

(۲) وَرَوَى وَكِيعٌ وَالْحِمَاسِيُّ عَنِ الْأَعْمَشِ قَالَ قَالَ ابْنُ عُمَرَ ۞ كَانَ النَّبِيُّ ۞ إِذَا أَرَادَ الْحَاجَةَ لَمْ يَرْفَعْ ثَوْبَهُ حَتَّى يَذْنُوبَ مِنَ الْأَرْضِ.

مصنف نے ویکلا الحدیثین مؤسل کہہ کر دونوں کو مرسل قرار دیا ہے۔

سوال: مرسل تو اس حدیث کو کہتے ہیں جس میں صحابی کا واسطہ حذف ہو۔ اور یہاں صحابی کا واسطہ نہ کو رہے پہلی میں حضرت انس ۞ کا اور دوسری میں ابن عمر ۞ کا پھر ان کو مرسل کہنا کیسے صحیح ہوا۔

جواب: مرسل کے دو معنی ہوتے ہیں۔

(۱) مرسل اصطلاحی: یہاں یہ مراد نہیں (۲) مرسل لغوی: بمعنی منقطع یہاں یہی مرسل مراد ہے جس کی سند سے کسی راوی کا سقوط ہو گیا ہو۔ یعنی ان کی دونوں سندوں میں انقطاع ہے اور واسطہ حذف ہے۔ ابو داؤد نے اَعْمَشُ عَنْ رَجُلٍ ذکر کیا ہے۔ اور بیہقی کی روایت میں اس رجل محکم کا نام بھی مذکور ہے۔

وَيُقَالُ لَمْ يَسْمَعْ الْأَعْمَشُ الْخَ سے وجہ انقطاع کا بیان: جس کا حاصل یہ ہے کہ اعمش الیہ میں پیدا ہوا ہے اس کا کسی صحابی سے لقاء و سماع نہیں ہے۔ صرف یہ ہوا ہے کہ اس نے حضرت انس رضی اللہ عنہ کو نماز پڑھتے ہوئے دیکھا ہے۔ لہذا یہ کہار تابعین سے ہونے کی بجائے مغاز تابعین سے ہے۔

مثلاً... مصنف نے وَيُقَالُ لَمْ يَسْمَعْ الْأَعْمَشُ الْخَ کا عنوان اس لیے اختیار کیا ہے کہ مصنف کو عدم سماع پر پورا وثوق و یقین نہیں ہے اس لیے کہ جب یہ الیہ میں پیدا ہوا ہے تو اس وقت بہت سے صحابہ موجود تھے ان سے لقاء و سماع ان کے لیے ممکن ہے مگر اس کی کہیں تصریح نہیں۔

﴿ص ۱۰﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ... عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: وَالْأَعْمَشُ إِسْمُهُ سُلَيْمَانُ بْنُ مِهْرَانَ الْخَ:

اعمش نام سے ملقب ہونے کی وجہ: لَقَّبَ بِهِ لِذَاءِ فِي غَيْبِهِ (چندھیان)

سوال: یہ تو شاید بالالقباب ہے اور قرآن میں اس سے نفی وارد ہوئی ہے كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى فَلَا تَبْذُلُوا بِأَلْقَابٍ۔ نفی کی وجہ ظاہر ہے کہ اس سے ایذاء و تحقیر ہوتی ہے۔ اور مؤمن کی ایذاء و تحقیر جائز نہیں۔ حدیث میں ہے رُبُّ إِشْعَثَ إِبْرَاهِيمَ لَا يُغْنِي عَنْهُ لَوْلَا أَوْفَى اللَّهُ لَأَبْوَفَى۔ اور اسی طرح فارسی شاعر کہتا ہے۔

عیا کساران جہان را بہ حقارت منگر ☆ شاید کہ دریں مگرد سوارے باشد ترجمہ: ان غبار آلود لوگوں کو تحقیر نہ جانو شاید اس گرد میں کوئی شاہ سوار ہو۔

سوال: تو پھر ائمہ حدیث رواۃ کے اس قسم کے لفظ ذکر کیوں کرتے ہیں:

جواب: یہ ہے کہ ائمہ حدیث رواۃ کے اس قسم کے القاب کو ذکر کرنے سے مقصد رواۃ کی تعین ہوتی ہے ان کی تحقیر و ایذا مقصود نہیں ہوتی اور قرآن میں جو منع ہے وہ تب ہے جبکہ تحقیر کی نیت اور ایذا مقصود ہو یَسْئَلُ الْإِسْمُ الْفُسُوقُ نَعْدَ الْإِيعَانِ (الایۃ) آیت کے سیاق و سباق سے یہی معلوم ہوتا ہے۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے کہ جرح سے رواۃ کی غیبت ہونے کا سوال پیدا ہوا تھا اور اس کا جواب دیا گیا تھا۔ کہ اس سے مقصد تو دین کی حفاظت ہے۔ (واللہ اعلم)

وَهُوَ مَوْلَى لَهُمْ:

هو ضمیر کا مرجع مہرآن ہے۔ یعنی اعمش کا والد مہرآن بنو اکامل میں سے کسی کا آزاد کردہ غلام تھا۔ اس لیے کہ اس کی ان کی طرف نسبت ہوتی تھی اور ان کو کاتبی کہا جاتا تھا۔ اور اکامل ان کا کوئی جد اکبر ہوگا۔ نسبت و انتساب: کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں۔

(۱) کبھی انتساب نسب کی وجہ سے ہوتا ہے جیسے قریشی کہ اس کا نسب قریش سے جانتا ہے۔

(۲) کبھی انتساب موالات کی وجہ سے ہوتا ہے۔ پھر اس کی تین صورتیں ہوتی ہیں۔

(ن) موالہ عتق: یعنی کوئی غلام تھا اس کو اس کے مولیٰ نے آزاد کر دیا مگر اب وہ اپنے مولیٰ کی طرف منسوب ہوتا ہے جیسے کاکلی۔

(ب) موالہ حلف: موالہ حلف کی وجہ سے بھی انتساب ہوتا ہے۔ جیسے جاہلیت میں قبیلے ایک دوسرے سے دوستی لگا لیتے تھے یعنی دفاعی معاہدے کر لیتے تھے۔ اس وجہ سے وہ اپنے آپ کو اس قبیلے کی طرف منسوب کر دیتا ہے۔

(ج) موالہ اسلام: یعنی کسی مسلمان کے ہاتھ پر کافر مسلمان ہوتا ہے تو وہ اپنے آپ کو اس کی طرف منسوب کرتا ہے۔

(۳) اور کبھی انتساب استنصاح کی وجہ سے ہوتا ہے یعنی کسی کے ساتھ اخصا بیٹھتا ہے تو اس کی طرف نسبت کر دی جائے جیسے خالد حدّاء۔ کہ یہ خالد راوی حدّاء (جو تے بنانے والے) نہیں تھے لیکن ان کے ساتھ بیٹھتے تھے اس لیے ان کو خالد حدّاء کہا جاتا ہے۔

قَالَ الْأَعْمَشُ كَانَ أَبِي حَمِيلًا فَوَرَّثَهُ مَسْرُوقٌ:

یہ مسروق بن اجادی ہے جو بہت بڑا قاضی تھا۔ صفر سنی میں کسی نے ان کو چوری کر لیا تھا۔ اس لیے ان کو مسروق کہتے ہیں۔

حمیل: (اٹھایا ہوا بچہ)۔ اگر وارا الحرب سے حمیل ہو تو اس کی توریت کے بارے میں امام صاحب کے ہاں ضابطہ یہ ہے کہ اقرار ضروری ہے۔ یعنی اگر کسی نے اس کے ابن ہونے کا دعویٰ کیا تو یہ اقرار علیٰ نفسہ ہوگا لہذا بیعت کی ضرورت نہیں ہوگی۔

مثلاً کسی مرد نے اس کے بیٹے ہونے کا دعویٰ کیا اور اس حمیل نے بھی اس کی تصدیق کر دی اور وہ حمیل کسی دوسرے مولیٰ کا عبد بھی نہ ہو تو وہ اس مدعی کا وارث بن جاتا ہے۔ اور اگر اقرار علیٰ غیرہ ہو جیسے کسی عورت نے حمیل کے ابن ہونے کا دعویٰ کیا تو اس میں چونکہ یہ حمیل نسب علی الزوج ہوتی ہے اس لیے اس میں بیعت کی ضرورت ہوگی۔ تب جا کے یہ حمیل وارث ہوگا۔

سوال: اس ضابطہ کے سن لینے کے بعد اس پر مندرجہ ذیل اعتراض ہوتا ہے کہ اب اس قاضی مسروق کا اعمش کے والد کو وارث بنانے کے فیصلے میں نہ اقرار کا ذکر ہے نہ بیعت کا پس یہ (حدیث) مسئلہ مذکورہ کے خلاف ہوئی؟ قاضی نے اس کو وارث کیسے بنادیا؟ اس کے دو (۲) جواب ہیں۔

جواب (۱): ممکن ہے مسروق کی قضاء بھی بلا اقرار و بالبیعت ہوئی ہو۔ کیونکہ عدم ذکر شی لایکون دلیلاً للعدم۔ **جواب (۲):** یہ قاضی مسروق کا اپنا اجتہاد ہے۔ اور ایک مجتہد کا اجتہاد دوسرے مجتہد پر حجت نہیں ہوتا۔

بَابُ كَرَاهِيَةِ الْأَسْتِنْبَاءِ بِالْيَمِينِ

سوال: اس عنوان کے تحت مصنف نے جو حدیث ذکر کی ہے اس میں ہے نَهَى أَنْ يُمَسَّ الرَّجُلُ ذِكْرُهُ بِنَجْبِهِ۔

بظاہر اس حدیث و عنوان میں تو اتفاق نہیں ہے؟ اگر کوئی شخص مقعد کو یمنین سے صاف کر لیتا ہے اور ذکر کو مس نہیں کرتا تو اس کا منع ہوتا اس حدیث سے مفہوم نہیں ہوتا ہے بلکہ حدیث سے صرف مس ذکر ہیمنہ کا منع ہونا مفہوم ہوتا ہے؟ اس کے کئی جواب دیئے گئے ہیں۔

جواب (۱): بعض دفعہ ایک حدیث مطوّل ہوتی ہے لیکن محدث کبھی اس حدیث کا ایک جز ذکر کرتا ہے اور اس جز کو ذکر کرنے سے باقی حدیث کی طرف اشارہ مقصود ہوتا ہے اور عنوان کا اثبات اس بقیہ حصے میں ہوتا ہے اور یہاں بھی ایسے ہی ہوا ہے۔ بخاری میں یہ حدیث بواسطہ قنادہ ۴۷۷ پوری مذکور ہے جیسے إِذَا بَالَ أَحَدُكُمْ الْخ۔

اور بخاری کی ایک دوسری روایت میں وَلَا يَمْسُحُ بِجَنْبِهِ کا ذکر ہے، اس کا معنی بھی استنجاء ہے تو چونکہ بخاری کی دوسری روایات میں استنجاء ہیمنہ کا منع ہونا مذکور ہے اس لیے مصنف نے یہاں اس طویل حدیث کا ایک حصہ ذکر کر کے بقیہ حدیث کی طرف اشارہ کر دیا۔

جواب (۲): بول کی حالت میں مس ذکر ہیمنہ کی ضرورت پیش آتی ہے تاکہ بول کے رشاش (پھینکیں) منتشر نہ ہو جائیں پس جب حاجت کی صورت میں شریعت نے یمنین کو استعمال کرنے سے منع کر دیا ہے تو استنجاء میں یمنین کو استعمال کرنا بطریق اولیٰ ممنوع ہوگا کیونکہ بول کی حالت خفیف ہے اور استنجاء کی حالت غلیظ ہے۔ اور خفیف سے غلیظ مفہوم ہو جاتا ہے تو اب بھی حدیث و عنوان کے مطابق ہو جائے گی۔

جواب (۳): ذکر کرنے کی دو (۲) صورتیں ہوتی ہیں کبھی کوئی چیز صراحت کے ساتھ ذکر کی جاتی ہے اور کبھی کنایہ کے ساتھ۔ جیسے قرآن میں أَوْ لَا مَسْتُمْ الْفِسَاءَ ہے۔

یہ کنایہ ہے جماع سے۔ اسی طرح حدیث مذکور میں بھی مس کنایہ ہے استنجاء سے۔ اب بھی حدیث و عنوان کے درمیان تطابق حاصل ہو گیا۔ واللہ اعلم۔

استنجاء بالیمنین کے منع ہونے کی وجہ:

وجہ ممانعت (۱): طبعاً یمنین کو بیمار پر قوت و فوقیت حاصل ہے تو شریعت نے بھی امور خسیہ میں یمنین کو استعمال کرنے سے منع کر دیا۔ بلکہ یمنین کو تو ان امور میں استعمال کیا جائے جن میں شرافت ہے۔ تو اس سے وضع شرعی و قطع میں توافق پیدا ہو گیا۔ اسی لیے ریاض الصالحین (طبع حقایق، ملتان) کے ص ۲۶۰، ص ۲۶۱ پر بَابُ اسْتِجْنَابِ تَقْدِيمِ الْيَمِينِ فِي كُلِّ مَا هُوَ مِنْ بَابِ التَّكْرِيمِ کے اندر حدیث عائشہ میں ہے كَانَ يَذُرُّ سَوْبَ اللَّهِ ﷻ الْيُمْنَى لَطْعَامِهِ وَطَهُورِهِ وَيَذَرُ الْيُسْرَى لِحَلَاثِهِ وَمَا كَانَ مِنْ أَدَى - حدیث حصہ میں ہے كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَجْعَلُ يَدَهُ الْيُمْنَى لَطْعَامِهِ وَطَهُورِهِ وَيَذَرُ الْيُسْرَى لِمَا يَسْوَى ذَالِكِ۔

وجہ ممانعت (۲): انسان یمنین کو کھانے پینے کے امور میں استعمال کرتا ہے اگر استنجاء یا اسی طرح دوسرے خیس امور میں اس کو استعمال کیا جائے تو پھر شراب و طعام میں ایک نفرت سی پیدا ہو جاتی ہے اس لیے استنجاء بالیمنین منع ہو گیا۔ واللہ اعلم۔

حضرت ابو قتادہ ؓ کا نام حارث بن ربیع ہے۔ حضور ﷺ کے فارس دستہ کے رئیس تھے جیسے سلمہ بن الاکوع ؓ راعیل دستہ کے رئیس تھے۔ جو بڑے سر بلع السیر تھے جب۔ بنو غطفان صدقے کے اونٹ لوٹ کر لے جا رہے تھے تو سلمہ ؓ نے ان کو پیچھے سے تیر مار مار کر اونٹوں کو چھڑا لیا۔ ابو قتادہ ؓ بدر میں تو شریک نہیں ہوئے ہاں باقی غزوات میں شریک ہوئے ہیں۔

بَابُ الْإِسْتِجَاءِ بِالْحِجَارَةِ

عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ يَزِيدَ: قِيلَ لِسَلْمَانَ ؓ:

يَهْأَلُ كَوْنِي كَافِرًا.

فَقَدْ عَلَّمَكُمْ نَبِيُّكُمْ كُلَّ شَيْءٍ حَتَّى الْخِرَاءَةِ:

اس کلام سے قائل کا مقصد حضرت سلمان ؓ پر اعتراض کرنا تھا کہ تمہارا نبی ﷺ عجیب ہے کہ تمہیں چھوٹی چھوٹی باتوں کی بھی تعلیم دیتا ہے۔ قصائے حاجت کیلئے چٹنے کی ویسٹ بھی سکھاتا ہے۔

حالانکہ اکل و شرب و بول و غائط وغیرہ امور طبعیہ ہیں۔ امور طبعیہ میں تعلیم کی ضرورت نہیں ہوتی تمہارا نبی ﷺ عجیب ہے کہ جن امور میں تعلیم کی ضرورت نہیں ان کی تعلیم بھی تمہیں دیتا ہے۔ یہ اس کے سوال کا حاصل ہوا۔

قَالَ سَلْمَانُ ؓ أَجَلُ نَهَانَا الْخ:

عام طور پر یہ کہا جاتا ہے کہ سلمان ؓ کا یہ جواب علی اسلوب الکیم ہے یعنی اس معترض کے اعتراض کو تسلیم کر لیا کہ ہمارا نبی ﷺ ہمیں ہر چھوٹی بڑی بات کی تعلیم دیتا ہے کیونکہ وہ ہمارے لیے بمنزل والد کے ہے۔ اور والد کمال شفقت کی وجہ سے جہاں اولاد کو بڑے امور کی تعلیم دیتا ہے وہاں چھوٹے امور کی بھی تعلیم دیتا ہے۔ ایسا کرنا معلم کے کمال شفقت کی دلیل ہے یہ کوئی عجیب نہیں ہے۔

(لیکن یہاں) اس کا بھی احتمال ہے کہ یہ جواب علی اسلوب الکیم نہ ہو بلکہ علی طریق المنازلہ ہو اور معترض پر رد ہو کہ ہم نہیں مانتے کہ ہمارے نبی ﷺ ہمیں امور طبعیہ کی تعلیم دیتا ہے بلکہ ہمارا نبی ﷺ ہمیں ان امور کی تعلیم دیتا ہے جن کا ہمیں علم نہیں جیسے اللہ کی تعظیم اور شعار اللہ کی تعظیم۔ قبلہ اس کے شعار میں سے ہے۔ ہمیں یہ کب معلوم تھا کہ شعار اللہ کی تعظیم ضروری ہے بے حرجی منع ہے۔ یہ تو اس نبی ﷺ کے بتانے ہی سے ہمیں معلوم ہوا ہے (اور یہ امور طبعیہ نہیں بلکہ غیر طبعیہ ہی ہیں) واللہ اعلم

حضرت سلمان فارسی ؓ کے حالات:

یہ سلمان: حضرت سلمان فارسی ؓ ہیں۔ راجر حر مقام میں پیدا ہوئے۔ شروع شروع میں عیسائی تھے۔ عیسائی معلم کے پاس پڑھتے تھے۔ استاذ بدلتے رہتے۔ رشتہ دار انکو مارتے رہتے تھے تو ایک عیسائی استاذ نے ان کو کہا کہ میں تمہیں مشورہ دیتا ہوں کہ ایک نبی مسنث ہوئے ہیں تم ان کے پاس چلے جاؤ۔ یہ وہاں سے چلے راستے میں ساتھیوں نے ان کو غلام بنا لیا۔

کہتے بکاتے کسی طرح مدینہ میں پہنچ گئے۔

روایات میں آتا ہے کہ تقریباً دس مالکوں کے پاس فروخت کیے گئے۔ مدینہ میں مالک نے کھجوروں کے باغ میں مزدوری پر لگا دیا۔ ادھر حضور ﷺ بھی ہجرت کر کے مدینہ تشریف لے آئے جب آپ کے آنے کی شہرت ہوئی تو یہ بھی حضور ﷺ کے پاس گئے اور ان کو انکے عیسائی استاد نے دو علامتیں بتلائی تھیں۔

(۱) وہ نبی ﷺ صدقہ نہیں قبول کرے گا بلکہ ہدیہ قبول کرے گا۔ انہوں نے امتحان کیلئے صدقہ کھجوریں پیش کیں، آپ ﷺ نے قبول نہ فرمائیں۔ دوسرے دن ہدیہ پیش کیں تو آپ ﷺ نے قبول فرمائیں۔

(۲) دوسری علامت خاتم النبوة بتلائی تھی ایک دن آئے تو حضور ﷺ کے جسم پر کپڑا نہ تھا وہ خاتم النبوة بھی دیکھ لی۔ جب پورے مطمئن ہو گئے تو اسلام قبول کر لیا۔

فتح فارس میں حضرت سلمان رضی اللہ عنہ ذریعہ بنے ہیں اس لیے کہ فارسی ہونے کی وجہ سے فارس کے حالات کو خوب جانتے تھے۔ جس کی وجہ سے فارس کی فتح میں خوب استفادہ کیا گیا۔

وفات: ۲۵۰ سال کی عمر میں مدائن میں وفات پائی۔

أَوْ أَنْ يَسْتَنْجِيَ أَحَدُنَا بِأَقْلٍ مِنْ ثَلَاثَةِ أَخْجَارٍ:

معنی الاستنجاء: ازالة النجس: نجس کہتے ہیں کلب کی نجاست کو اور خرء طيور کی نجاست کو، حصاء ذوات الاعفار کی نجاست کو، بعر اہل وغنم کی نجاست کو، روٹ حمار و فحل و فحل کی نجاست کو، خواتم انسان کی نجاست کو کہتے ہیں۔

حاصل یہ ہے کہ نجس کے لفظ کا یہاں مجازاً انسان کی نجاست پر اطلاق کیا گیا ہے کیونکہ اصل میں نجس کلب کی نجاست کو کہتے ہیں لہذا اب استنجاء کا معنی ہوا ازالة النجاست۔

البحث الاول: فی وجوب الاستنجاء وعدمہ:

اگر نجاست مخرج سے متجاوز نہیں ہوتی تو پھر استنجاء واجب نہیں بغیر استنجاء کے بھی وضو کر کے نماز پڑھ سکتا ہے۔ اور ایسا ہونا کوئی بعید نہیں ہے۔ صحابہ کے حالات میں آتا ہے کہ ان کی بڑی حاجت ایسی ہوتی تھی جیسے غنم کی جینگیاں ہوتی ہیں۔ اور اگر نجاست مخرج سے متجاوز ہو اور قدر درہم سے کم ہو تو بھی جمہور حنفیہ کے نزدیک استنجاء واجب نہیں مگر بعض احناف کے نزدیک اس صورت میں استنجاء واجب ہے۔

اور اگر نجاست مخرج سے متجاوز ہو اور قدر درہم سے بھی زائد ہو تو اب استنجاء واجب و فرض ہے۔ ازالة النجاست ضروری ہے۔ استنجاء اور نجاست کے ازالہ کی صورتیں:

(۱) ایک صورت تو یہ ہے کہ حجر و ماء و نل کو استعمال کیا جائے یہ سب سے افضل ہے كَمَا قَالَ تَعَالَى فِيهِ رِجَالٌ يُحْسِنُونَ أَنْ يَسْطَهَرُوا الْخَبْثَ۔ جب یہ آیت اہل قباء کے بارے میں نازل ہوئی تو حضور ﷺ نے اہل قباء کو بلا کر پوچھا تو انہوں نے اپنا

عمل بتلایا کہ ہم استنجا میں حجر و ماء دونوں کو جمع کرتے ہیں۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ حاجت کے بعد صرف ماء کو استعمال کیا جائے۔

(۳) تیسری صورت یہ ہے کہ حاجت کے بعد صرف حجارة استعمال کیا جائے تو اس سے بھی کفایت ہو جاتی ہے۔ ائمہ اربعہ کا اس پر اتفاق ہے گو اس کی شرائط و تفصیلات میں اختلاف ہے۔ جن کو ابھی ذکر کیا جاتا ہے۔

اشکال: اس صورت پر سوال وارد ہوتا ہے کہ حجر و مدر کو استعمال کرنے سے نجاست میں تخفیف و تقلیل تو ضرور ہو جاتی ہے لیکن نجاست کا بالکل ازالہ نہیں ہوتا بلکہ کچھ نہ کچھ اجزاء نجسہ پھر بھی باقی رہ جاتے ہیں پھر یہ صورت کس طرح کفایت کر سکتی ہے جبکہ ہم نجاست کے بالکل زائل کرنے کے مکلف بنائے گئے ہیں؟

جواب: یہ ہے کہ استنجا بالبحارہ کی صورت میں جو اجزاء نجاست باقی رہ جاتے ہیں وہ قلیل ہوتے ہیں و التقلیل من النجاسة عفو۔ یہاں تک تو ایک بحث ہوگئی۔

البحث الثانی فی وجوب تثلیث الاحجار و عدمہ:

استنجا بالبحارہ والی صورت میں انقاء واجب ہے یا ایثار۔

تفصیل: یہ ہے کہ اگر ایثار کرے تو اس میں تثلیث واجب ہے یا نہیں؟

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک انقاء (حنافئ) واجب ہے فقط۔ امام مالکؒ کے نزدیک ایثار واجب ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک ایثار بھی واجب ہے اور تثلیث بھی۔

اگر ایک حجر کو استعمال کیا اور اس سے انقاء حاصل ہو گیا تو امام مالکؒ و احنافؒ کے ہاں استنجا ہو گیا لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک دو (۲) حجر اور استعمال کرے کیونکہ ان کے ہاں تثلیث بھی واجب ہے۔ اور اگر دو (۲) حجر استعمال کیے اور ان سے انقاء حاصل ہو گیا تو امام ابو حنیفہؒ کے ہاں تیسرے حجر کی ضرورت نہیں، امام مالکؒ و امام شافعیؒ کے ہاں تیسرے حجر کی بھی ضرورت ہے۔

اگر موضع نجاست میں تلطع نہیں ہے تو امام ابو حنیفہؒ کے ہاں تو کسی حجر کی بھی حاجت نہیں امام مالکؒ کے ہاں ایک حجر پھر بھی استعمال کرے اور امام شافعیؒ کے ہاں تین استعمال کرے کیونکہ ان کے ہاں تلطع ہو یا نہ ہو تثلیث واجب ہے۔ اور اگر تین پھر استعمال کیے جن سے انقاء حاصل ہو گیا تو یہ بالاتفاق کافی ہو جائے گا۔

دلائل ائمہ: دلیل امام شافعیؒ: امام شافعیؒ کی دلیل اس حدیث کا وہ حصہ ہے جس میں ذکر ہے کہ اقل من ثلاث احجار سے استنجا کرنے سے حضور ﷺ نے نفی فرمائی ہے۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ تثلیث ضروری ہے۔ ہاں اگر ایک پتھر ہو جس کے تین کونے ہوں تو ان کے نزدیک وہ بھی کافی ہو جاتا ہے کیونکہ ہر مسح ایک ایک حجر کے قائم مقام ہو گیا ہے۔

فائدہ: یہ مسئلہ ابھی جاری ہے اگلے ابواب کو ملا کر پھر مسئلہ کی تسخیم ہوگی۔ نیز وہ یہ یَقْوَى الخ میں بہ کی ہ ضمیر کا مرجع تیسری صورت "اَلَا سَتَنْجَا بِالْحِجَارَةِ يُجْزِئُ" ہے۔

اگرچہ مصنفؒ نے اس باب کے عنوان میں تثلیث کا ذکر نہیں کیا لیکن اس باب کی حدیث میں اَقْلٌ مِنْ ثَلَاثَةِ أَحْجَارٍ سے

نہی کا ذکر ہے۔ اور نہی عن الشئ امر بضدہ کے قاعدہ سے ثلاثہ احوار کا امر ہو جائے گا پس اس طرح یہ حدیث وجوب تثلیث کیلئے امام شافعی کی دلیل بن جائے گی۔

فقط وجوب نفاء کی دلیل: (۱) یعنی امام ابوحنیفہ کے مسلک کی دلیل: استنباء بالمجرین کے باب میں مصنف نے حضرت عبداللہ رحمہ اللہ کی حدیث ذکر کی ہے اس سے عبداللہ بن مسعود رحمہ اللہ مراد ہیں کیونکہ جب مطلق عبداللہ کا ذکر ہو تو اس سے عبداللہ بن مسعود رحمہ اللہ مراد ہوتے ہیں یہ کہا صحابہ رحمہم اللہ میں سے ہیں صاحب السواک والوسادة والمبضاة ہیں۔ عجیب خصوصیات کے حامل ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کے ساتھ جتنا قرب ان کو حاصل تھا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے گھر میں جتنا کثرت سے ان کا آنا جانا تھا اور کسی صحابی رحمہ اللہ کا نہیں تھا۔ باہر سے آنے والے لوگ ایک عرصہ تک یہی سمجھتے رہتے کہ یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اہل بیت میں سے ایک فرد ہیں۔ جب دروازہ کا پردہ مرتفع ہوتا تو ان کو اجازت تھی کہ بغیر اجازت کے اندر داخل ہو جائیں۔ یہ حضرت ابن مسعود رحمہ اللہ فقہ حنفی کا مذہب ہیں۔

..... ان کی یہ حدیث ہے قَالَ خَرَجَ النَّبِيُّ صلی اللہ علیہ وسلم لِحَاجَتِهِ فَقَالَ الْقِمْسُ لِي ثَلَاثَةُ أَحْجَارٍ قَالَ فَأَتَيْتُهُ بِحَجَرَيْنِ وَرَوْفَةٍ فَأَخَذَ الْحَجَرَيْنِ وَأَلْقَى الرَّوْفَةَ وَقَالَ إِنَّهَا الزَّكْسُ۔ اس حدیث سے ثابت ہوا کہ فقط نفاء واجب ہے تثلیث واجب نہیں ہے۔ اگر تثلیث واجب ہوتی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حجر ثالث کو طلب فرماتے۔ حضرت عبداللہ رحمہ اللہ حجر ثالث کو تلاش کر کے پیش کرتے واذلیس فلیس۔

اعتراضات علیٰ هذا الحدیث من جانب الشوافع:

اعتراض (۱): حافظ نے ایک اعتراض یہ کیا کہ ہو سکتا ہے کہ حجر ثالث وہاں سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود اٹھالیا ہو اور استعمال کر لیا ہو اذا جاء الاحتمال فسد الاستدلال۔

جواب: یہ ہے کہ اگر وہاں احجار ہوتے اور آسانی سے ان کو اٹھا کر استعمال کیا جاسکتا تو پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم ابن مسعود رحمہ اللہ کو الْقِمْسُ لِي ثَلَاثَةُ أَحْجَارٍ کیوں فرماتے۔ پس یہ احتمال بعید ہے اور والاحتمال البعید لا یصور للاستدلال۔ احتمال بعید کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔ بعید قسم کے احتمالات کا بھی اعتبار ہونے لگ جائے تو پھر دنیا میں کوئی استدلال بھی نام نہیں ہو سکے گا۔

اعتراض (۲): حافظ کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب ابتدا میں ابن مسعود رحمہ اللہ کو کہہ دیا الْقِمْسُ لِي ثَلَاثَةُ أَحْجَارٍ تو ابن مسعود رحمہ اللہ کے ذمے لازم ہے کہ وہ اس امر کا احتمال کرے جدید مطالبے کی ضرورت ہی نہیں ہے۔ جسوسین سے تو یہ مطالبہ پورا نہیں ہوتا اور نہ ہی اس سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ ابن مسعود رحمہ اللہ نے احتمال امر کر دیا ہے۔

جواب: اس کا جواب ہمارے پاس ترمذی کا یہ عنوان ہے أَلَا سُبُّنَاءَ بِالْحَجَرَيْنِ۔ یعنی ترمذی تو ابن مسعود رحمہ اللہ کو حجرین کے لادینے پر احتمال امر کرنے والا سمجھ رہے ہیں اور حافظ نہیں سمجھتے ہیں۔ پس ہم ترمذی کی بات کو ماننے ہیں۔

اعتراض (۳): حافظ کو چونکہ اپنی بات پر بھی پورا وثوق نہیں اس لیے تو وہ اعتراض پر اعتراض کر رہے ہیں۔ حافظ کہتے ہیں کہ مسند کی روایت میں ہے "وَأَعْطِنِي بِثَلَاثَةٍ" تو علامہ احوار کا استعمال ہو گیا۔

جواب: اس کا جواب متعدد وجہ سے دیا گیا ہے۔

(۱) منہ احمد کی یہ روایت منقطع ہے اس کی سند میں ابو عبیدہ ہیں جو ابن مسعود کے لڑکے ہیں جن کی (صغیر کی وجہ سے) اپنے والد سے لقاء و سماع ثابت نہیں، لوگ ان سے پوچھا کرتے تھے کہ تمہیں اپنے والد کی کوئی چیز یاد ہے تو کہتے لا! اس لیے ثابت ہوا کہ یہ زیادتی ثابت نہیں۔ باقی مزید علیہ کی سند میں بھی یہی صورت حال ہے مگر اس کے ثبوت کیلئے یہ صورت حال معزز نہیں کیونکہ مزید علیہ کے کثرت طرق اس کے ثبوت کیلئے کافی ہیں۔ مصنف کے عنوان سے بھی یہ ثابت ہوتا ہے کہ مزید علیہ کا ثبوت ہے زیادتی کا ثبوت نہیں ہے۔

(۲) اگر یہ زیادتی ثابت ہو بھی پھر بھی کام نہیں چلتا اس لیے کہ ابن مسعود نے تلاش کیا پھر ملایا نہ ملا۔ پکڑا یا نہ پکڑا یا۔ استعمال ہوا یا نہ ہوا۔ ان ساری باتوں کا فیصلہ حافظ کو کرنا ہوگا۔ (اور ان میں سے کوئی امر بھی ثابت نہیں)

(۳) محل استبراء اثنان ہیں قتل و دربر اور ہر ایک محل میں ثلاثہ احجار کا استعمال واجب ہے پھر تو ستہ احجار ہونے چاہیے تھے۔ لیکن پھر بھی اس قصہ میں صرف ثلاثہ احجار کا استعمال ہوا۔ توفی محل اقل من ثلاثہ احجار کا استعمال ہو گیا۔ لہذا تثلیث کے وجوب کی نفی ہو گئی اور فقط نفاذ ثابت ہو گیا۔ اور یہی واجب ہے (جیسا کہ حنفیہ کا مذہب ہے)۔

فقط وجوب نفاذ کی دلیل (۲): ابوداؤد زبائ فی الاستبراء فی الخلاء ص ۶ پر ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے من استبرأ فلیؤنر من فعل فقد أحسن ومن لا فلا حرج۔ اس سے بھی وجوب تثلیث کی نفی ہوتی ہے۔ شوافع اس پر یہ کہتے ہیں کہ یہ حدیث ترک ایثار فوق الثلاث پر محمول ہے۔ باقی ثلاث تو واجب ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ شوافع کی یہ توجیہ سراسر غلط ہے اور ان کے مذہب پر منطبق نہیں ہے اس لیے کہ ان کا مذہب یہ ہے کہ اگر ثلاث سے انقاء حاصل ہو گیا تو پھر ثلاث پر زیادتی بدعت و حرام ہے اور اگر ثلاث سے انقاء نہیں ہوا تو پھر ثلاث پر زیادتی واجب ہے جبکہ حدیث سے دونوں صورتوں کا مباح و جائز ہونا معلوم ہوتا ہے (ایثار زیادتی پر عمل ہو تو فلا حرج۔ نہ ہو تو بھی فلا حرج)۔

پس یہ حدیث مطلق ہے اپنے اطلاق و عموم کی وجہ سے ایثار بالواحدہ کو بھی شامل ہے۔ بلکہ حنفی ایثار تو بالواحدہ ہی ہے۔ لہذا تسلیم کرنا چاہیے کہ اس روایت ابوداؤد سے بھی تثلیث کے وجوب کی نفی ہوتی ہے۔

ترجمی نظروں سے نہ دیکھو عاشق دلیمر کو تم کیسے حیر انداز ہو سیدھا تو کرلو تیر کو

فقط وجوب نفاذ کی دلیل (۳): اگر ثلاثہ احجار سے نفاذ حاصل نہ ہو تو پھر کیا کرے؟ امام شافعی آگے سے یہی جواب دیتے ہیں کہ ثلاثہ احجار پر زیادتی کرنا واجب ہے بلکہ ہم بھی کہتے ہیں کہ زیادتی واجب ہے۔ دوسرے بھی سب کہتے ہیں کہ زیادتی واجب ہے۔ پس بالا جماع معلوم ہوا کہ مقصود نفاذ ہے اور جو مقصود ہے وہی واجب ہے پس اگر یہ واجب مادون الثلاث سے حاصل ہو جائے تو پھر ثلاث کا شرط کرنا بے معنی رہ جاتا ہے۔

امام شافعی کے مستدل کا جواب (۱): امر بالتثلیث والی حدیث بالا جماع متردک لفظا ہے۔ امام شافعی نے بھی اس کے ظاہر کو چھوڑ دیا ہے اور کہتے ہیں کہ اگر ایک پتھر ہو اور اس کے تین اطراف ہوں اور ہر طرف کو استعمال

جواب (۲): ان احادیث میں علاؤ کا ذکر صریح مخرج العادة والخالص کے اعتبار سے ہے چونکہ اکثر ثلاثہ احجار سے نفاذ حاصل ہو جاتا ہے اس لیے حضور ﷺ نے اپنی بعض احادیث میں ثلاثہ کا امر فرمادیا۔ یہ شرط وجوب کے درجہ میں نہیں ہے۔

جواب (۳): فَلَائِةُ اُحْجَارٍ کا امر استخاب پر محمول ہے اور اس کے ہم بھی قائل ہیں کہ ثلاثہ اُحجار کا استعمال مستحب ہے۔ اس کی تفسیر: حج کے باب میں ہے کہ ایک شخص نے مطیب ثوب کے بارے میں سوال کیا تو حضور ﷺ نے فرمایا فَاغْبِئْهُ فَلَا تَمُوتُ۔ تو مسلم کی شرح میں متفق ہوئی ہے اس ثلاثہ کو استخاب پر محمول کیا ہے اور اعتراف کیا ہے کہ مقصود نفاہ ہے۔ مطیب کا ازالہ کرنا ہے۔ پس اس مسئلہ میں ہمارا ثلاثہ اُحجار کے استعمال کو استخاب پر محمول کرنا یہ نگہیر ہے ان کے اس (حج والے) مسئلہ کی جس میں ثلاثہ مزارت کو استخاب پر محمول کیا گیا ہے۔ حاصل یہ ہے کہ ہر مقام میں ثلاثہ وجوب پر محمول نہیں ہوتا۔ واللہ اعلم۔

﴿ص ١٠﴾ حَدَّثَنَا هَنَادٌ وَقُتَيْبَةُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ : فَأَمَّا بَحْرَيْنُ وَرَوْثَةُ :

اس پر بظاہر عدم اعتدال امر کا وہ ہم پیدا ہوتا ہے۔ (کیونکہ امر تو ثلاثہ افعال کا تھا)۔ اس کے دو جواب ہیں۔
جواب (۱): ابن مسعودؓ نے حجر کو عربی معنی پر محمول کیا ہے۔ اور عرف میں ہر اس چیز کو حجر کہا جاتا ہے جو ٹھکڑ ہو۔ ای صار
 جامد اوشد ید (سخت ہو) تو روش بھی جب خشک ہو جاتی ہے تو عربی معنی کے اعتبار سے وہ بھی حجر بن جاتی ہے (کیونکہ وہ بھی
 سخت ہو جاتی ہے) لہذا امر کا اعتدال ہو گیا۔

جواب (۲): ابن مسعودؓ نے اجتہاد سے کام لیا۔ ظاہر الفاظ پر نظر کرنے کی بجائے مقصود و معنی پر نظر کی کہ مقصد ازالہ نجاست ہے۔ روشہ جب خشک ہو جائے تو اس سے بھی نجاست کا ازالہ ہو جاتا ہے۔ اس اعتبار سے بھی امتثال امر (بشارۃ الحجاز) ہو گیا۔ یہ ابن مسعودؓ کا کمال تفقہ تھا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ الفاظ کی بجائے وہ معانی الفاظ میں مستغرق رہے تھے۔ فقہاء کی یہی شان ہوتی ہے۔ ظاہر الفاظ پر نظر کرنے سے بعض دفعہ آدمی لطیفہ بن جاتا ہے۔ (یہ کوئی کمال نہیں) داؤد ظاہری نے جب یہ حدیث دیکھی کہ لَا يَسُوْنُ لِي الْعَاءُ الذَّائِمُ ثُمَّ يَفْتَسِلُ فَيُبَدُّ تو کہا کہ ماہِ دائم میں بول کرنے سے منع کیا گیا ہے لہذا اگر کسی پیالے میں بول کر کے پھر ماہِ دائم میں ڈالے تو یہ کوئی منع نہیں۔ اسی طرح جب کوئی کسی جگہ بول کرے اور وہ بہرہ کر ماہِ دائم میں آجائے تو یہ بھی کوئی منع نہیں۔

مختلف فقہاء کے کہ انہوں نے فرمایا کہ مذکورہ بالا صورتوں میں سے ہر صورت منع ہے کیونکہ ماہ کو نجس ہانے میں سب

صورتیں مساوی و برابر ہیں۔ (حاصل یہ نکلا کہ ظاہر الفاظ پر نظر کرنا کوئی کمال نہیں) بلکہ نظر ظاہری و نظر باطنی کا بھی فرق لگ جاتا ہے جیسا کہ حضور ﷺ نے غزوہ احزاب سے فارغ ہو کر صحابہ کو فرمایا تھا کہ لَا يَصْلِبْنَ أَخَذَ كَيْفَ الْغَضَرِ إِلَّا فِى بَيْتِى قَرْيَةَ. اب صحابہ چل پڑے راستے میں عصر کا وقت ہو گیا۔ بعض صحابہ ﷺ نے عصر راستے میں پڑھ لی۔ اور بعض نے نہ پڑھی حتیٰ کہ غروب بھی ہو گیا۔ جب حضور ﷺ کو اس کا علم ہوا تو آپ ﷺ نے ان دونوں جماعتوں میں سے کسی پر بھی نکیر نہیں فرمائی حالانکہ ایک صورت میں ہر رسول ﷺ کی مخالفت ہے اور ایک صورت میں امر اللہ کی مخالفت لازم آتی ہے۔

اسی سے اختلاف پیدا ہوا کہ فروغی اختلافیات و اجتہادات میں حق (و صواب) واحد ہوتا ہے یا متعدد؟

معقولہ و بعض اشاعرہ کے نزدیک حق متعدد ہوتا ہے۔

اور اہل السنۃ و اہل الفریعات کے نزدیک حق واحد ہوتا ہے۔ اور دائر ہوتا ہے متعین نہیں ہوتا اور یہی مذہب منصور ہے۔ اسی لیے دز مختار میں لکھا ہوا ہے کہ ہمیں فرعیات میں یوں کہنا ہوگا کہ ”مذہبنا صواب یحتمل الخطاء۔ صواب اس لیے کہنا ہے کہ ہم مقلد ہیں۔ مجتہد کی خطا کا لحاظ کرتے ہوئے تو تقلید کا کوئی معنی نہیں۔ اور حتمی طور پر صواب اس لیے نہیں کہتے کہ مجتہد قد یصیب وقد یخطئ۔“ و ”مذہب مخالفنا خطاء یحتمل الصواب (یہ تعبیر اس بات پر متفرع ہو رہی ہے کہ ہمارے ہاں (فی الفرعیات) حق متعدد نہیں ہوتا بلکہ واحد ہوتا ہے۔

۲۔۔۔ اور اعتقادات میں یہ تعبیر نہیں چلتی بلکہ یوں کہا جاتا ہے ”مذہبنا حق و مذہب مخالفنا باطل“۔ اس مسئلہ کا مقام تو اور ہے لیکن کچھ وضاحت کرتا ہوں لَئِنْ مَا لَا يَذْرُكُ كُلُّهُ لَا يَذْرُكُ كُلُّهُ۔

وحدۃ حق کے دلائل (۱): اگر حق واحد نہ ہو بلکہ حق متعدد ہو تو فعل واحد کا منصف ہا مور متباہ نہ ہونا لازم آئے گا۔ (کہ ایک ہی فعل ہو اس کو امام صاحب مباح کہیں اور امام شافعی مکروہ کہیں وغیرہ) پس معلوم ہوا کہ حق واحد ہے۔ (۲) حق کہتے ہیں ”حکم مطابق للواقعۃ“ اگر مجتہد کو اپنے اجتہاد سے اس کی معرفت ہو گئی تو مصیب اور اگر نہ ہوئی تو خاطی ہے۔ تیسری تو کوئی چیز نہیں ہے۔ معلوم ہوا کہ حق واحد ہوتا ہے۔

(۳) انسان کے بس میں جو کچھ ہوتا ہے اسی کو صرف کرنے کا پابند ہوتا ہے مجتہد پابند ہے کہ وہ اجتہاد کرے اپنی پوری طاقت اس میں خرچ کرے۔ نفس الامر و حقیقت کی معرفت اس کے بس میں نہیں ہے لہذا خطاء و اصابیت کا احتمال پیدا ہو گیا۔ (جب یہ احتمال پیدا ہو گیا کہ خطاء بھی ہو سکتا ہے اور صواب بھی تو معلوم ہوا کہ حق واحد ہے)

(۴) کہا جاتا ہے کہ قیاس ظاہر میں مثبت ہوتا ہے اور باطن میں مظہر ہوتا ہے حقیقتاً مثبت ”نص“ ہوتی ہے۔ اور نص کے اثبات میں جب حق واحد ہے تو قیاس کے اثبات میں بھی حق واحد ہی ہوگا۔

(۵) بخاری و مسلم میں ایک حدیث (ابن عمر رضی اللہ عنہما، ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ، عمر بن العاص رضی اللہ عنہ سے) مروی ہے

إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ وَأَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ وَإِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ وَاجْتَهَدَ وَأَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ وَاحِدٌ۔ اس سے بھی وحدۃ حق معلوم ہو گئی۔

(۶) قرآن میں ہے فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ (الآیۃ)۔ اس میں ”ہا“ ضمیر کا مرجع ”حکومت“ ہے یعنی سلیمان علیہ السلام کو فہم الحکومت عطا کیا گیا۔ (بکری والے فیصلہ کے واقعہ کا استحضار کر لیا جائے) انکے مقابلے میں داؤد علیہ السلام مصیب ہوں گے یا مخطی اگر مصیب ہیں تو پھر سلیمان علیہ السلام کی تخصیص کی کیا وجہ ہے۔ اور اگر مخطی ہیں تو ہمارا مطلوب ثابت ہو گیا۔ پس معلوم ہوا کہ حق واحد ہوتا ہے۔

وَقَالَ إِنَّهَا الرَّكْسُ:

بعض کا خیال ہے کہ ”رکس“ کا لفظ لغت عربی میں استعمال نہیں اصل میں یہ دجس تھا کسی راوی نے تبدیل کر کے اس کو رکس بنا دیا۔ اور بعض کا خیال یہ ہے کہ یہ مادہ بھی عربی زبان میں استعمال ہے قرآن میں ہے اُرْكُسُوا فِيهَا۔ البتہ جس درجہ پر اس کا اطلاق کیا گیا ہے ممکن ہے لفظ وہی ہو اور اس کو (رکس کو) ذکر کرنا روایت بالحق ہو۔

قَالَ أَبُو عِيسَى وَهَكَذَا رَوَى قَيْسُ بْنُ الرَّبِيعِ النخ:

اس کلام سے مصنف کی غرض حدیث الباب کی سند میں اضطراب کو ذکر کرنا ہے جس کی صورت یہ ہے۔

(۱) عَنْ إِسْرَائِيلَ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ

(۲) رَوَى قَيْسُ بْنُ الرَّبِيعِ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ

(۳) وَرَوَى مُعَمَّرٌ وَعَمَّارُ بْنُ رُزَيْقٍ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ عَنْ أَبِي عَلْقَمَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ

(۴) وَرَوَى زُهَيْرٌ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْأَسْوَدِ عَنْ أَبِيهِ الْأَسْوَدِ بْنِ يَزِيدَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ

(۵) وَرَوَى زُكْرِيَّا بْنُ أَبِي زَائِدَةَ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ يَزِيدَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ

یہ تمام ابواب اسحاق کے علاوہ ہیں ان میں اختلاف ہے کسی کی سند کس طرح ہے اور کسی کی سند کس طرح ہے۔ اس لیے مصنف نے کہا وَهَذَا حَدِيثٌ فِيهِ اضْطِرَابٌ۔

قَالَ أَبُو عِيسَى سَأَلْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ النخ:

یہاں سے مصنف اس اضطراب مذکور کا حل ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ میں نے عبداللہ بن عبدالرحمن دارمی سے اس اضطراب کا حل پوچھا تو انہوں نے اس کا کوئی حل نہیں بتلایا۔ پھر کہتے ہیں کہ میں نے امام بخاری سے اس کا حل پوچھا تو انہوں نے بھی اس کا کوئی حل نہ بتلایا۔

وَكُنَّهَ زَايَ حَدِيثُ زُهَيْرٍ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ النخ:

یہاں سے مصنف ذکر کرتے ہیں کہ امام بخاری نے ان روایات میں سے زہیر کی روایت کو اپنی کتاب میں ذکر کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک ان روایات میں سے زہیر کی روایت کو ترجیح حاصل ہے۔ یعنی ان کی اس روش سے

معلوم ہوتا ہے کہ زہیر کی حدیث ان کے ہاں رائج ہے اور باقی مروج ہیں۔

وَأَصَحُّ شَيْءٍ فِي هَذَا عِنْدِي الْخ:

یہاں سے مصنف اس اضطراب کا خود حل بتلاتے ہیں۔

حل اضطراب: کہ میرے نزدیک اسرائیل کی روایت کو ترجیح ہے۔

وجہ ترجیح: (۱) ابواسحاق کی روایات کے بارے میں ابواسحاق کے تلامذہ میں اسرائیل کو اثبت و احفظ سمجھا گیا ہے حتیٰ کہ عبدالرحمن بن مہدی کہا کرتے تھے مَا فَاتَنِي الَّذِي فَاتَنِي مِنْ حَدِيثِ سُفْيَانَ الثَّوْرِيِّ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ إِلَّا لَمَّا أَتَيْتُ بِهِ عَلِيَّ بْنَ إِسْرَائِيلَ۔ یا تو یہ لام جارہ ہے اور تعلیل کیلئے ہے اور ما مصدریہ ہے۔ یا یہ لفظ لَمَّا ظرفیہ ہے لَأنَّ كُنَّا بِلَيْسِي بِهِ أَتَمُّ۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اسرائیل کو ابواسحاق کے تلامذہ میں سے سفیان ثوری پر بھی ترجیح حاصل ہے۔ پس جب اسرائیل احفظ و اثبت ہو تو اسی کی روایت کو ترجیح ہوگی۔

(۲) قیس بن ربیع اسرائیل کا متابع موجود ہے اور اس کے علاوہ باقی تلامذہ میں سے کسی کو بھی متابعت حاصل نہیں۔

(۳) اسرائیل کا سماع ابواسحاق سے جوانی (شباب) کے زمانہ کا ہے زہیر کا سماع ابواسحاق سے اس زمانہ کا ہے جبکہ ابواسحاق بوزھا ہو چکا تھا۔ اور اس زمانہ میں انسان کا حافظہ ویسا تو نہیں رہتا جیسا کہ جوانی میں ہوتا ہے پس امام بخاری کا زہیر کی روایت کو ترجیح دینا ترجیح الرجوح کے قیل سے ہے۔ (گویا ترمذی اپنے استاد امام بخاری سے اختلاف کر رہا ہے)

عذر من جانب البخاری: امام بخاری کی طرف سے اسرائیل کی روایت کو ترجیح نہ دینے کا عذر سند کا انقطاع ہے وہ ابو عبیدہ کا عبد اللہ سے سماع کا ثابت نہ ہونا ہے اور امام بخاری کے ہاں بڑی سختی ہے کیونکہ وہ سند کے متصل ہونے کیلئے راوی و مروی عدا کے درمیان معاشرت کو بھی کافی نہیں سمجھتے (بلکہ) ثبوت لقاء ولو مرة کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ گویا امام مسلم کے ہاں معاشرت بھی کافی ہو جاتی ہے تو امام بخاری کی یہ مجبوری ہے۔

بخلاف ترمذی و ابو داؤد کے کہ ان کے ہاں توسع ہے۔ بعض دفعہ حدیث منقطع و مرسل ہونے کے باوجود بھی صحیح اور حجت ہوتی ہے۔ اس لیے انہوں نے اس توسع کو کام میں لاتے ہوئے اسرائیل کی روایت کو ترجیح دے دی ہے۔

معلوم ہوا بعض دفعہ حدیثوں کی صحت، صحت کے اصولوں سے ہٹ کر بھی ہوتی ہے محدث بھیج کر دیتا ہے۔ ایسی بھیج کو وجدائی بھیج کہا جاتا ہے۔

قَالَ أَبُو عِيْسَى وَزُهَيْرٌ لِي أَبِي إِسْحَاقَ لَيْسَ بِذَاكَ الْخ (الخ) أَيْ فِي رَوَايَاتِ أَبِي إِسْحَاقَ لَيْسَ

بِإِسْمِ عَظِيمٍ مِنْ إِسْرَائِيلَ :

اسم اشارہ بعید کی حدیثی کیلئے استعمال کیا گیا ہے۔

لَأنَّ مِيسَاعَهُ مِنْهُ بِأَخْرَافٍ إِلَّا حَدِيثُ أَبِي إِسْحَاقَ :

یعنی مگر ابواسحاق کی احادیث میں زائدہ وزہیر پر پھر وسند نہ کرنا

بَابُ كَرَاهِيَةِ مَا يُسْتَنْجَى بِهِ

مکروہات استنجا کا استنجاء بالمحارۃ کے باب میں بھی ذکر ہوا ہے مگر وہاں ذکر ضمناً تھا یہاں ان کو صراحۃً ذکر کرتا ہے اور یہ تصریح ما علم ضمناً ہوتی رہتی ہے۔

☆..... متقدمین کی اصطلاح میں کرہۃ کا اطلاق حرام پر ہوتا تھا۔ متاخرین کے ہاں اس کا اطلاق حرام پر نہیں ہوتا بلکہ اس چیز پر ہوتا ہے جس کا ترک (کرنا) اس کے فعل (کرنے) سے اولیٰ ہو۔

یہاں یہ بھی ممکن ہے کہ متقدمین کی اصطلاح مراد ہو یعنی باب میں مذکورہ اشیاء کے ساتھ استنجا حرام ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ متاخرین کی اصطلاح مراد ہو کہ ان اشیاء مذکورہ کے ساتھ استنجا کرنا حرام نہ ہو بلکہ مکروہ تحریمی ہو۔

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: لَا تَسْتَنْجُوا بِالرُّوْثِ وَلَا بِالْعِظَامِ فَإِنَّهُ زَادَ إِنْخَوَانَكُمْ مِنَ الْجَنِّ:

سوال: یہاں ضمیر یا تو تشبیہ کی چاہیے تھی کیونکہ ما قبل میں روث و عظام دو (۲) امر مذکور ہیں یا نظر اٰلٰی العظام مؤنث کی ضمیر ہوتی پھر (فائہ) کی بجائے (فائہا) کہا جاتا۔ فائہ مفرد کی ضمیر مناسب نہیں کیونکہ راجع و مرجع میں مطابقت نہیں رہتی؟
جواب: یہ ہے کہ بعض روایتوں میں فائہما کا ذکر ہے اور بعض میں فائہا کا ذکر ہے۔ اور بعض میں فائہ مفرد کی ضمیر کا ذکر ہے تو کہا جائے گا کہ یہ بتاویل "مذکور" کے ہے۔

پس اس حدیث سے عظام و روث کے ساتھ استنجا کرنا منع معلوم ہوتا ہے۔

عظام و روث سے نمی و منع کی وجہ:

حدیث الباب میں تو ان کا زواجن ہونا ذکر ہے اور ایک اور حدیث میں مذکور ہے فائہا رکنس۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ منع کی وجہ رکنس ہوتا ہے۔ اور یہ بھی سننے میں آتا ہے کہ روث و عظام سے استنجا کرنا اس لیے منع ہے کہ ان سے طہارت حاصل نہیں ہوتی کیونکہ یہ صاف شفاف (المس) ہوتی ہیں بجائے محل کو صاف کرنے کے اور اختلاط پیدا کریں گی۔ اور اگر کوئی کھردری ہو تو محل کے زخمی ہونے کا اندیشہ ہے۔ تو منع کی یہ مختلف وجوہ ذکر ہوتی رہتی ہیں سو یاد رکھیے کہ ان میں کوئی تضاد نہیں اس لیے کہ لازمۃً فی الاسباب کا قاعدہ ہے کہ کسی ایک امر اور نہی کا کسی ایک سبب کے ساتھ مسبب ہوتا اس امر اور نہی کے کسی دوسرے سبب کے ساتھ مسبب ہونے کو منع نہیں کرتا۔ لہذا ان میں کوئی اختلاف نہیں۔

عظام و روث کے زاد ہونے کی کیفیت:

مختلف کسصیح ذکر کی جاتی ہیں (۱) کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ اغتذاء اللحم کی صورت پیدا کر دی جاتی ہے یعنی جب یہ عظام کو اٹھاتے ہیں تو ان پر گوشت پیدا کر دیا جاتا ہے اور روث کا زاد ہونا مجازاً ہے کہ وہ ان کا زاد نہیں بلکہ ان کے دواہب کا زاد بنتا ہے۔

(۲) یہ بھی کہتے ہیں کہ روش کو جب یہ ہاتھ میں اٹھاتے ہیں تو وہ ان کے ہاتھ میں قمرۃ بن جاتی ہے۔

(۳) یہ بھی علماء کہتے ہیں کہ یہ خود زاد نہیں بلکہ ان کے اندر کوئی لطیف مادہ پیدا ہو جاتا ہے اس کو یہ سگھ لیتے ہیں یا چوس لیتے ہیں وہ ان کے لیے زاد بن جاتا ہے۔ کیونکہ یہ خود اجسام لطیف ہیں تو ان کے مناسب یہی ہے کہ ان کی غذا بھی لطیف ہو۔

مگر حق بات یہ ہے کہ زاد ہونے کی کیفیت کو اللہ جانتے ہیں۔ ہمیں تو ماننا لازم ہے کیفیت کا علم اللہ کے حوالے ہے (کیونکہ ہماری شان تو عبودیت میں لگے رہنا ہے کہ جس کام کا اللہ نے حکم دیا ہے اس کو کرتے رہنا اور جس سے منع کیا ہے اس سے رک جانا ہے۔ باقی سوال کرنا فِئْسَا الْغَمَلُ کہ جب تقدیر میں لکھ دیا گیا کہ یہ سعید ہے یا شقی تو پھر عمل کا فائدہ؟ یہ تو امور ربوبیت میں مداخلت کے مترادف ہے جو کہ ہمارے منصب کے خلاف ہے تو فِئْسَا الْغَمَلُ؟ کا سوال کرنا ہی غلط ہے تقدیر ہماری حوالہ خدا (بحوالہ وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى . الْآيَةِ تفسیر روح المعانی)

سوال آخر: وہ یہ ہے کہ ایک روایت میں ہے کہ وہ عظیم زادتی ہے ذُكِرَ عَلَيْهِ اسْمُ اللَّهِ . اور ایک روایت میں ہے کہ لَمْ يَذْكُرْ عَلَيْهِ اسْمُ اللَّهِ . اس کے دو جواب ہیں۔ ذُكِرَ عَلَيْهِ اسْمُ اللَّهِ یہ مؤمنین (جن) کی زاد ہے۔ اور لَمْ يَذْكُرْ عَلَيْهِ اسْمُ اللَّهِ کفار جنوں کی زاد ہے، اب تطبیق ہوگی؟

جواب (۲): کہ لَمْ يَذْكُرْ عَلَيْهِ اسْمُ اللَّهِ کو جب اٹھاتے ہیں اور اس پر پھر اسْمُ اللَّهِ ذکر کر لیتے ہیں تو پھر وہ بھی ان کے لیے زاد بن جاتی ہے۔

اشکال آخر: وہ یہ ہے کہ ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ فصیحین کے جنوں کا وفد آیا مسلمان ہوا انہوں نے زاد کا مطالبہ کیا تو نبی ﷺ نے دعاء فرمائی جس کے بعد یہ عظام زاد ہو گئے (رواہ البخاری)۔ اور ابو داؤد و ترمذی نے روایت کی ہے کہ لَمْ يَذْكُرْ عَلَيْهِ اسْمُ اللَّهِ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے اِنَّهُ اُتَتْكَ اَنْ يُّسْتَنْجُوا بِعَظْمٍ اَوْ زَوْجَةٍ اَوْ حُمَمَةٍ لَّبَانُ اللَّهِ غَرٌّ وَ جَلٌّ جَعَلَ لَنَا فِيْهَا رِزْقًا اَنْكَارَ رِزْقٍ وَ زَادَ هُوَ غَيْرَ دَعَاءٍ كَيْ يَكُوْنُ؟

جواب: رزق و زاد ہوتا تو نبی کریم ﷺ کی دعاء سے ہوا ہے پھر جب ان کو یہ علم ہو گیا کہ ان کی دعاء سے یہ ہمارے لیے رزق ہو گئیں تو انہوں نے کہا اِنَّهُ اُتَتْكَ الْخ . لہذا اس سے توافق حاصل ہو گیا۔ واللہ اعلم۔

تقریر فقہاء: فقہانے یہ کہا کہ انسانوں کا طعم و زاد کا بھی یہی حکم ہے کہ اس کے ساتھ استنجاء بطریق اولیٰ منع ہے۔ اسی طرح ان کے علاوہ دوسری محترم و ذر شرف اشیاء کے ساتھ بھی استنجاء کرنا منع ہے وہ بھی اس حکم میں ان کے ساتھ ملحق ہیں۔

فَقَالَ الشَّعْبِيُّ:

شعبی یہ صحابی نہیں بلکہ تابعی ہیں اگلی کلام انکا قول ہے ان کے قول ہونے کا مطلب یہ ہے کہ حدیث مذکور کی سند کے ساتھ حدیث کا یہ حصہ نہیں بلکہ اس کی کوئی اور سند ہوگی تو خلاصہ یہ ہے کہ مصنف کے نزدیک یہ منقطع ہے۔

وَ كَانَ رَوَايَةُ إِسْمَاعِيلَ أَصَحُّ الْخ:

واجب ہونے کی یہ ذکر کرتے ہیں کہ حفص بن غیاث کا اخیر میں حائضہ مُخْتَل ہو گیا تھا۔

بَابُ الْإِسْتِنْبَاءِ بِالْمَاءِ

بعض علماء استنجاء بالماء کو ممنوع قرار دیتے ہیں۔ ابن ایوب ماکی کہتے ہیں کہ یہ منع ہے اس لیے کہ ماء مطعوم ہے کھانے پینے کی چیز ہے۔ اور کھانے پینے کی چیز کے ساتھ استنجاء ممنوع ہے۔ حضرت حذیفہؓ سے منقول ہے کہ استنجاء بالماء مکروہ ہے اس لیے کہ استنجاء بالماء کرنے کی صورت میں رانچہ کر یہہ باقی رہتی ہے۔ اسی طرح ابن عمرؓ و ابن زبیرؓ اور ائمہ میں سے امام مالکؒ بھی استنجاء بالماء کو مکروہ کہتے ہیں۔ مصنف نے یہ عنوان قائم کر کے ایسے لوگوں پر رد کیا ہے کہ استنجاء بالماء جائز ہے منع نہیں بلکہ یہ افضل ہے کیونکہ نجاست اس سے زائل ہوتی ہے اور اجار سے تو نجاست کی صرف تخفیف ہوتی ہے اور ازالہ و تخفیف میں ازالہ اولی ہوتا ہے۔

جواب: باقی اس کا جواب (کہ یہ ماء مطعوم ہے کھانے پینے میں استعمال ہوتا ہے) یہ ہے کہ کھانے پینے والی چیزوں کے عدم استعمال للطمعیر کی شرط یہ ہے کہ اس کی تخلیق للطمعیر نہ ہو اور ماء کی تو تخلیق ہی للطمعیر ہے اس لیے اس کی اصل فطرت کو ملحوظ رکھتے ہوئے استنجاء بالماء جائز ہے۔

افضل: سب سے افضل یہ ہے کہ ماء و حجر کو جمع کیا جائے۔ پھر اس کے بعد ماء پر اکتفاء کرنا افضل ہے اور پھر اس کے بعد حجارہ پر اکتفاء کرنا ہے۔

پھر یہ استنجاء بالماء ادب ہے سنت نہیں ہے۔ کیونکہ سنت اس کو کہتے ہیں کہ اس کے خلاف اس کا ترک نہ ہو۔ حضور ﷺ نے استنجاء بالماء اگر کیا ہے تو اس کا ترک بھی کیا ہے۔ مگر بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ فسی زماننا سنت ہے اپنے اپنے زمانہ کی بات ہوتی ہے صحابہ کے زمانہ میں گَسَاوُوا يَغْبِرُونَ بَغْرًا (یعنی) وَفِي زَمَانِنَا النَّاسُ يَصْلَتُونَ صَلَاتَنَا اس لیے استنجاء بالماء سنت ہے۔

مگر یہ ساری تفصیل جب ہے جب نجاست مخرج سے متجاوز نہ ہو اور اگر نجاست مخرج سے متجاوز ہو اور قدر درہم سے کم ہو تو بھی استنجاء بالماء سنت ہے اور اگر قدر درہم کے بقدر ہو یا درہم سے زائد ہو تو پھر استنجاء بالماء واجب ہے۔ شیخین کے نزدیک اس میں اعتبار اس نجاست کا ہے جو مخرج سے خارج ہو چکی ہو اور مخرج میں لگی نجاست کو یا بدن کے کسی اور حصہ میں لگی ہوئی نجاست کو اس کے ساتھ نہیں ملایا جائے گا۔ امام محمدؒ کے نزدیک مخرج میں لگی نجاست کو بھی حساب لگانے میں ملایا جائے گا اور اسی طرح بدن کے اور حصے پر جو نجاست لگی ہے اس کو بھی حساب میں ملایا جائے گا۔ خلاصہ یہ ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک مخرج خارج کا حکم رکھتا ہے اور شیخین کے نزدیک مخرج باطن کا حکم رکھتا ہے اس لیے اس کی نجاست کو مخرج کے ساتھ نہیں ملایا جائے گا۔

اسی طرح اگر کسی نے غسل جنابت کرنا ہو تو وہاں بھی استنجاء بالماء واجب ہے۔ اسی طرح حائضہ و نفساء نے اگر غسل طہارت کرنا ہو تو بھی استنجاء بالماء واجب ہے۔

﴿ص ۱۱﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ وَمُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْمَلِكِ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ مَرُّنَ
أَزْوَاجُكُمْ أَنْ يَسْتَطِيعُوا بِالْمَاءِ فَبِأَنِّي أَسْتَحْضِيهِمْ الْخ:

کیونکہ عرب میں عام عادت استنجاء بالا حجار کی تھی استنجاء بالماء کو وہ لوگ اتنا جانتے پہچانتے نہیں تھے۔ تو حضرت عائشہ
نے ان کو بواسطہ نساء خردی ہے۔ خود ان کو نہیں بتلایا کیونکہ اس سے حیا مانع تھا۔

فَبِأَن رَّسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ يَفْعَلُهُ:

یعنی استنجاء بالماء کو فرما کرتے تھے لہذا انہیں بھی کرنا چاہیے۔ اور ماء و حجر کو جمع کرنے کا بھی احتمال ہے اور یہ جانی صورت
زیادہ بہتر ہے۔ جیسا کہ اکثر روایات سے جمع کی صورت معلوم ہوتی ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ إِذَا أَرَادَ الْحَاجَةَ أَبْعَدَ فِي الْمَذْهَبِ

إِذَا أَرَادَ الْحَاجَةَ الْخ: میں الحاجہ سے مراد بول و براز کی حاجت ہے۔ مذہب کا لفظ یا مصدر سی ہے یا ظرف مکان
ہے ہر ایک کے مناسب معنی کر لیا جائے گا۔ باقی اس ابعاد کی دو وجہ ہیں۔

(۱) حضور ﷺ شدید الہیاء تھے۔ تو یہ ابعاد شدید الہیاء ہونے کی وجہ سے تھا۔

(۲) اور دوسری وجہ یہ ہے کہ آبادی کے قریب قضاے حاجت کرنے کی صورت میں بعض اوقات خروج ریح کی آواز وغیرہ
سے سننے والے کو اذیت ہوتی ہے تو اس اذیت سے بچنے کیلئے بھی آپ کی عادت شریفہ ابعاد کی تھی۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الْبُولِ فِي الْمُغْتَسِلِ

﴿ص ۱۲﴾ حدیث الباب میں مستحکم کا لفظ ہے مصنف نے ترجمہ الباب میں مغتسل کا لفظ ذکر کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ
حدیث میں مستحکم بمعنی مغتسل ہے۔ ابن ماجہ ص ۲۶ پر اس حدیث الباب کی تخریج کے بعد عبارت ہے۔ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ
ابْنُ مَاجَةَ سَمِعْتُ عَلِيَّ بْنَ مُحَمَّدٍ الطَّنَافِيسِيُّ يَقُولُ إِنَّمَا هَذَا فِي الْحَفِيرَةِ فَأَمَّا الْيَوْمُ مُغْتَسِلَاتُهُمْ الْجَحْصُ
وَالصَّارُوحُ وَالْقَبِيرُ فَإِذَا بَالَ فَأَرْسَلَ عَلَيْهِ الْمَاءَ لَا تَأْسُ بِهِ۔

اس عبارت سے حدیث الباب کی وضاحت مطلوب ہے کہ اگر مغتسل کوئی ایسی جگہ ہو جہاں بول اور غسل وغیرہ کا پانی
جمع نہ ہوتا ہو بلکہ بہہ جاتا ہو تو پھر رسول فی المستنعم میں کوئی حرج نہیں اور اگر کوئی ایسی جگہ ہو جہاں بول وغیرہ کا پانی جمع
ہو جاتا ہو اور حفرہ کی صورت ہو تو وہاں بول منع ہے۔ کیونکہ اس سے رشائے منتشر ہوں گے اور بدن و ثوب وغیرہ کے پاک و
ناپاک ہونے کا وہم پیدا ہوگا۔

الحاصل حدیث الباب کی یہی مفید ہے مطلق و عام نہیں۔ غیر مقلدین کے نزدیک یہ بھی عام اور مطلق ہے۔

﴿ص ۱۲﴾ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ خُوَيْرٍ وَأَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ مُوسَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُغْفَلٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ:

وَقِيلَ لَهُ (أَيُّ لَابِنٍ سِيرَيْنِ) إِنَّ عَامَّةَ الْمُسَوِّاتِ مِنْهُ فَقَالَ رَبَّنَا اللَّهُ لَا شَرِيكَ لَهُ

اشکال: ابن سیرین تو اسباب کا منکر ہو گیا۔ حالانکہ اسباب کا انکار تو درست نہیں، بلکہ گمراہی ہے۔

جواب: یہ ہے کہ ابن سیرین کے زمانہ میں لوگوں نے اس مسئلہ میں شدت شروع کر دی تھی حتیٰ کہ ایجاب کی حد تک ان کا نظریہ بن گیا تھا۔ تو ان تشددین پر رد کرنے کیلئے یہ تعبیر اختیار فرمائی۔ رَبَّنَا اللَّهُ لَا شَرِيكَ لَهُ یعنی مؤثر حقیقی تو اللہ کی ذات ہے۔ وہی موجب حقیقی ہے۔ اس جملے سے نفس سیرت کا انکار مقصود نہیں۔ یہ ایسے ہے جیسے ادھر ایک حدیث میں ہے لَا عُدُوِيَّ وَلَا بَطِيْنَةَ اور دوسری حدیث میں ہے قَبْرٍ مِنَ الْمَعْجُزُوْمِ فَرَارِكٍ مِنَ الْأَسَدِ۔ ادھر عدوئی کی نفی اور ادھر عدوئی کا اثبات اس کا حل بھی یہی ہے کہ نفی ایجاب کی ہے اور اثبات سیرت کا ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي السَّوَاكِ

سوال: سواک کا لفظ مصدر (سوک میں) بھی استعمال ہوتا ہے اور آلہ کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے یعنی وہ لکڑی جس کے ساتھ یہ عمل کیا جاتا ہے۔

(ص ۱۲) حَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ : - لَوْ لَا أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي الْخ:

امت کی دو قسمیں ہوتی ہیں امت اجابت ثقلین (جن و انس) میں سے صرف مسلمان۔ اور اسب دعوت۔ ثقلین کا لفظ۔

(تمام)

سوال: لَوْ لَا حرف امتناع ہے اس کا استعمال لامتناع الثانی لامتناع الاول ہوتا ہے جیسے لَوْ لَا عَلَيَّ لَهْلَكْ عَمْرٌ حضرت عمر ؓ ہلاک نہیں ہوئے اس لیے کہ حضرت علی ؓ موجود تھے۔ پس یہاں بھی وجود مشقت کی وجہ سے امر منہی ہوتا چاہیے حالانکہ وجود مشقت تب ہوتی جب امر ہوتا اور جب امر نہیں تو مشقت بھی نہیں۔

جواب: یہ ہے کہ عبارت میں حذف مضاف ہے اُنْ لَوْ لَا خَوْفٌ أَنْ أَشُقَّ الْخ۔ پس مشقت تو نہیں لیکن خوف مشقت موجود ہے۔

سوال: امر بالسواک تو شریعت میں موجود ہے نہ کہ منہی؟

جواب: یہ ہے کہ جو امر بالسواک منہی ہے وہ امر واجب ہے اور جو موجود ہے وہ امر احتیاب ہے۔

عِنْدَ كُلِّ صَلَوةٍ:

مسند رک حاکم و مسند احمد اور بخاری کی تعلیق "عِنْدَ كُلِّ صَلَوةٍ" ہے۔ اسی سے اختلاف ہو گیا۔ شوافع کے نزدیک مسواک سے الصلوٰۃ ہے اور احناف کے نزدیک سے الوضوء ہے۔ ہر فریق اپنے مخالف رعایت کو اپنے موافق روایت پر محمول کرتا ہے مثلاً شوافع وضو والی روایت کو صلوٰۃ پر محمول کرتے ہیں اور احناف صلوٰۃ والی روایت کو وضو پر محمول کرتے ہیں "عَلَاةُ السَّبِيَةِ وَالسَّبِيَةِ" صلوٰۃ اور وضو میں یہ علاقہ موجود ہے کہ صلوٰۃ وضو کا سبب ہے پس اس کا فیصلہ دوسری وجہ ترجیح سے کیا جائے گا۔

احناف کی طرف سے مسواک کے سنة الوضوء ہونے کی ترجیح:-

(۱) حدیث میں ہے اَلْمَسْوَاكُ مَطْهُرَةٌ لِلْفَنَمِ وَمَرْضَاةٌ لِلرَّبِّ (رواہ الترمذی بحوالہ زاد الطالین) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مسواک طہارت کے تعلقات سے ہے۔

(۲) بعض دفعہ قبیل الصلوٰۃ مسواک کرنے کی صورت میں مسوڑحوں سے دم وغیرہ نکل آتا ہے تو احناف کے نزدیک نقض طہارت ہو جائے گا۔ اور جب قبیل الوضوء ہو تو یہ خرابی لازم نہیں آئے گی۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ مسواک طہارت کے تعلقات میں سے ہے۔

(۳) بعض دفعہ مسواک کرنے سے کوئی چیز نکل پڑتی ہے اگر اس کو نگلے گا تو خلاف طبع لازم آئے گا اور اگر باہر ڈالنے جائے گا تو تحریف ہو جائے گی۔

(۴) حضور ﷺ کا قبیل الوضوء مسواک فرمانا روایات کثیرہ سے ثابت ہے۔ قبیل الصلوٰۃ مسواک فرمانا کسی روایت سے بھی ثابت نہیں۔

(۵) صلوٰۃ عبادت ہے ظاہر ہے کہ اس کے تعلقات دسٹن بھی عبادت کے باب سے ہونے چاہئیں۔ وقصو ازلہ نجاست و تطہیر کے باب سے ہے لہذا اسکے تعلقات کو بھی ایسا ہی ہونا چاہیے۔ مسواک کو دیکھا جائے گا کہ اس میں کونسا پہلو غالب ہے تو ظاہر ہے کہ اس میں عبادت کی بجائے تطہیر کا پہلو غالب ہے پس اس کا تعلقات طہارت سے ہونا راجح ہوا۔

وَحَدِيثُ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إِنَّمَا صَحِيحٌ لِأَنَّهُ قَدْ رَوَى مِنْ غَيْرِ وَجْهِ :

سوال: بظاہر مصنف کی عبارت میں تکرار سا معلوم ہوتا ہے اس لیے کہ جس بات کو اس سے پہلے ذکر کر چکے ہیں اسی کو یہاں سے دوبارہ ذکر کر رہے ہیں؟ اس کے متعدد جواب ہیں۔

جواب (۱): مصری نسخے میں ”صحیح“ کی بجائے اصح کا لفظ ہے۔ پس تکرار نہ رہا۔

جواب (۲): مصنف نے پہلی بات کا پھر تکرار کیا لڑایاۃ الفہیم جیسے متقدمین کی عادت ہے۔

جواب (۳): پہلے صحیح کا بیان کیا اور اس عبارت سے مقصود سبب صحت کا مصر ہے۔ فلان تکرار (کہ اس کی صحت کا یہی سبب ہے کوئی اور سبب نہیں)۔

وَأَمَّا مُحَمَّدٌ :

اس سے محمد بن اسماعیل بخاری مراد ہیں۔

فَزَعَمَ أَنَّ حَدِيثَ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ زَيْدِ بْنِ خَالِدٍ أَصَحُّ :

امام بخاری کی رائے یہ ہے کہ ان کے ہاں حدیث ابی ہریرہؓ کی بجائے حدیث زید بن خالد اصح ہے۔

اشکال: صحیح بخاری میں تو ایسا نہیں کیونکہ امام بخاری نے حدیث ابی ہریرہؓ کو نقل کرنے میں قال کا لفظ استعمال کیا ہے اور

شارحین بخاری کہتے ہیں کہ بخاری قال کا لفظ جزم میں استعمال کرتے ہیں اور حدیث زید بن خالد کو نقل کرنے میں یسوی کا لفظ ذکر کیا ہے اور یسوی کو ظن میں استعمال کرتے ہیں تو معاملہ برعکس نظر آتا ہے۔

جواب (۱): یہ ہے کہ بخاری کا زید بن خالد کی حدیث کو ترجیح دینا ممکن ہے کسی علمی مذاکرہ میں ہوا ہو ترمذی میں اور ان میں مذاکرہ ہوا تو بخاری نے وہاں حدیث زید بن خالد کو ترجیح دے دی۔

جواب (۲): یہ ہے کہ شارحین کی طرف سے ذکر کیا ہوا مذکورہ قاعدہ کلیہ نہیں بلکہ اکثر یہ ہے۔ (واللہ اعلم)

بَابُ مَا جَاءَ إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ مَنَامِهِ فَلَا يَغْمِسُ يَدَهُ فِي الْبَنَاءِ الْخ

(ص ۱۳) حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: حَتَّى يُفْرَغَ عَلَيْهَا الْخ:

یہاں یفرغ کا مفعول السماء محذوف ہے مفعول کے مفہوم من المقام ہونے کی وجہ سے اس کو ذکر نہیں کیا گیا۔ (واللہ اعلم)

فَإِنَّهُ لَا يَذْرَىٰ أَيْنَ بَاتَتْ يَدُهُ الْخ:

یہ سابقہ نبی کی علت ہے اس سے عنوان کو نیکل کی قید کے ساتھ مقید نہ کرنے اور مطلق رکھنے کی وجہ معلوم ہو جاتی ہے حالانکہ حدیث میں تو من اللیل کا ذکر ہے۔ (لیکن عنوان میں اس لفظ کا ذکر نہیں)

مسئلہ کا حاصل اور البحث الاول یہ ہے: کہ جب بھی انسان کو اپنے ہاتھوں کے نجس ہونے کا شک ہو اور اس شک کی کوئی صورت ہو۔ ہیوب من النوم ہو پھر نوم لیلی ہو یا نہاری یا ہیوب من النوم کے بغیر شک ہو تو اس کا حل یہی ہے کہ اپنے ہاتھوں کو دھوئے بغیر پانی میں نہ ڈالے۔ پس (ثابت ہوا کہ) نہ لیل قید ہے نہ نوم بلکہ اناء بھی قید نہیں ہے۔ قلیل ماء ہو اور اپنے ہاتھوں کے نجس ہونے کا شک ہو تو ہاتھوں کو دھوئے بغیر اس میں نہ ڈالے خواہ وہ ماء فی الاناء ہو یا فی الارض۔ حاصل یہ کہ ان قیود کا کوئی مفہوم مخالف نہیں کہ اگر اس طرح ہو تو حکم کذا اور اگر اس طرح نہ ہو تو حکم لیس بکذا۔

قیود جیسے بھی احتراز کیلئے ذکر ہوتی ہیں اسی طرح بیان کیلئے بھی ذکر ہوتی ہیں تو یہ قیود للعیان ہیں۔ چونکہ یقظ کی نسبت نوم میں انسان زیادہ غافل ہوتا ہے پھر نوم نہاری کی بجائے نوم لیلی میں زیادہ غفلت ہوتی ہے اور ہاتھوں کے نجس ہونے کا احتمال پیدا ہو جاتا ہے کہ نامعلوم کہاں لگے اور کہاں نہ لگے اس لیے یہ انداز اختیار کیا گیا۔ نہ اس لیے کہ نوم و یقظ کا حکم مختلف ہے۔

یہی مذہب ہے احناف کا۔ امام احمد اور حسن بصری لیل کو قید سمجھتے ہیں۔ (واللہ اعلم)

البحث الثانی: نہی تحریمی ہے یا تنزیہی؟ غسل ید کا حکم وجوبی ہے یا استحبابی؟

جمہور کے نزدیک یہ نہی تنزیہی ہے اور غسل ید کا حکم استحبابی ہے اگر کسی نے اس کے خلاف کر لیا تو ماء نجس نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ ماء کا طاهر ہونا یقینی تھا لیکن ہاتھوں کے نجس ہونے کا شک تھا اور اس نے ان کو دھوئے بغیر ماء میں ڈال دیا تو ماء کے نجس

ہونے کا شک پیدا ہو گیا اور (قاعدہ ہے) یقین لازماً بالک (لہذا پانی نجس نہیں ہوگا)
دلیل: نئی تزیی اور امر کے ندب ہونے کی دلیل فائزہ لا یندرخی ائین بابت یندہ یہ نئی کی علت ہے۔ علت میں جب ہم
 نے غور کیا تو معلوم ہوا کہ اس کے ہاتھوں کے نجس ہونے کا شک پیدا ہو گیا ہے اور شک پر امر ندب اور نئی تزیی مرتب ہوتی
 ہے۔ وجوب و نئی تحریمی مرتب نہیں ہوتی۔

پس اس سے ان ائمہ کے قول کا ضعف معلوم ہو گیا جو نئی کو تحریم کیلئے اور امر کو وجوب کیلئے بنا رہے ہیں۔
 خلاصہ یہ تمام تفصیل تب ہے جب ہاتھوں پر نجاست نہ ہونے کا یقین ہو۔ محض شک کے درجہ میں ہو۔ اگر نجاست ہونے کا
 یقین ہو تو پھر بلا ریب یہ نئی تحریم ہے اور امر وجوب کیلئے ہے اور اس کی خلاف ورزی کرنے سے ماہ نجس ہو جائے گا لان یقین
 یزول بالیقین۔

بَابُ فِي التَّسْمِيَةِ عِنْدَ الْوُضُوءِ

تسمیہ عند الوضوء میں اختلاف:

اس میں بھی اختلاف ہے احمد، اسحاق، اصحاب ظواہر اس کے وجوب کے قائل ہیں اور
 ابو حنیفہ مالک، شافعی اس کی سلیت کے قائل ہیں۔

دلیل وجوب: یہی حدیث الباب (لَا وُضُوءَ لِمَنْ لَّمْ يَذْكُرْ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ) اس سے ثابت ہوتا ہے کہ بلا
 تسمیہ وضو نہیں ہوتا۔ مگر یہ حدیث ضعیف ہے کیونکہ اس کی سند میں (۱) ابوالفضل مؤلفی (۲) زبائح بن عبد الرحمن مجہول
 ہیں۔ اسی لیے مصنف نے امام احمد سے نقل کیا "لَا اَعْلَمُ فِي هَذَا الْبَابِ حَدِيثًا لَهُ إِسْنَادٌ جَيِّدٌ"۔

حافظ علامہ شوکانی کی تقریر:

انہوں نے یہ تقریر کی ہے کہ اس میں شک نہیں کہ حدیث الباب ضعیف ہے لیکن اس قسم کی احادیث کافی ہیں اور طرق
 متعدد ہیں تو سب کو ملانے سے یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ اس حدیث کی کوئی نہ کوئی اصل ہے۔

ہم (امام احمد، اسحاق، وغیرہ) کہتے ہیں کہ تعدد طرق سے بھی صرف اتنا ہوا کہ یہ حدیث ضعیف سے نکل کر حسن لغیرہ
 کے درجے میں پہنچ گئی اور حدیث حسن لغیرہ بھی احکام میں حجت بن جاتی ہے۔ ہمیں اس کا اعتراف ہے۔

دلایل عدم وجوب تسمیہ عند الوضوء: (۱) قرآن کریم کی آیت ہے اس میں تسمیہ کا ذکر نہیں اگر تسمیہ بھی
 فرض ہوتی تو اللہ اس کو بھی ذکر فرما دیتے۔ جب ذکر نہیں فرمایا تو اس کے فرض اور واجب ہونے کی نفی ہو گئی۔

(۲) دارقطنی کی مشہور حدیث ہے مَنْ تَوَضَّأَ وَذَكَرَ اسْمَ اللَّهِ كَانَ طَهُورًا لِجَمِيعِ أَعْضَانِهِ وَمَنْ تَوَضَّأَ وَلَمْ
 يَذْكُرْ اسْمَ اللَّهِ كَانَ طَهُورًا لِأَعْضَاءِ وَضُوئِهِ۔ اس حدیث سے وضو بلا تسمیہ کا وجود معلوم ہوتا ہے کہ تسمیہ کے بغیر بھی وضو
 ہو جاتا ہے۔

فریق مخالف کا اس پر سوال: یہ حدیث دارقطنی کی ہے۔ اور دارقطنی کی سندیں ضعیف سے خالی نہیں ہوتیں۔
جواب (من جانبنا): اس کے جواب میں ہم وہی کچھ کہتے ہیں جو فریق مخالف نے حدیث الباب کے ضعف کے جواب میں کہا ہے۔ (کہ تعدد طرق کی وجہ سے قوت پیدا ہوگئی) یعنی یہاں بھی طرق کے تعدد کی وجہ سے ضعف منہج ہے۔ یہ حدیث حسن الثیرہ کے درجہ میں ہے۔ پس یہ حدیث حجت ہے۔ فریق مخالف کو جوابات کہنے کا حق حاصل ہے وہ ہمیں بھی کہنے کا حق حاصل ہے۔

دلیل (۳): حدیث اعرابی اُرْجِعْ فَصَلِّ فَإِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ ہے۔ جب وہ اعرابی آیا اور اس نے کہا کہ میں تو اس سے اچھی نماز پڑھتا ہوں، تو آپ ﷺ نے اس کو تعلیم دی کہ جب نماز پڑھنی ہو تو اس طرح طہارت بناؤ۔ تو اس موقع پر تسمیہ کا ذکر نہیں کیا۔ اگر یہ بھی کوئی فرض، واجب ہوتی تو مقام تعلیم میں اس کا بھی ذکر ہوتا۔ (معلوم ہوا کہ تسمیہ عند الوضوء واجب نہیں)
فریق مخالف نے اس کا جواب دیا: کہ حضور ﷺ کا مقصد اس موقع پر اس اعرابی کو داخل فرائض (وضو) کی تعلیم دینا تھا اور تسمیہ تو قبل الوضوء ہوتی ہے اس لیے اس کا ذکر نہیں کیا۔

ان کے جواب کا ضعف: ان کے اس جواب کا ضعف ظاہر ہے ان کے پاس اس پر کوئی دلیل نہیں ہے۔ نیز اگر ہم اس دلیل کا یہ جواب مان بھی لیں تو ہمارے پاس اور دلائل بھی ہیں جن سے عدم وجوب معلوم ہوتا ہے ایک مستدل کے باطل ہونے سے مذہب کوئی باطل نہیں ہو جاتا۔

دلیل (۴): امام محمداوی نے سَابِ ذِكْرِ الْجَنْبِ وَالْخَائِضِ الخ میں ص ۶۸ پر عدم وجوب پر ایک اور دلیل ذکر کی ہے کہ حضور ﷺ قضائے حاجت سے فارغ ہو کر تشریف لارہے تھے ایک شخص راستہ میں ملا اس نے سلام کیا آپ ﷺ نے اس کے سلام کا جواب نہ دیا، ساتھ ساتھ چلتے رہے، جب وہ شخص جدا ہونے لگا تو آپ ﷺ نے تیمم کر کے سلام کا جواب دیا۔ اور تاخیر کا عذر کیا کہ میں طہارت پر نہیں تھا اِنْسِيْ كُنْتُ لَسْتُ بِطَاهِرٍ اسی صفحہ پر اور بھی بہت سی حدیثیں ہیں۔ امام محمداوی فرماتے ہیں کہ تسمیہ بھی تو ذکر اللہ ہے تو قبیل الوضوء اس حدیث سے تسمیہ کا مکروہ ہونا معلوم ہوتا ہے۔
مگر ہم مکروہ تو نہیں کہتے بلکہ مستحب و سنت کہتے ہیں۔

حدیث الباب کے جوابات: جواب (۱): اگر اس حدیث کو اپنے ظاہر پر محمول کیا جائے تو قرآن کے معارض ہو جائے گی۔ اور یہ خبر واحد ہے اور خبر واحد سے نہ تو قرآن کا نسخ جائز ہے نہ کسی مطلق کی تنقید جائز ہے۔ پس لامحالہ اس کی کوئی مناسب تاویل کریں گے اور وہ تاویل وہی ہے جو مشہور ہے کہ یہ حدیث نفی کمال پر محمول ہے۔

ابن سید الناس نے ترمذی کی شرح میں لکھا ہے کہ بعض روایتوں میں لَا وَضُوءَ كَمَا مَلَكَ کے لفظ دیکھے گئے ہیں۔ اس سے تو مذکور تاویل میں بڑی قوت پیدا ہوگئی۔ لہذا یہ نفی کمال ہے جیسے لَا صَلَوةَ لِجَارِ الْمَسْجِدِ إِلَّا فِي الْمَسْجِدِ۔ حافظ نے تنقیص الخیر میں اس پر تعجب کا اظہار کیا ہے اور کہا ہے کہ میں نے تو ایسی کوئی روایت نہیں دیکھی۔ ہم عرض کرتے ہیں کہ حافظ کے علم میں ایسی کسی حدیث کا نہ آتا کسی دوسرے کے علم میں ایسی حدیث کے آجانے کی نفی تو نہیں کر سکتا۔ علم محیط تو اللہ کے ساتھ مختص ہے۔

جواب (۲): حدیث الباب کی ایک اور تاویل: ابو داؤد نے ربیعہ سے باب فی التَّسْبِيَةِ عَلَى الْوُضُوءِ میں منقول کیا ہے اَنْ تَغْسِلَ خَدَيْكَ النَّبِيَّ ﷺ لَا وَضُوءَ لِمَنْ لَمْ يَذْكُرِ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ - اِنَّهٗ الَّذِي يَتَوَضَّأُ وَيَغْتَسِلُ وَلَا يَتَوَضَّأُ لِلصَّلَاةِ وَلَا غَسْلًا لِلْجَنَابَةِ - یعنی ربیعہ اس کو نفی نیت پر محمول کرتے ہیں کہ اس حدیث میں ذکر اللہ سے مراد نیت ہے۔ ربیعہ کے نزدیک نیت فرض ہے اور تسبیہ سنت ہے۔ اور کسی شی کی نفی اس کے بعض ارکان سے ہوتی ہے اس لیے ربیعہ نے اس کی تاویل نیت سے کر ڈالی ہے۔

ربیعہ کی یہ تاویل احناف کو تو کوئی فائدہ نہیں دے سکتی اس لیے کہ احناف تو نیت کی فرضیت کے بھی قائل نہیں بلکہ انہما نقصان دے رہی ہے کہ اس (تاویل) سے نیت کی فرضیت مترشح ہوتی ہے جبکہ حنفی اس کا انکار کرتے ہیں۔ اب اس موقع پر اساتذہ کا حدیث اباب کی جوابی کاروائی میں میرے خیال میں تاویل ربیعہ کو ذکر کرنا مناسب نہیں۔ لہذا اس جواب کے دینے کی ضرورت نہیں بلکہ پہلا جواب ہی کافی ہے کہ یہ نفی کمال پر محمول ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْمَضْمُضَةِ وَالِاسْتِنْشَاقِ

مضمضہ، استنشاق، استنثار کا معنی:

مضمضہ کا معنی اَدَارَةُ الْمَاءِ فِي الْفَمِ ہے اور استنشاق کا معنی ادخال الماء فی الانف ہے اور استنثار کا معنی اخراج الماء من النثر ہے۔ ناک کی ہڈی کو ”نثر“ کہا جاتا ہے۔

سوال: حدیث میں صرف ”فانثر“ کا ذکر ہے نہ مضمضہ کا ذکر ہے نہ استنشاق کا۔ پس حدیث و عنوان میں تضیق نہ ہو۔
جواب: حدیث کی دلالت استنشاق پر تو اس طرح ہے کہ استنثار استنشاق کو لازم ہوتا ہے۔ اور استنشاق مضمضہ سے ہو گیا۔
ذکر الامور ذکر الامور کے قبیل سے ہو گیا۔

مضمضہ پر اس حدیث کی دلالت عبارت الفم کے طور پر نہیں بلکہ دلالت الفم کے طور پر ہے جس کی دو (۲) تقریریں ہیں۔
(۱) امور مصبوۃ فی الاذن میں جتنا دخل فم کو ہے اتنا انف کو نہیں ہے تو جب امر بتطہیر الانف ہو تو امر بتطہیر الفم بطریق اولی ہوگا۔

(۲) ارتکاب ذنوب منسوب انف کے قلم سے زیادہ ہیں انف میں فقط شتماً ہیں اور فم میں ذوقاً بھی ہیں اور تسکلاً بھی۔ تو فم بڑا مجرم ہے تو اس کی تطہیر کا امر بطریق الاولی ہو جائے گا۔ فانطبق الحديث والعنوان۔
مضمضہ و استنشاق کے بارے میں مذہب:

(۱) امام شافعی، مالک کے نزدیک وضو غسل جنابت دونوں میں یہ سنت ہیں۔
(۲) امام احمد و اسحاق کے نزدیک دونوں میں واجب ہیں۔ مگر استنشاق نہایت مضمضہ کے زیادہ مؤکد ہے۔
جس کی وجہ یہ ہیں۔

وجہ (۱): بعض راویوں میں یہ ذکر ہے إِنَّ الشَّيْطَانَ يَبِيتُ عَلَى خَيْشُومِهِ۔

وجہ (۲): حدیث الباب میں ”فانتظر“ کا امر ہے۔

وجہ (۳): ثابت بالعبارۃ ثابت بالدلالۃ سے اقویٰ ہوتا ہے۔

(۳) ابوالنور من الشافعیۃ کے نزدیک استسقاء دونوں میں واجب ہے اور مضمضہ دونوں میں سنت ہے۔

(۴) امام ابوحنیفہ کے نزدیک استسقاء اور مضمضہ وضو میں سنت ہیں اور غسل جنابت میں واجب ہیں۔

فرق کی دلیل و تقریر من جانب الامام: قرآن میں وضو میں غسل وجہ کا امر ہوا ہے اور وجہ کہتے ہیں جس سے مواجمہ ہو۔ داخل الغسم والانف سے بعض دفعہ مواجمہ ہوتی ہے مثلاً جب آدمی منہ کھول لے اور سر اوپر اٹھالے۔ اور جب منہ بند کرے اور سر نیچے ہو تو ان سے مواجمہ نہیں ہوتی ہے۔ اگر من کل الوجوہ ان سے مواجمہ ہوتی پھر تو ان کا غسل فرض ہوتا اور اگر من کل الوجوہ مواجمہ نہ ہوتی تو پھر ان کا غسل فرض نہ ہوتا۔ اب ہم نے دیکھا کہ شریعت نے وضو میں وہ تشدید اختیار نہیں فرمائی جو غسل جنابت میں اختیار فرمائی ہے۔ جیسے وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا۔ یہاں مبالغہ کا صیغہ استعمال فرمایا۔ اب اس مبالغہ پر عمل غسل جنابت میں کیفا ہو گا یا کتنا۔ کیفا ہو تو اس کی کوئی سبیل نہیں کیونکہ شریعت کی طرف سے اس کا بیان نہیں۔ کتنا ہو تو پھر بالمرأت ہو گا یا زیادہ اٹھل ہو گا۔ بالمرأت ہو تو اس کی بھی کوئی سبیل نہیں کیونکہ حدیث میں ہے مَنْ زَادَ عَلٰی هَذَا أَوْ نَقَصَ فَقَدْ أَسَاءَ۔ تو اب اس مبالغہ پر عمل کرنے کی صورت صرف زیادہ اٹھل ہے اور وہ اسی طرح ہے کہ جو حصہ انسان کا محتمل الوجہین ہے اس کو غسل جنابت میں ظاہر بدن کے ساتھ ملحق کر دیا جائے پس اس سے غسل جنابت میں ان دونوں کا واجب فرض ہونا ثابت ہوا نہ کہ وضو میں۔ مگر چونکہ حضور ﷺ نے وضو میں ان پر عمل فرمایا ہے اس لیے ان کو وضو میں سنت قرار دیا جائے گا۔

مواظبت میں جب کبھی کبھی ترک آجائے تو وہاں سنیت ثابت ہوتی ہے وجوب ثابت نہیں ہوتا۔ باقی رہا امر کا صیغہ یہ بھی کوئی وجوب کی دلیل نہیں کیونکہ امر وجوب کیلئے بھی ہوتا ہے اور کبھی استحباب کیلئے بھی ہوتا ہے۔ اس لیے امام صاحب نے فرق کیا۔

دلیل (۲): (للاحناف) دارقطنی بیہقی میں ایک حدیث ہے۔ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْمَضْمُضَةُ وَالِاسْتِسْقَاءُ لِلْجَنَابِ فَالْحَا فَرِيضَةٌ۔

سوال: یہ حدیث تو ضعیف ہے کیونکہ اس کی سند میں برکت بن محمد حلبی راوی ضعیف ہے؟

جواب (۱): یہ ہے کہ قہوری نے اپنی کتاب ”تجرید“ میں نقل کیا ہے کہ یہ راوی ثقہ ہے ابن محیین نے اپنی کتاب ”محاکات“ کے آخر میں اس کو ثقہ کہا ہے۔

جواب (۲): شیخ تقی الدین ابن دینق العید نے اپنی کتاب ”الامام“ میں نقل کیا ہے کہ مضمضہ واستسقاء کے (غسل

جنابت میں (فرض ہونے پر اس سند کے علاوہ سندوں سے بھی روایات وارد ہیں۔

دلیل (۳) للاحناف: ابوداؤد و تہذیب فی الغسل من الجنابة صفحہ ۳۸ میں حضرت علیؓ سے ایک حدیث مروی ہے۔ اِنَّ رَسُولَ اللّٰهِ ﷺ قَالَ مَنْ تَرَكَ مَوْجِعَ شَعْرَةٍ مِنْ جَنَابَةٍ لَمْ يَغْسِلْهَا فَعَلَّ بِهَا كَذًا وَكَذًا مِنَ النَّارِ۔ اس کے بعد حضرت علیؓ کا قول ہے

قَالَ عَلِيٌّ ﷺ: فَمِنْ ثَمَّ عَاذَيْتُ رَأْسِي فَمِنْ ثَمَّ عَاذَيْتُ رَأْسِي ابوداؤد نے اس حدیث پر سکوت کیا ہے۔ اور ابوداؤد کا سکوت حجت ہوتا ہے۔ ناک کے اندر تو شعرة ہیں۔ پس استنشاق غسل میں فرض ہو گیا اور مقصود غسل میں استیعاب بدن ہے اور وہ استیعاب بدن داخل الم کو بھی ظاہر بدن کے ساتھ ملانے سے حاصل ہوگا۔

دلیل (۴): دارقطنی نے ابن عباسؓ کا فتویٰ نقل کیا ہے کہ جس نے غسل جنابت میں مضمضہ و استنشاق کو ترک کر دیا اس پر غسل جنابت کا اعادہ واجب و فرض ہے۔ معلوم ہوا کہ یہ دونوں غسل میں فرض ہیں۔

یہ تمام بحث تو نفس مضمضہ و استنشاق میں تھی۔ باقی ان کی کیفیت کیا ہے؟ (سیاسی بیانہ فی الابواب الآتیہ)

بَابُ الْمَضْمُضَةِ وَالْإِسْتِنْشَاقِ مِنْ كَفِّ وَاحِدٍ

نفس مضمضہ و استنشاق کا فی الوضوء سنت ہوتا بیان ہو چکا ہے۔ (۱) یہ ایک سنت ہے (۲) دوسری سنت ترتیب ہے۔ (۳) تیسری سنت غیر صائم کیلئے مبالغہ کرنا ہے۔ (۴) چوتھی سنت تثلیث ہے کہ ہر ایک کو تین تین بار کرنا۔ (۵) سنت موالاة ہے (پے در پے کرنا) درمیان میں فصل نہیں ہونا چاہیے۔

کیفیت مضمضہ و استنشاق:

اس کی پانچ صورتیں ہوتی ہیں۔

- (۱) دونوں کیلئے ایک عرفہ چلو لینا اس میں فصل بھی ہو سکتا ہے کہ پہلے مضمضہ ملا کر کے پھر استنشاق ملا کرے۔
- (۲) ان میں وصل بھی ہو سکتا ہے کہ دونوں کو ملا ملا کرے۔ حاصل اس کا یہ نکلا کہ فصل بغرفہ ہو۔ وصل بغرفہ ہو۔
- (۳) دونوں کیلئے دو (۲) عرفے لے اس میں صرف فصل ہوتا ہے۔
- (۴) دونوں کیلئے تین عرفے لے۔ اس میں فقط وصل ہوتا ہے۔
- (۵) دونوں کیلئے چھ عرفے لے اس میں فقط فصل ہوتا ہے۔

احناف کے نزدیک یہ آخری صورت افضل ہے۔ بوہتی امام شافعی کا ایک شاگرد ہے اس کی امام شافعی سے ایک روایت بھی اسی طرح ہے کہ فصل سبغ عرفات افضل ہے۔ مہذبی جو تلمیذ امام شافعی ہے اور امام طحاوی کے استاذ ہے ان کی روایت کے مطابق امام شافعی کے نزدیک چوتھی صورت افضل ہے کہ وصل ثلاث عرفات افضل ہے اور مشہور بھی یہی ہے۔

دلیل احناف: ابوداؤد نے باب فی الفرق بین المضمضۃ و الاستنشاق میں ص ۲۰ پر عن طلحة عن أبيه عن

جذبہ سے ایک روایت ذکر کی ہے۔ قَالَ دَخَلْتُ يُغْنِي عَلَى النَّبِيِّ ﷺ وَهُوَ يَتَوَضَّأُ وَالْمَاءُ يَسِيلُ مِنْ وَجْهِهِ وَلِحْيَتِهِ عَلَى صَدْرِهِ فَرَأَيْتُهُ يَفْصِلُ بَيْنَ الْمَضْمُضَةِ وَالْإِسْتِشْقِ اس پر ابو داؤد نے عنوان بھی "الْفَرْقُ بَيْنَ الْمَضْمُضَةِ وَالْإِسْتِشْقِ" قائم کیا ہے یعنی مضمضہ پہلے کر لیا جائے اور اس سے فارغ ہونے کے بعد پھر استشق کیا جائے۔ اس روایت پر ابو داؤد نے سکوت کیا ہے اور جس پر ابو داؤد سکوت کرے وہ روایت حجت ہوتی ہے "كَمَا قَالَ فِي رِسَالَتِهِ لِأَهْلِ مَكَّةَ" دلیل شوافع: اگلے باب کی حدیث عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَيْدٍ ؓ قَالَ رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ مَضْمُضٌ وَاسْتِشْقٌ مِنْ كَفٍّ وَاجِدٍ فَعَلَّ ذَٰلِكَ ثَلَاثًا۔ تو یہ وصل ثلاثہ غرات پر دل ہے۔

جوابات من جانبنا: جواب (۱): اس میں مِنْ كَفٍّ وَاجِدٍ کے لفظ میں اختلاف ہوا ہے۔ خالد بن عبد اللہ اس کو ذکر کرتا ہے لیکن اس کے باقی ساتھی ذکر نہیں کرتے پس یہ لفظ ضعیف ہو گیا فلا یکون حجة۔ مگر یہ جواب درست نہیں اس لیے کہ خالد بن عبد اللہ ؓ ہے۔ اور ثقہ کی زیادتی غیر منافیہ معتبر ہوتی ہے۔ پس یہ لفظ حجت ہے۔ جواب (۲): یہ تنازع فعلین کے قبیل سے ہے من کفب واحد کو ایک کا معمول بنا دیں گے دوسرے فعل کا معمول محذوف کر دیں گے تو بجائے وصل کے فصل بن جائے گا۔

جواب (۳): یہاں مِنْ كَفٍّ وَاجِدٍ کی قید احتراز مِنْ كَفَّيْنِ کیلئے ہے کما فی غسل الوجه۔ جواب (۴): یہ احتراز ہے اور اس وہم کو دفع کرنا ہے کہ مضمضہ ایک کف سے کیا یعنی كَفٍّ يُغْنِي سے اور استشق دوسرے کف سے کیا یعنی كَفٍّ يُسْرَى سے۔ تو مِنْ كَفٍّ وَاجِدٍ (أَيُّ فَعْلَهُمَا بِالْيَدِ الْيُسْرَى) کہہ کر اس وہم کو دفع کیا۔ الحاصل یہ لفظ (مِنْ كَفٍّ وَاجِدٍ) وصل کا احتمال تو رکھتا ہے لیکن وصل میں نص نہیں ہے اذاجاء الاحتمال فلا استدلال۔

پھر شوافع کہتے ہیں کہ بعض روایتوں میں مِنْ كَفٍّ وَاجِدٍ کی بجائے مِنْ مَاءٍ وَاجِدٍ کا لفظ ہے وہ تو وصل میں نص ہے اس میں تو کوئی دوسرا احتمال نہیں ہے۔

جواب: ہو سکتا ہے کہ یہ روایت باللفظ نہ ہو بلکہ بالمعنی ہو۔ آخری جواب: سب کچھ تسلیم کرنے کے بعد جواب یہ ہے کہ یہ بیان جواز پر محمول ہے کہ ایک کف سے مضمضہ و استشق ہو سکتا ہے نزاع تو افضلیت میں ہے۔ جواز میں نزاع نہیں۔

﴿م ۱۲﴾ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ مُوسَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَيْدٍ ؓ . : وَقَالَ بَعْضُهُمْ يُفَرِّقُهُمَا (تَفَرِّقُهُمَا) أَحَبُّ إِلَيْنَا:

اشکال: اس لفظ (يُفَرِّقُهُمَا) پر سوال ہوتا ہے کہ یہ تو فصل ہے اور فصل مبتدئ نہیں بنتا؟ اس کے کئی جواب ہیں۔ جواب (۱): یہ ہے کہ جب فعل کی (نسبت و زمان سے) تجرید کر لی جائے اور محض خبثت رہے دیا جائے تو فعل بھی

مبتداً بن سکتا ہے۔

جواب (۲): ان مصدر یہ کو محذوف مان لیا جائے۔

جواب (۳): بعض نسخوں میں تَفَرُّقُهُمَا کا لفظ ہے اس پر نہ اشکال ہے نہ جواب کی ضرورت۔

بَابُ فِي تَخْلِيلِ اللَّحْيَةِ

لھنا بحثان: یہاں دو (۲) بحثیں ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں۔

البحث الاول: پہلی بحث غسل لحيہ و مسح لحيہ کی ہے۔ مصنف نے اس باب میں اس کو ذکر نہیں کیا۔

البحث الثاني: دوسری بحث تخلیل لحيہ کی ہے جس کو مصنف اس باب میں ذکر کر رہا ہے۔

غسل لحيہ و مسح لحيہ کی تفصیل:

یہ ہے کہ لحيہ الوجہ مستر سلا ہوگی یا غیر مستر سلا۔ اگر دائرۃ الوجہ میں ہے تو غیر مستر سلا ہے اور اگر دائرۃ الوجہ سے نیچے ہے تو لحيہ مستر سلا ہے۔ پھر مستر سلا قصہ ہوگی یا غیر قصہ۔ نیچے کی جلد ظاہر ہونے کے لیے وہ لحيہ مانع ہوگی یا نہیں اگر مانع نہ ہو تو یہ لحيہ غیر قصہ ہے اور اگر مانع ہے تو اس کو قصہ کہا جاتا ہے۔ لحيہ مستر سلا غیر قصہ کا تو بالا جماع غسل واجب ہے نیچے کی جلد تک پانی پہنچانا واجب ہے ورنہ وضو نہیں ہوگا۔ اور مستر سلا قصہ ہو تو اس کے بارے میں فقہائے حنفیہ کے آٹھ قول ہیں۔ (۱) غسل الكل واجب ہے (۲) غسل الثلث (۳) غسل الربع (۴) مسح الكل واجب (۵) مسح الثلث (۶) مسح الربع (۷) مسح ما بلا فی البشرة (۸) لا یزاد شیء۔ یہ آٹھ قول ہو گئے ان میں سے راجح اول قول (غسل الكل) ہے۔

دلیلہ: قرآن میں وضو میں غسل وجہہ کا حکم کیا گیا ہے اور وجہہ اس کو کہتے ہیں جس سے مواجہہ ہو۔ اس قسم کی لحيہ سے مواجہہ حاصل ہوتی ہے اس لیے جمیع کا غسل واجب ہوا۔ اس کے علاوہ باقی اقوال مرجوح ہیں۔ یہ تفصیل تھی لحيہ مستر سلا میں۔ اور اگر لحيہ غیر مستر سلا ہو تو اس میں بھی یہی آٹھ قول ہیں اور راجح ان میں بھی اول ہے۔

تخلیل لحيہ کی تفصیل: تخلیل کا معنی ہوتا ہے "جَعَلَ الشَّيْءَ بِمَعْنَى خَلَّالِ الشَّيْءِ" اسی سے تخلیل لحيہ اور تخلیل اصابع ہے۔ لحيہ کا اطلاق جیسے ظاہر ہونے والے بالوں پر ہوتا ہے اسی طرح اس کا اطلاق اس محل پر بھی ہوتا ہے جس پر یہ بال ظاہر ہوتے ہیں۔ مگر یہاں مراد لحيہ کا اصل معنی ہے نہ کہ ثانی۔

تخلیل لحيہ کے بارے میں اختلاف و مذاہب:-

(۱) اصحاب ظواہر و ابو الثور کے نزدیک تخلیل لحيہ واجب ہے فی الوضوء و الغسل جمیعاً۔

(۲) امام مالک کے نزدیک مطلقاً استحباب ہے خواہ وضو ہو یا غسل۔

(۳) احناف و جمہور ائمہ کے نزدیک وضو میں مستحب یا سنت ہے اور غسل میں واجب ہے۔

دلیل اہل الظواہر: حضور ﷺ کا فعل ہے۔

جوابہم من جانبنا۔ محض فعل سے وجوب ثابت نہیں ہوتا ہے (اثبات وجوب کیلئے تو کوئی قوی دلیل چاہیے) لہذا یہ تحلیل بچہ یا مستحب ہوگی یا سنت۔

مگر یہ اختلاف و تفصیل بچہ ستر سہ میں ہے (کہ کوئی کہتا ہے کہ خلال واجب ہے کوئی کہتا ہے سنت ہے)

کیفۃ التحلیل:

عام مشہور تو اس طرح ہے کہ ظہر الید کو بچہ کے اندر داخل کیا جائے اور بطن الید کو باہر رکھا جائے۔ علامہ شامی و محقق ابن ہمام نے لکھا ہے کہ اگر اس کا عکس ہو جائے اور تحت الخلق ہو تو بھی صحیح ہے۔ (اور اگر کوئی انگلیوں کو ہونٹوں کی جانب سے گلے کی طرف لٹکے جائے یعنی اوپر سے نیچے کی طرف خلال کرنے تو یہ کوئی طریقہ نہیں) (واللہ اعلم)

بَابُ مَا جَاءَ فِي مَسْحِ الرَّأْسِ

وضو کے فرائض اربعہ میں سے ایک فرض مسح الرأس بھی ہے۔ اس پر تو ائمہ کا اتفاق ہے کہ (یہ فرض ہے) آگے اس میں اختلاف ہے کہ یہ فرض کتنے سر کے مسح سے ادا ہو جاتا ہے اور کتنے سے ادا نہیں ہوتا؟

امام صاحب: کے نزدیک ربلع رأس کا مسح فرض ہے۔

امام شافعی: کے نزدیک ادنیٰ بطلان علیہ مسح کا مسح فرض ہے۔ کم سے کم ٹمٹ شمرات (تین بال) کا مسح ہونا چاہیے جب فرض ادا ہوگا۔

امام مالک: کے نزدیک مسح میں استیعاب ضروری ہے۔

دلیل امام صاحب: مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کی مَسْحَ عَلَی النَّاصِیَةِ والی حدیث ہے اس سے ربلع کے فرض ہونے کا ثبوت ہوتا ہے۔

سوال: قرآن میں تو ربلع و ٹمٹ و سدس وغیرہ کی کوئی وضاحت نہیں ہے۔ اس حدیث کی رو سے ربلع کی فرضیت کا قول کرنا اس سے تو کتاب اللہ پر بخیر الواحد زیادتی ہو جائے گی۔ اور کتاب اللہ پر زیادتی بخیر الواحد جائز نہیں۔

جواب من جانب الامام: یہ ہے کہ کتاب اللہ مجمل ہے۔ اور یہ حدیث ناصیہ صبر واحد اس مجمل کا بیان ہے۔ اور خبر واحد مجمل کتاب اللہ کا بیان بن سکتی ہے۔

چند سوالات: (جن سے کتاب اللہ کا مجمل ہونا معلوم ہو جائے گا)

سوال (۱): کتاب اللہ کا مجمل ہونا مسلم نہیں ہے اس لیے کہ مجمل پر با بیان عمل ممکن نہیں ہوتا جبکہ یہاں اگر عمل علی الأقل (أَمَّا عَلَى شَعْرٍ وَاحِدٍ يَلْتَمِثُ بِهِ) کر لیا جائے تو اس (مجمل) پر بھی عمل ہو سکتا ہے۔

سوال (۲): مَسْحَ عَلَی النَّاصِیَةِ والی حدیث سے ربلع رأس کی فرضیت کو ثابت کرنا بھی درست نہیں اس لیے کہ دعویٰ تو ربلع کی فرضیت بلا تعین کا ہے اور دلیل حدیث ناصیہ سے تو تعین معلوم ہوتی ہے تو دلیل دعویٰ پر منطبق نہیں کیونکہ دلیل خاص

ہے اور دعویٰ عام ہے؟

سوال (۳): رابع راس کی فرضیت کا قول عجیب ہے کیونکہ فرض تو اس کو کہتے ہیں جو دلیل قطعی سے ثابت ہو جبکہ تہماری دلیل حدیث مسیح علی الناصیہ ہے جو کہ دلیل ظنی ہے (اور دلیل ظنی سے فرضیت ثابت نہیں ہوتی)؟

سوال (۴): یہ ہے کہ فرضیت اور اس کے جاحد کی تکفیر دونوں لازم ملزوم ہیں۔ امام شافعیؒ و مالکؒ رابع کی فرضیت کے جاحد ہیں اس کے باوجود تم ان کی تکفیر نہیں کرتے لہذا لازم کی نفی سے ملزوم (فرضیت مسیح رابع راس) کی بھی نفی ہوگئی؟ (تو تم نے اسوۂ احناف رابع راس کو کیسے فرض بنایا)

جوابات:

جواب (۱): اصل علی الاقل کر کے کتاب اللہ پر عمل کرنا ممکن نہیں کیونکہ اقل تو شعرة و شعرتان بھی ہیں ظاہر ہے کہ اس کے مسح میں فرض ادا نہیں ہوتا تا وقتیکہ اس پر زیادتی نہ کی جائے اور جس زیادتی کے بغیر فرض ادا نہ ہو وہ زیادتی بھی فرض ہوتی ہے۔ باقی اب وہ زیادتی کتنی ہو اور کتنی نہ ہو؟ تو اس طرح مقدار کے بیان کرنے میں کتاب اللہ مجمل ہوگئی۔ بغیر بیان کے عمل ناممکن ہے۔

مَسْحُ عَلَی النَّاصِیَةِ والی حدیث اس مجمل کا بیان بن گئی مگر دیکھنا یہ ہے کہ کس کا بیان بنی؟ محل میں تو اجمال ہے نہیں تاکہ اس کا بیان بنے۔ اجمال تو مقدار میں تھا پس اس کا بیان بن گئی۔ تو مسح علی الناصیہ میں ذکر خاص ہے اور ارادہ عام ہے۔ اور یہ بجز شائع ذائع ہے یعنی ناصیہ سے مقصود رابع ہے محل کی تعیین مقصود نہیں ہے اس سے دوسرا سوال بھی ختم ہو گیا۔ لہذا دلیل دعویٰ پر منطبق ہوگئی۔

اور تیسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ بیان کے بعد حکم کی اضافت بیان کی طرف نہیں ہوتی بلکہ حکم کی اضافت مجمل کی طرف ہوتی ہے اور وہ یہاں قرآن ہے اور قرآن دلیل قطعی ہے۔

اور چوتھے سوال کا جواب یہ ہے کہ جاحد کی تکفیر جو فرضیت کا لازم ہے وہ یہاں منشی نہیں بلکہ جو اس کا جاحد ہوگا اس کی تکفیر کریں گے۔ امام مالکؒ و شافعیؒ جاحد نہیں بلکہ مؤول ہیں اور مؤول کی تکفیر نہیں کی جاتی۔ (امام مالکؒ تاویل کرتے ہیں کہ بِرُؤْسِکُمْ میں تارآمدہ ہے یہ وُجُوْہُکُمْ کی طرح ہے۔ جیسے وہاں استیعاب فرض ہے یہاں بھی استیعاب فرض ہوگا۔) جیسے اکثر اہل بدعت و معتزلہ و خوارج کی تکفیر نہیں کی جاتی اس لیے کہ وہ جحود کی بجائے تاویل کرتے ہیں۔

الحاصل: جب لازم منشی نہیں ہوا تو ملزوم بھی منشی نہیں ہوگا۔

اب یہ ساری تقریر نہ کہور شافعیؒ و مالکؒ وغیرہ پر حجت ہے پس استیعاب کی فرضیت و خلاصہ شعرات کی فرضیت کے قول ان کی طرف سے منشی ہو گئے۔ اس تقریر سے اپنے مذہب کا اثبات بھی ہو جاتا ہے اور مذہب مخالف کی نفی بھی ہو جاتی ہے۔

خلاصہ شعرات کی تو کوئی حدیث بھی ذخیرہ حدیث میں موجود نہیں۔ نیز استیعاب بھی فرض نہیں اگر استیعاب فرض ہوتا تو حضور ﷺ کی اس پر مداومت ہوتی حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

پھر مسح بینہ بھی ہوتا ہے اور بینہ یَد بھی۔ پھر ابتدا بِمَقْدَمِ رَأْسِہ بھی ہوتی ہے اور بِمَوْخَرِ رَأْسِہ بھی ہوتی

ہے۔ دونوں طرح کی احادیث کو مصنف نے ان دونوں بابوں میں بیان کیا ہے۔ پہلے باب میں عبد اللہ بن زید رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے جس میں ابتداء بالمقدم کا ذکر ہے۔ دوسرے باب میں ربیع بنت معوذ بن عمرو رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے جس میں ابتداء بالمؤخر کا ذکر ہے۔ ان میں سے اولیٰ فرض و مسنون پہلی صورت ہے یعنی ابتداء بالمقدم۔

ابتداء بالمؤخر والی حدیث کے جوابات: جواب (۱): ابتداء بالمقدم والی حدیث دوسری حدیث سے اصح و اجود ہے۔ پس اسی کو ترجیح ہوگی۔ خود مصنف بھی اسی بات کا قائل ہے۔

جواب (۲): یہ بھی ممکن ہے کہ ابتداء بالمؤخر والی حدیث کے راوی سے خطا ہو گئی ہو کہ نبی ﷺ نے تو ابتداء بالمقدم ہی فرمائی تھی پھر مسیح سے فراغت کے بعد عمامہ کا تسویہ کیا اور اس کو درست کیا تو دیکھنے والے راوی نے سمجھا کہ یہ ابتداء بالمؤخر ہو رہی ہے۔ اس لیے اس نے اس کو نقل کر دیا۔

جواب (۳): ہو سکتا ہے ابتداء بالمؤخر کسی عذر کی وجہ سے ہوا ہو۔

جواب (۴): بَدْءُ بِمَوْخِرٍ رَأْسِهِ مِثْلُ بَدْءِ بِمَقْدَمٍ رَأْسِهِ میں بَدْءُ بِمَوْخِرٍ رَأْسِهِ کے ہے۔ اسی طرح ثُمَّ بِمَقْدَمٍ رَأْسِهِ میں بھی بَدْءُ بِمَوْخِرٍ رَأْسِهِ کے ہے تو اس سے بھی دونوں بابوں کی حدیثوں میں توافق پیدا ہو جائے گا۔

جواب (۵): ابتداء بالمؤخر والی احادیث بیان جواز پر محمول ہیں نہ یہ کہ ابتداء بالمؤخر مسنون ہے۔ (واللہ اعلم) طریق مسح کی صورتیں: (۱) محقق ابن حمام نے طریق مسح یہ لکھا ہے کہ دونوں ہاتھوں کو سر پر آگے پیچھے رکھنا چاہیے دائیں آگے اور بائیں پیچھے۔

سوال: پھر مسح الاذنین کیسے کرے؟

جواب: یہ ہے کہ مسح الاذنین کیلئے ماہ جدید لینا ضروری نہیں صرف اٹھلیاں ڈال کر تھما لینا چاہئیں۔

(۲) یہ بتائی کہ شہادتین کو سر سے جدا رکھے اور ان کے ذریعے کانوں کا مسح کر لے (جیسا کہ عام مشہور و معروف طریقہ مسح ہے) اس طرح کرنے سے بلبل ائمہ باقی رہتا ہے اور کانوں کے مسح کی صورت میں کانوں کو لگ جاتا ہے جس سے تسلی زیادہ ہو جاتی ہے۔

﴿ص ۱۵﴾ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مُوسَى الْأَنْصَارِيُّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَيْدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : فَأَقْبَلَ بِهِمَا وَأَذْبَرَ بَدْءًا بِمَقْدَمٍ رَأْسِهِ :

یہ مذکورہ بالا عبارت تفصیل ہے اور اقبل و ادبر اجمال ہے۔

سوال: تفصیل اجمال کے خلاف ہے۔ (کیونکہ اجمال میں اقبال مقدم ہے جس کا معنی ہے کہ قفا سے آگے کی طرف لانا اور ادبار کا مطلب یہ ہے کہ آگے سے پیچھے کی طرف لے جانا تو بَدْءًا بِمَقْدَمٍ رَأْسِهِ کی بجائے بِمَوْخِرٍ رَأْسِهِ آنا چاہیے تھا؟)

جواب (۱): یلف و نشر غیر مرتب کے قبیل سے ہے اس طرح کہ تفصیل میں ادبار کی تفسیر کو مقدم کر دیا۔

جواب (۲): یہاں اقبال وادبار کا معنی عرفی (خلاف لغوی) مراد ہے اور عرف میں اقبال کہتے ہیں شرع من القبل۔ اور ادبار کہتے ہیں شرع من القف۔



بَابُ مَا جَاءَ أَنَّهُ يَبْدَأُ بِمُوَخَّرِ الرَّأْسِ

کتاب ۱۵ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ عَنْ الرَّبِيعِ بْنِ مُعَوِذٍ بْنِ عَفْرَاءٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: وَقَدْ ذَهَبَ بَعْضُ أَهْلِ الْكُوفَةِ النَحْ:

یہاں اہل کوفہ سے مراد غیر امام ابو حنیفہ ہیں کیونکہ امام صاحب کے نزدیک تو اس کی بجائے پہلی صورت ہے کہ ابتداء بالمقدم مسنون ہے۔

اور اگر امام صاحب بھی اس میں درج ہوں تو پھر بھی کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ اس (ابتداء بالمؤخر) والی صورت کے نفس جواز کے تو امام صاحب بھی قائل ہیں۔

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ مَسْحَ الرَّأْسِ مَرَّةً

امام صاحب کے نزدیک مسح راس میں احتیاب مَرَّةً سنت ہے ثلثیت دکرار سنت نہیں۔ یہ ترجمہ الباب اور اس باب کی حدیث برقع بنت معوذ امام صاحب کی دلیل ہے۔

امام شافعی کے نزدیک مسح راس کی ثلثیت بمیان خلفہ سنت ہے۔

دلیل شافعی (۱): مسلم کی حدیث تَوَضَّأَ النَّبِيُّ ﷺ ثَلَاثًا ثَلَاثًا۔ اس کے عموم میں مسح بھی داخل ہے۔

(۲) ابو داؤد (ص ۱۶) میں ثلثیت مسح کی روایتیں بھی ہیں۔ صراحت کے ساتھ ثَلَاثًا كَالْفَظِ ان میں موجود ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ثلثیت مسنون ہے۔

(۳) اعضائے مفصولہ پر مسح راس کو قیاس کیا جائے گا جیسے ان میں ثلثیت مسنون ہے اسی طرح اس میں (مسح راس میں) بھی ثلثیت مسنون ہے۔

جوابات من جانبنا: مسلم کی روایت تو مجمل ہے مفصل روایتیں جتنی بھی آئی ہیں ان میں مسح مَرَّةً کا ذکر ہے پس اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ثَلَاثًا کے عموم میں مسح داخل نہیں یا تو یہ ثَلَاثًا ثَلَاثًا اُغْلَبَ پر محمول ہے یا یہ کہا جائے کہ مسح کے بعد ادا کے ساتھ مختص ہے۔

تسلیم مسح راس صراحة: والی روایت کا جواب یہ ہے کہ ایسی جملہ روایات ضعیف ہیں اور ضعیف حدیث حجت نہیں ہوتی۔

سوال: اب رہا یہ سوال کہ ان کو کس نے ضعیف کہا؟

جواب: یہ ہے کہ ایسی روایات کو ابو داؤد نے ضعیف کہا ہے۔ باب صفة وضوء النبی ﷺ میں ص ۱۶ پر عثمان بن عبد الرحمن النخعی کی حدیث میں ابو داؤد کی یہ کلام موجود ہے "أَحَادِيثُ عُثْمَانَ الصَّخَاخُ كُلُّهَا تَذُلُّ عَلَى مَسْحِ الرَّأْسِ أَنَّهُ مَرَّةٌ فَإِنَّهُمْ ذَكَرُوا الْوُضُوءَ فَلَاخًا وَقَالُوا فِيهَا وَمَسَحَ رَأْسَهُ" لَمْ يَذْكُرُوا عَذْدًا كَمَا ذَكَرُوا فِي غَيْرِهِ۔ ابو داؤد کی اس کلام کا مطلب یہ ہے کہ عثمان سے دونوں طرح کی حدیثیں مروی ہیں صحاح بھی اور ضعاف بھی۔ صحاح احادیث جتنی ہیں ان سب میں مسح کی توحید کا ذکر ہے۔ جن میں مسح کی تثلیث ذکر ہے وہ احادیث ضعاف ہیں۔

حاصل یہ ہے کہ ابو داؤد تثلیث مسح والی جملہ احادیث کے بارے میں سکت نہیں بلکہ نااطق ہیں اور ان احادیث کو ضعیف کہہ رہے ہیں۔

☆ ابو داؤد میں جب اسی ص ۱۶ پر عثمان کی تثلیث مسح والی روایتیں مذکور ہیں تو پھر ٹکٹھا کہنا کیسے درست ہوا؟ پھر اساتذہ اس کا جواب دینا شروع کرتے ہیں۔

(۱) کہ یہاں کل بمعنی اکثر ہے۔

(۲) اور یہ جواب بھی دیتے ہیں کہ باستثناء الحدیثین المذكورین۔

(۳) اور یہ بھی جواب دیتے ہیں کہ تثلیث مسح والی عثمان کی یہ دو (۲) روایتیں بھی صحیح ہیں لیکن ان کی صحت توحید مسح والی روایات کی صحت کے برابر نہیں اور حقیقت یہ ہے کہ یہاں نہ سوال (پیدا ہوتا) ہے نہ جوابات دینے کی ضرورت۔ اس عبارت کا صحیح مطلب وہی ہے جو مندرجہ بالا مذکور ہوا۔

امام شافعیؒ کے قیاس کا جواب: یہ ہے کہ یہ قیاس دو وجہ سے غلط ہے۔ ایک تو اس لیے کہ غسل کا مٹی اسباغ و اکمال ہے اور مسح کا مٹی تخفیف ہے پھر ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا کیسے درست ہوا۔ دوسرا اس لیے بھی یہ قیاس غلط ہے کہ غسل میں تو تکرار سے زیادہ تکلیف حاصل ہوتی ہے۔ اور مسح میں اگر تکرار کریں گے اور وہ بھی بمبارہ مٹکھہ تو اس سے کیا حاصل ہوگا؟ (بلکہ یہ تو غسل بن جائے گا مسح رہے گا ہی نہیں)

الحاصل: (امام شافعیؒ کی تینوں دلیلوں کا جواب ہو گیا) تثلیث مسح کی بجائے توحید مسح کو ترجیح حاصل ہے تاکہ مسح کو فرض کرنے سے تخفیف والی حکمت فوت نہ ہو جائے۔ واللہ اعلم

رُبَيْعٌ بِنْتُ مُعَوِّذٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا كَيْ حَدِيثُهَا فِي تَعَارُضٍ كَارِهُ:

اس باب میں مصنفؒ نے ربیع بنت معوذہؓ کی توحید مسح والی روایت کو ذکر کیا ہے اور اس سے پہلے والے باب میں اسی ربیع کی ایک حدیث مذکور ہے جس میں مسح مرتین کا ذکر ہے۔ پس ایک راویہ کی دو روایتوں میں تعارض و تداخل پیدا ہو گیا؟ اس کے دو جواب دیئے گئے ہیں۔

جواب (۱): یہ ہے کہ یہ مختلف وقتوں سے متعلق ہے ایک وقت میں اس نے مرتین کا عمل دیکھا اور دوسرے وقت میں مرۃ

کا غل دیکھا (اور اس کو قتل کر دیا) فلا تعارض

جواب (۲): یہ ہے کہ دو چیزیں ہیں۔ ایک ہے فعل مسح اور ایک ہے اس فعل مسح کے اجزاء۔ تو توحید کا تعلق فعل مسح سے ہے اور تنہیہ و تکرار کا تعلق اس فعل کے دو (۲) جزوں سے ہے یعنی اقبال واد بار سے۔ (واللہ اعلم)

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّهُ يَأْخُذُ لِرَأْسِهِ مَاءً جَدِيدًا

امام شافعی کے نزدیک مسح راس کیلئے ماء جدید لینا چاہیے۔ دلیل امام شافعی یہ باب اور اس کی حدیث "أَنَّهُ مَسَحَ رَأْسَهُ بِمَاءٍ غَيْرِ فَضْلٍ يَذِيهِ، أَيْ أَخَذَ لَهُ مَاءً جَدِيدًا" ان کی دلیل ہے۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک اگر ماء جدید لے لیا گیا تو قبھا۔ اور اگر بلل باقیہ علی البیہن کے ساتھ مسح راس کر لیا تو پھر بھی قبھا ہے۔ یعنی امام صاحب کے نزدیک دونوں صورتیں مساوی ہیں۔ کسی کو کسی پر ترجیح نہیں ہے۔

دلائل امام صاحب: ماء جدید لینے والی روایات تو ذکر کرنے کی ضرورت نہیں وہ تو باب میں مذکور ہیں۔ اب ان دلائل کو ذکر کرنا ہے جن سے یہ معلوم ہو کہ بلل باقیہ کے ساتھ بھی مسح جائز ہے۔

(۱) اسی باب کی حدیث روایت ابن لھیعہ جس میں لفظ ہیں "مَسَحَ رَأْسَهُ بِمَاءٍ غَيْرِ فَضْلٍ يَذِيهِ (أَيْ بَقِيٍّ) يَغْنِي لَمْ يَأْخُذْ لِمَسْحِ رَأْسِهِ مَاءً جَدِيدًا" تو اس حدیث سے بلل باقیہ کے ساتھ مسح راس کا جواز ثابت ہوا۔ یہ حدیث کو ضعیف ہے مگر اس کے متابعات کے موجود ہونے کی وجہ سے اس میں قوت پیدا ہو گئی ہے جس سے یہ حجت ہو گئی۔ وہ متابعات یہ ہیں۔

(۱) ابوداؤد کے باب صفة وضوء التی ص ۱۹ پر بیچ بت معوذ کی حدیث ہے جس میں لفظ ہیں "مَسَحَ بِرَأْسِهِ مِنْ فَضْلِ مَاءٍ كَانَ فِي يَدِهِ" اس پر ابوداؤد نے سکوت کیا ہے۔ اور ابوداؤد کا سکوت حجت ہوتا ہے۔

(۲) حافظ کہتے ہیں کہ بیہقی اور دارقطنی میں روایت ہے مَسَحَ رَأْسَهُ بِمَاءٍ فَضْلٍ فِي يَدَيْهِ وَفِي رِوَايَةِ بَلَلٍ فِي يَدَيْهِ وَإِسْنَادُهُ حَسَنٌ۔

(۳) قَالَ ابْنُ قُذَامَةَ فِي الْمُغْنِيِّ لِلْقُذَامَةِ رَوَى عَنْ عَلِيٍّ وَابْنِ عَمْرٍو وَأَبِي أُمَامَةَ رَوَى عَنْ نَسِيٍّ مَسَحَ رَأْسَهُ إِذَا وَجَدَ بَلَلًا فِي يَدَيْهِ أَوْ جَزْأَهُ أَنْ يَمْسَحَ رَأْسَهُ بِذَلِكَ الْبَلَلِ۔

الحاصل: ماء جدید لینا اور نہ لینا بلکہ بلل باقیہ کے ساتھ مسح کرنا یہ دونوں برابر ہیں۔ حدیثوں میں جو بھی مذکور ہوا امام صاحب کے خلاف نہیں۔

بَابُ مَسْحِ الْأُذُنَيْنِ ظَاهِرَهُمَا وَبَاطِنَهُمَا

امام شعبی وحسن: کے نزدیک اذنین کا اگلا حصہ منسول ہے اور پچھلا حصہ (جو سر سے ملا ہوا ہوتا ہے) مسح ہے بعض کے نزدیک دونوں منسول ہیں۔ پھر اس میں غسل مسح مع الوجہ ہوگا یا مع الرأس۔ تو دونوں طرح کے قول ہیں۔

امام احمد کے نزدیک اذنین کے ظاہر و باطن دونوں کا مسح ہے۔ ظاہر کا مسح مع الرأس ہے اور باطن کا مسح مع الوجہ ہوگا۔

امام شافعیؒ کے نزدیک مستقل عضو ہیں اس لیے ان کے مسح کیلئے اخذ مایہ جدید سنت ہے۔

کیلئے امام صاحب کے نزدیک خلاف سنت ہے۔ اب یہاں بڑا اختلاف یہی ہے کہ اخذاء جدیدہ سنت ہے یا نہیں؟

دلیل امام ابو حنیفہ: اس سے اگلے باب، بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْأَذْنَيْنِ مِنَ الرَّأْسِ میں ابوالامتہ رحمہ کی روایت

رأس کے تابع ہیں)

بیانِ سرع۔ اگر بیانِ خلقت معصود ہو تو یہ دو وجہ سے صحیح نہیں۔

(۲) دوسرا اس لیے کہ کیا جانا ہے بولی ہو۔ جو کجا بڑھو اس کو کیا جانا۔ ادا کیا ہے۔ محلوں میں

محرم الحرام ١٤٤٠ هـ

مقصود ہوتا تو صحیح نہیں اس لیے کہ بیان تشبیہ کے مقام میں کوئی حرف تشبیہ استعمال کیا جاتا ہے جیسے کہ، مثل، لفظ نحو وغیرہ۔ یہ انداز

یہ تعبیر تو صحیح نہیں ہوتی)

وَيَغْضُ مِنْهُ. فَلَا حَاجَةَ لِمُسْجِهِمَا إِلَى اخْتِذِ الْمَاءِ الْجَدِيدِ - معلوم ہوا کہ ماء الراس کے ساتھ اذان کا صحیح کرنا سنت

۴۔ اقداء جدیدہ سنت ہیں۔

کرے تو اس سے فرمیں حج راس ادا ہو جانا چاہیے؟ حالانکہ اے حبیبو! تمہارے نزدیک بھی ایسا کرنے سے فرمیں حج راس ادا

ہمیں ہوتا؟

جواب من جانب الاحناف: یہ ہے کہ فرض مسح الرأس کتاب اللہ سے ثابت ہے اور اذانان کا بعض ہونا خبر واحد سے ثابت ہے۔ اس لیے فقط اذانان کے مسح کر لینے سے مسح رأس والا فرض ادا نہیں ہوگا۔

یہ بالکل نظیر ہے (استقبال قبلہ والے مسئلہ میں) کعبہ و حطیم کی۔ اگر کسی نے محض حطیم کی طرف توجہ کر لی تو جیسے وہاں اس کی نماز صحیح نہیں ہوتی اسی طرح یہاں بھی سمجھنا چاہیے کہ صرف اذانان پر مسح کر لینے سے فرض مسح الرأس ادا نہیں ہوگا۔

دلیل هذا پر من جانب الشوافع دو (۲) اعتراضات:

اعتراض (۱): کہ اس روایت ابوالامہ کی سند میں ایک راوی شہر بن حوشب ضعیف ہے پس یہ حدیث حجت نہیں؟
اعتراض (۲): یہ ہے کہ حماد کو اس حدیث کے رفع و وقف میں تردد ہے **فَسَالَ قَعْنِيَةَ قَالَ حَمَّادٌ لَا أَذْوَى هَذَا مِنْ قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ أَوْ مِنْ قَوْلِ أَبِي أُفَامَةَ ﷺ**۔ تو جب رفع متعین نہ ہو تو یہ حدیث کیسے حجت ہو جائے گی

جوابات من جانب الاحناف: جواب: للسؤال الثاني: یہ ہے کہ حماد کے علاوہ اختلاف کر رہے ہیں۔ اس مسئلے میں کوئی حماد کا تردد نقل کرتا ہے جیسے قتیبہ۔ اور کوئی حتی وقف نقل کرتا ہے جیسے سلیمان بن حرب اور حماد کا ایک تلمیذ ابو الربیع ہے وہ حتی رفع نقل کرتا ہے اور وہ ثقہ ہے۔ اور ثقہ کا رفع نقل کرنا یہ زیادة اللہ کے باب سے ہے اور زیادة اللہ مقبول و حجت ہوتی ہے۔

جواب: للسؤال الاول: یہ ہے کہ فتح القدیر میں ہے **وَالصَّحِيحُ فِي الشَّهْرِ التَّوَثُّقُ وَثَقَّهُ أَبُو الصَّرَاءِ وَيَحْيَى وَاحْمَدُ وَيَقْرُبُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ**۔

مجیب بات یہ ہے کہ ترمذی نے دوسری جلد میں فضائل فاطمہ میں اسی شہر بن حوشب کی حدیث کو حسن صحیح کہا ہے۔ اور اس باب میں ان کی اس حدیث کو **لَيْسَ بِذَاكَ الْقَابِلُ** کہہ رہے ہیں۔ معلوم ہوا کہ ابن حمام (صاحب فتح القدیر) ہی کی بات درست ہے۔ لہذا ہمارا متدل ثابت ہوا۔

مزید مؤیدات: (۱) مؤطا امام مالک **نَابَ مَاخَاءُ فِي تَرْكِ الْوُضُوءِ مِمَّا مَسَّتِ النَّارُ** میں ص ۲۰۔ ۲۱ پر حضرت عبد اللہ الصائغی کی حدیث ہے جس میں ہے کہ مسح رأس کے وقت رأس کے ذنوب معاف ہوتے ہیں، جس کے لفظ یہ ہیں **أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ إِذَا تَوَضَّأَ الْعَبْدُ الْمُؤْمِنُ فَمَضْمَضَ خَرَجَتْ الْخَطَايَا مِنْ فِيهِ فَإِذَا امْتَسَحَ خَرَجَتْ الْخَطَايَا مِنْ أُنْفِهِ فَإِذَا غَسَلَ وَجْهَهُ خَرَجَتْ الْخَطَايَا مِنْ وَجْهِهِ حَتَّى تَخْرُجَ مِنْ تَحْتِ أَصْفَارِ عَيْنَيْهِ فَإِذَا غَسَلَ يَدَيْهِ خَرَجَتْ الْخَطَايَا مِنْ يَدَيْهِ حَتَّى تَخْرُجَ مِنْ تَحْتِ أَظْفَارِ يَدَيْهِ فَإِذَا مَسَحَ بِرَأْسِهِ خَرَجَتْ الْخَطَايَا مِنْ رَأْسِهِ حَتَّى تَخْرُجَ مِنْ أَذُنَيْهِ** الخ اس سے بھی اذانان کا رأس کے تابع ہونا ثابت ہوتا ہے۔

(۲) ابن خزیمہ ابن حبان و حاکم نے ابن عباس سے نقل کیا ہے **أَلَا أُخْبِرُكُمْ بِوُضُوءِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَلَمْ تَكُنْ فِيهِ عُرْفَةٌ لَمْ يَسْخَرْ بِهَا رَأْسُهُ وَأُذُنَيْهِ**۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ اذانان رأس کے تابع ہیں۔

(۳) نسائی نے **مَسَحَ الْأُذُنَيْنِ مَعَ الرَّأْسِ** کا عنوان اس حدیث پر قائم کیا ہے۔ تو نسائی نے بھی اس حدیث سے یہی سمجھا

کہ اذانِ راس کے تابع ہیں۔ اور جب تابع من الراس ہیں تو ان کے مسح کیلئے ماہِ جدید لینا خلاف سنت ہے۔ سنت یہ ہے کہ سر کے مسح کے ساتھ ہی ان کا مسح کیا جائے۔

شواہخ کے مستدل کا جواب (۱): أَخَذَ مَاءً جَدِيدًا لِمَسْحِهِمَا والی روایتیں ثابت نہیں ہیں مُسْتَدِلِّ میں ابنِ منذر سے نقل کیا گیا ہے۔ قَالَ أَخَذَ الْمَاءَ الْجَدِيدَ لِمَسْحِهِمَا غَيْرُ ثَابِتٍ فِي الْأَخْبَارِ۔

جواب (۲): اگر ایسی حدیث کا ثابت ہونا تسلیم کر لیا جائے تو یہ محمول ہے قراءِ ہلل کی حالت پر۔ کہ جب تری مسح راس کی وجہ سے بالکل ختم ہو جائے تو پھر ماہِ جدید کر لیا جائے۔ اس سے روایات الباب میں عمدہ تطبیق پیدا ہو جائے گی۔

اور اگر ترجیح پے آتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ ترجیح بھی ہمارے موقف کو (حاصل) ہے اس لیے کہ عدمِ اخذِ ماہِ جدید کے روایت کرنے والے رواق جتنے زیادہ ہیں اتنے دوسری جانب نہیں۔ حضرت عائشہ، حضرت انس، حضرت ابو ہریرہ، حضرت ابوموسیٰ اشعری، حضرت ابن عمر، حضرت ابن عباس، حضرت عبداللہ بن زید، حضرت ابوامامہؓ یہ تمام کے تمام عدمِ اخذِ ماہِ جدید کو روایت کرتے ہیں جبکہ اس قسم کی کثرت دوسری جانب نہیں ہے۔ (واللہ اعلم)

بَابُ فِي تَخْلِيلِ الْأَصَابِعِ

اگر مابین اصابع الرجل او اليد پانی کے نہ پہنچنے کا ظن غالب ہو یاں طور کہ مضمر ہوں پھر تو تخیلِ اصابع فرض ہے اور اگر یہ خوف نہ ہو بلکہ پانی کے پہنچنے کا ظن غالب ہو یاں طور کہ غیر مضمر ہوں تو پھر تخیلِ اصابع مستحب ہے۔ اہلِ ظاہر نے تشدید کی ہے اور انہوں نے مطلقاً تخیلِ اصابع کو فرض کہا ہے۔

دلیل: إِذَا تَوَضَّأْتَ فَتَخْلِيلُ الْأَصَابِعِ یہ امر ہے اور امر و وجوب کیلئے ہوتا ہے پس خلال فرض ہوا مطلقاً۔ اور ساتھ یہ بھی نقل کرتے ہیں کہ امام صاحب کو جب یہ حدیث معلوم ہوئی تو انہوں نے اپنی نو سال کی نمازوں کا اعادہ کیا۔ (معلوم ہوا تخیلِ اصابع فرض ہے؟)

ہم کہتے ہیں کہ اللہ نے قرآن میں وضو کا امر کیا ہے۔ اور وضو کے چار فرض ذکر فرمائے ہیں۔ تخیل کا تو کہیں ذکر نہیں۔ باقی رہی یہ حدیث۔ یہ تو خبر واحد ہے۔ خبر واحد سے اگر فرضیت ثابت کرتے ہیں تو کتاب اللہ پر زیادتی لازم آئے گی اس لیے فرضیت کا قول قابلِ اعتبار نہیں ہے۔

سوال: من جانبہم: اس پر وہ سوال کرتے ہیں کہ اصابع کے مضمر ہونے کی صورت میں بھی تو فرضیت کا قول نہیں ہوتا چاہے وہ نہ تو کتاب اللہ پر زیادتی ہو جائے گی؟

جواب: یہ ہے کہ اصابع مضمر ہونے کی صورت میں خلال کی فرضیت مِنْ بَابِ أَذَاءٍ مَا وَرَدَ بِهِ الْكِتَابُ ہے لَا مِنْ بَابِ الزِّيَادَةِ عَلَيْهِ۔

بائی رہا امام صاحب کا اپنی نمازوں کا اعادہ کرنا یہ ان کا اپنا تقویٰ تھا نہ کہ فتویٰ اور فتویٰ میں فرق ہوتا ہے۔ فتویٰ تو وہی ہے کہ نمازیں ادا ہو گئیں۔ واللہ اعلم۔

طریقۃ تخیلِ اصابع: تخیلِ اصابع کا طریقہ یہ نہیں کہ تخیل کی جائے بلکہ تخیل کا طریقہ یہ ہے کہ ایک ہاتھ کی

انگلیوں کو دوسرے ہاتھ کی انگلیوں میں پشت کی جانب سے داخل کرے۔

اور اصابع رمل کی تحفیل کا طریقہ یہ ہے کہ خضریدہ بصری سے خلال کرے اور خضر رمل یعنی سے ابتدا کرے اور رمل پیر کی خضر پر ختم کرے۔

فائدہ: باقی روایت میں ذلک کا لفظ ہے یہ غیر ظلال نہیں بلکہ خلال مع شی زائد ہے۔ لہذا روایت کا ترجمہ کے خلاف وغیرہ مناسب ہونا لازم نہیں آتا۔

بَابُ مَا جَاءَ وَيْلٌ لِلْأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ

ویل کا معنی ہے ”ہلاکت“ بعض روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ جہنم میں ایک وادی کا نام ہے۔ الاعقاب پر الف لام استفراق کا نہیں بلکہ عہد خارجی کا ہے۔ مراد اعقاب سے مخصوص اعقاب ہیں۔ جن کا ذکر دوسری طویل حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما میں ہے۔ ابن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں ہم ایک سفر میں حضور ﷺ کے ساتھ تھے عصر کی نماز کا وقت ہو گیا۔ ہم آپ ﷺ سے پہلے پانی پر پہنچ گئے ہم نے جلدی جلدی وضو کیا بعض اصحاب کی اعقاب خشک رہ گئی تھیں۔ حضور ﷺ جب تشریف لائے اور یہ صورت حال دیکھی تو فرمایا وَيْلٌ لِلْأَعْقَابِ یعنی وہ اعقاب جو آپ ﷺ کو نظر آ رہی تھیں اس لیے کہ وہ خشک رہ گئیں تھیں اور ان تک پانی پہنچانا ضروری تھا۔ تو اس کو تا ہی پر وعید فرمائی۔

اہل السنۃ والجماعت اور تمام خلف و سلف کا مذہب غسل و جلیں اور اس پر دلیل:

اس حدیث سے ثابت ہوا کہ وضو میں و جلیں کا وظیفہ غسل ہے مسح نہیں ہے۔ اگر مسح ہوتا تو پھر یہ وعید کیوں فرماتے؟ کیونکہ مسح پر تو عمل ہو گیا تھا۔ اہل السنۃ والجماعت کا بھی یہی مذہب ہے اور تمام خلف و سلف کا بھی۔ شیعہ امامیہ کے نزدیک و جلیں کا وظیفہ مسح ہے غسل نہیں ہے۔

متناً اختلاف: وَأَزْجَلُكُمْ إِلَى الْكَفَّيْنِ میں دو قرأتیں ہیں سات قاریوں میں سے حفص، نافع، ابن عامر، کسائی اس کو نصب کے ساتھ پڑھتے ہیں اس صورت میں اس کا عطف ایڈی پر ہے اور ایڈی کی طرح یہ بھی مغسول ہیں۔ باقی قاری اس کو جر کے ساتھ پڑھتے ہیں۔ تو اس قراءت کی رو سے یہ روکس معطوف ہے پس روکس کی طرح ان کا وظیفہ بھی مسح ہو جائے گا۔

اہل السنۃ والجماعت نے نصب والی قراءت کو لیا ہے اور جر والی قراءت کی توجیہات کی ہیں۔ شیعہ نے اس کے برعکس کیا ہے، جر والی قراءت کو لیا ہے اور نصب والی قراءت کی توجیہات کی ہیں اس سے یہ اختلاف پیدا ہو گیا ہے۔ اور حقیقت یہ ہے کہ دونوں قراءتیں متواتر ہیں اس لیے ایک کو رائج اور دوسری کو مرجوح نہیں کہہ سکتے۔

اہل السنۃ والجماعت کی تائید (۱):

ایک تو حدیث الہاب سے ہوتی ہے جس کی تقریر میں نے اوپر کر دی ہے۔ فَلْيَنْظُرْ۔

تائید (۲): یہ نصب والی قراءت ہے۔ یعنی أَرْجَلُی کا عطف ایڈی پر ہے اور ایڈی کی طرح أَرْجَلُی بھی مغسول ہیں۔

قرینہ اس کا اِلٰی الْكَفَّيْنِ کی غایت ہے کیونکہ غسل کی غایت بیان ہوتی ہے مسح کی غایت بیان نہیں کی جاتی۔

اہل السنۃ والجماعت کی طرف سے قراءت جری کی توجیہات و جوابات:

توجیہ (۱): یہ جرجوار پر محمول ہے نہ یہ کہ یہ رؤس پر معطوف ہے۔ اس پر تین سوال ہوتے ہیں۔

سوال (۱): بعض نجات نے جرجوار (حرکت جوار) کا انکار کیا ہے اور اس کو خلاف فصاحت بتلایا ہے؟

جواب: یہ ہے کہ اتنی کثرت سے اس کی مثالیں ہیں۔ قرآن کریم میں بھی اور غیر قرآن میں بھی۔ جن کو دیکھ کر انکار کرنا یا خلاف فصاحت بتلانا بیکارہ ہے۔ قرآن میں ہے اِنِّیْ اَخَافُ عَلَیْکُمْ عَذَابَ یَوْمٍ اَلِیْمٍ ۝ اس الیم پر جرجوار ہے حالانکہ یہ عذاب کی صفت ہے اور اس کو منصوب ہونا چاہیے تھا وھکذا (حَجَرٌ صَبَّ حَزْبٌ مَّاءٍ شَدِيدٌ بَارِدٌ حَزْبٌ حَرٌّ) صفت ہے۔ اور بَارِد مَاء کی صفت ہے ان کو تو مرفوع ہونا چاہیے تھا ان کو مجرور پڑھنا جرجوار کے قیل سے ہے۔

سوال (۲): جرجوار وہاں ہوتا ہے جہاں مقصد کا غیر مقصد سے التباس نہ ہو۔ اور عجلان تو التباس ہو جائے گا؟

جواب: یہ ہے کہ اگر اِلٰی الْكَفَّيْنِ کی غایت نہ ہوتی پھر تو بیشک التباس تھا لیکن اس غایت کے ذکر کے بعد اب کوئی التباس باقی نہیں رہا۔

سوال (۳): جرجوار اگر توسط العطف نہ ہو پھر تو اس کے وجود کا انکار نہیں کیا جاسکتا اور اگر توسط العطف ہو تو یہ موجود نہیں ہے۔ اور یہاں آیت میں تو توسط العطف ہے؟ یہ تو جائز نہیں۔

جواب: سوچنے کی بات یہ ہے کہ عطف قطع کرتا ہے یا وصل کرتا ہے؟ ظاہر ہے کہ یہ وصل کرتا ہے۔ بلکہ یہ (عطف) وصل کی تاکید ہوتی ہے۔ اس کا ہونا نہ ہونا برابر ہے۔ بلا توسط عطف کے جائز ہونے کے ساتھ توسط العطف بھی (جرجوار) جائز ہے۔ اور اس کے جواز کی خود یہی آیت دلیل ہے۔

توجیہ (۲): امام طحاوی اور داؤد ظاہری سے حافظ نے نقل کیا کہ یہ لوگ کہتے ہیں کہ مَسْحُ الرَّجُلَيْنِ کَانَ ثُمَّ نُبَسِجَ (جردالی قرأت کی وجہ سے مسح الرجلین تھا پھر منسوخ ہو گیا۔)

توجیہ (۳): قراءت جری صورت میں یہ رؤس پر معطوف ہے لیکن اس لیے نہیں کہ ارجل کا وظیفہ مسح ہے بلکہ ارجل کا وظیفہ غسل ہے لیکن عام طور پر غسل رجلیں میں چونکہ اصراف ماء کیا جاتا ہے تو اس سے منع کرنے کیلئے اس کا رؤس پر عطف کر دیا۔ یہ جواب بھی حافظ نے نقل کیا ہے۔

توجیہ (۴): جری قرأت کی صورت میں ارجل کا عطف رؤس پر ہے اور عطف کی وجہ سے مسح ان پر بھی مسلط ہے لیکن مسح سے مراد مسح عرفی نہیں بلکہ اِلٰی الْكَفَّيْنِ کی غایت کے مذکور ہونے کی وجہ سے مسح لغوی (دلک اور غسل خفیف) مراد ہے۔ یہ جواب بھی حافظ نے نقل کیا ہے۔

شیعہ کی طرف سے نصب والی قراءت کی توجیہات اور ان کے جوابات:

شیعہ کی توجیہات ضعیف و رکیک ہیں اور دعوے بلا دلیل ہیں۔ مثلاً.....

(۱) نصب کی صورت میں اس کا عطف رکوس کے لفظ پر نہیں بلکہ رکوس کے محل پر ہے۔

(۲) نصب کی صورت میں یہ منصوب بزوع الخافض ہے۔

مگر یہ دونوں تاویلیں غلط ہیں اس لیے کہ معرب میں اصل عطف علی اللفظ ہوتا ہے اور اصل خافض کا مذکور ہونا ہے۔ اب اصل کو چھوڑ کر خلاف اصل کے لینے پر دلیل لاؤ۔ اور انکے پاس اس کی کوئی دلیل موجود نہیں ہے۔

(۳) نصب کی صورت میں **وَأَمْسَحُوا فُجْلَ مَقْدَرٍ**۔ اُنْیَ وَأَمْسَحُوا أَرْجُلَكُمْ۔ مگر یہ بھی غلط ہے اس لیے کہ فعل خاص کی تقدیر کا کوئی قرینہ ہونا چاہیے اور قرینہ ان کے پاس نہیں ہے۔

(۴) نصب کی صورت میں واؤ بمعنی مع ہے اور ارجل یہ مفعول مع بن جائے گا۔ مگر یہ بھی غلط ہے اس لیے کہ مفعول مع ہونے کیلئے اصل فعل میں شرکت کافی نہیں ہوتی بلکہ زمان و مکان کا اتحاد بھی شرط ہوتا ہے تو پھر شیعہ حضرات کو دونوں محلوں کے ایک مکان میں ضروری ہونے کا قول بھی کرنا چاہیے حالانکہ وہ اس کے قائل نہیں ہیں۔ (بلکہ اگر ایک نے سر کا مسح یہاں کر لیا اور ارجل کا مسح کہیں اور جا کر کیا تو ان کے نزدیک بھی مسح ہو جائے گا)

الحاصل: پس ثابت ہوا کہ وضو میں وظیفہ ارجل غسل ہے مسح نہیں۔ اور اس کی سب سے بڑی دلیل حضور ﷺ کا فعل ہے کہ آپ ﷺ نے مدۃ العمر غسل پر عمل کیا ہے۔ مسح نہیں کیا۔ آپ ﷺ کا فعل کچھ ہوا اور اللہ کی مراد کچھ اور ہوا یا تو نہیں ہو سکتا۔ جب آپ ﷺ نے غسل پر کیا ہے تو پس طے ہوا کہ غسل ہی اللہ کی مراد ہے۔

آپ ﷺ کے بعد تمام صحابہ رضی اللہ عنہم کا بھی اس پر اجماع ہوا ہے۔ بعض صحابہ کے بارے میں آتا ہے کہ وہ مسح کے قائل تھے جیسے ابن عباس رضی اللہ عنہما، انس رضی اللہ عنہ، مگر حافظ نے نقل کیا ہے کہ انہوں نے اس سے رجوع کر لیا تھا۔ **قَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي لَيْلَى أَجْمَعَ أَصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ عَلَى غَسْلِ الْقَدَمَيْنِ، رَوَاهُ سَعِيدُ بْنُ مَنْصُورٍ۔**

ص ۱۶ ﴿ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : وَفَقَهُ هَذَا الْحَدِيثُ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ الْمَسْحُ

عَلَى الْقَدَمَيْنِ الْخ :

موزوں کی حالت میں ارجل کا وظیفہ مسح ہے۔ لیکن عام حالت میں رجلان کا وظیفہ غسل ہی ہے۔ (واللہ اعلم)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْوُضُوءِ مَرَّةً مَرَّةً

چونکہ اکثر روایات میں ثلاثاً ثلاثاً کا ذکر ہوتا ہے جس سے ثلاثاً کے وجوب کا وہم پیدا ہو جاتا ہے تو اس وہم کو دفع کرنے کیلئے مصنف وضو مَرَّةً مَرَّةً، اور وضو مرتین مرتین والی روایات یہاں ذکر کر رہے ہیں کہ یہ بھی جائز ہیں۔

البتہ وضو کی قسموں میں سے ثلاثاً اعلیٰ قسم ہے۔ مرتین مرتین متوسط ہے اور مَرَّةً مَرَّةً ادنیٰ ہے۔ الحاصل وضو کی تین قسمیں ہو گئیں۔

فقہاء فرماتے ہیں گو مرۃ مرۃ اور مرتین مرتین کا بھی جواز ہے لیکن ہمیں اس کی عادت نہیں بنانی چاہیے۔ بلکہ عادت ثلاثاً کی بنانی چاہیے۔ پھر یہ بھی ملحوظ رکھنا چاہیے کہ وضو کی ان اقسام ثلاثہ میں ہر مرۃ میں استیعاب پر بھی عمل کرنا چاہیے۔ ثلاثاً سے زائد انراف اور مکروہ تحریمی ہے۔ اگر کسی کو ثلاثاً سے اطمینان حاصل نہ ہوتا ہو تو فقہاء فرماتے ہیں کہ اس کے لیے ثلاثاً پر زیادتی بھی جائز ہے۔ بشرطیکہ وہ متوہم المزاج نہ ہو۔ اگر متوسوس ومتوہم المزاج ہو تو اس کے لیے جائز نہیں۔ (بلکہ زیادتی حرام ہے)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْوُضُوءِ مَرَّةً وَمَرَّتَيْنِ وَثَلَاثًا

اس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں۔ (۱) کبھی مرۃ، کبھی مرتین، کبھی ثلاث (وضو کیا جائے)

سوال: ان اقسام ثلاثہ کا (ابواب سابقہ ثلاثہ میں) بیان ہو چکا ہے پھر ان کو بیان کرنے کی کیا ضرورت ہے؟
جواب: یہ ہے کہ مصنف نے ابواب ثلاثہ میں اقسام ثلاثہ کو بیان کرنے کیلئے فرد افراد کی حدیثیں ذکر کی ہیں اب چاہا کہ اقسام ثلاثہ کو مجتمعاً بیان کرنے کی بھی حدیث ذکر کر دی جائے (اس لیے یہ باب وعنوان قائم کیا)۔
 (۲) مفصل یہ ہے کہ بعض اعضا مرۃ بعض مرتین اور بعض ثلاث (دھوئے جائیں) اور یہ بات تو پہلے بیان نہیں ہوئی لہذا تکرار نہیں ہوگا۔ مگر ان دونوں مطالبوں میں سے پہلا معنی رائج ہے کیونکہ دوسرے معنی کو بیان کرنے کیلئے اس سے بعد والا عنوان لازم ہے۔

بَابُ فِيمَنْ تَوَضَّأَ بَعْضٌ وَضُوءَهُ مَرَّتَيْنِ وَبَعْضُهُ ثَلَاثًا

﴿ص ۷۱﴾ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عُمَرَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَيْدٍ ؓ : . . . وَمَسَحَ بِرَأْسِهِ :
 اس میں کوئی قید ذکر نہیں کی۔ معلوم ہوا کہ مسح میں کوئی قید نہیں ہوتی۔

وَعَسَلَ رِجْلَيْهِ :

اس میں بھی عدد ذکر نہیں کیا لیکن اس میں عدد کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ یہ اعضاء مفعولہ میں سے ہے اور اعضاء مفعولہ میں عدد ثلاثہ وغیرہ ہوتا ہے اس لیے یہاں پر مرتین مرتین کا لحاظ ہوگا یا ثلاث ثلاثہ کا۔

بَابُ فِي وَضُوءِ النَّبِيِّ ﷺ كَيْفَ كَانَ

﴿ص ۷۱﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ وَهَنَادٌ عَنْ أَبِي حَيَّةٍ ؓ : . . . وَمَسَحَ بِرَأْسِهِ مَرَّةً :

مسح رأس میں تکرار مسنون ہے یا عدم تکرار۔ اس کی تفصیل پہلے گزر چکی ہے۔ اور تکرار والی حدیثوں کا من جانب الاحناف جواب بھی گزر چکا ہے کہ (ثلاث والی احادیث تمام کی تمام ضعیف ہیں۔ اور احادیث غُفْثَانِ الصَّحَاحِ كُلُّهَا الخ سے معلوم

ہوا تھا کہ صحاح احادیث عدم تکرار پر دال ہیں) اور داؤد نے تکرار والی احادیث کی تضعیف کی ہے۔
 ہذا اور دوسرا جواب صاحب ہدایہ نے ایسی حدیثوں کا یہ بھی دیا ہے کہ ایسی احادیث محمول ہیں تکرار مسح بماء واحد پر
 لا بعمیاء مختلفہ پر۔ ورنہ تو مسح نہیں رہے گا بلکہ غسل بن جائے گا۔ اور تخفیف کی مصلحت ہی فوت ہو جائے گی۔

ثُمَّ قَامَ فَأَخَذَ فَضْلَ طَهُورِهِ فَشَرَبَهُ وَهُوَ قَائِمٌ:

فضل طہورہ ماؤں زمر کو کھڑے ہو کر پینا مستحب ہے۔ علامہ شامی فرماتے ہیں کہ میں استحباب کو نہیں مانتا
 ہوں زیادہ سے زیادہ جواز ثابت ہے۔ بہر حال احادیث دونوں طرح کی ہیں بعض احادیث سے جواز ثابت ہوتا ہے اور بعض
 میں منع کا ذکر ہے۔ تطبیق ان دونوں میں بوجہ ہے۔

وجہ (۱): شرب الماء قائماً کان جائزاً ثم نسخ۔

وجہ (۲): شرب الماء قائماً جائز ہے۔ مگر جلوساً افضل ہے۔ (منع والی احادیث منع تنزیہی پر محمول ہیں)

وجہ (۳): شرب الماء قائماً فی نفسہ تو جائز ہے مگر طبی نقطہ نظر سے منع ہے۔ کیونکہ اس سے بعض بیماریاں پیدا
 ہو جاتی ہیں۔ (تشریفاً منع نہیں) (واللہ اعلم)

بَابُ فِي النَّضْحِ بَعْدَ الْوُضُوءِ

﴿ص ۱﴾ حَدَّثَنَا نَصْرُ بْنُ عَلِيٍّ وَأَحْمَدُ بْنُ أَبِي غَبِيْدَةَ اللَّيْثِيُّ الْبَصْرِيُّ عَنْ أَبِي
 هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : قَالَ جَاءَ نَبِيَّ جَبْرِئِلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَ يَا مُحَمَّدُ !

اشکال: کہ نداء باسمہ ﷺ تو منع ہے پھر جبریل علیہ السلام نے نداء باسمہ کیوں کی؟

جواب: یہ ہے کہ یہ منع انسانوں کے ساتھ خاص ہے۔ ملائکہ اس سے مستثنیٰ ہیں۔ فلا اشکال۔

إِذَا تَوَضَّأْتَ فَانْتَضِحْ:

اس نضح کا معنی متعین کرنے میں چار (۴) قول ہیں۔

القول الاول: بعض نے کہا کہ یہاں نضح کا معنی استنجاء بالماء ہے اور اشارہ ہے حجر دماء کے جمع کرنے کی طرف کیونکہ
 احجار سے نجاست کی صرف تخفیف ہوتی ہے بالکلیہ ازالہ نہیں ہوتا تو بعد میں استنجاء بالماء کیا جائے تاکہ نجاست کا بالکلیہ ازالہ
 ہو جائے۔ اُنْی إِذَا أَرَدْتَ الْوُضُوءَ فَاسْتَنْجِ بِالْمَاءِ

القول الثانی: بعض نے کہا کہ یہاں نضح بمعنی استبراء من البول ہے۔ استبراء من البول کی مختلف صورتیں
 ہوتی ہیں۔ (۱) کبھی چلنے پھرنے سے استبراء ہو جاتا ہے۔ (۲) کبھی کھانسنے سے استبراء حاصل ہو جاتا ہے۔ (۳) کبھی لینے
 سے استبراء ہو جاتا ہے علی حسب اختلاف الطبائع۔ اُنْی إِذَا أَرَدْتَ الْوُضُوءَ فَاسْتَبْرَأْ مِنَ الْبَوْلِ۔ یہاں تک کہ
 عدم خروج قطرہ کا یقین حاصل ہو جائے پھر بعد میں وضو کیا جائے۔

القول الثالث: بعض نے کہا کہ یہاں نضح بمعنی صب الماء ہے اِنِ إِذَا تَوَضَّأَتْ فَانْتَضِحْ أَيْ لَقَبِ الْمَاءِ صَبًا وَلَا تَقْبَلْ۔

القول الرابع: بعض نے کہا کہ یہاں نضح بمعنی دس علی الاذار حول الفرج، او علی الفرج بعد الوضوء ہے۔ اب معنی ہوگا إِذَا تَوَضَّأَتْ أَيْ قَوَّعَتْ غَنِ الْوُضُوءِ فَانْتَضِحْ أَيْ لَقَبِ الْمَاءِ عَلَى الْإِزَارِ حَوْلَ الْفَرْجِ۔ تاکہ خروج قطرہ کے وساوس کا سد باب ہو جائے۔ ہر معنی اپنی جگہ بڑا مناسب ہے۔

الحاصل: حدیث کو ان معنوں میں سے جس معنی پر محمول کر لیا جائے صحیح و مناسب ہے۔ البتہ ان میں سے معنی رابع پر محمول کرنا راجح معلوم ہوتا ہے۔ وجوہ ترجیح یہ ہیں۔

وجہ توجیح (۱): معنی رابع پر محمول کرنے کی صورت میں تَوَضَّأَتْ میں مجاز کا ارتکاب نہیں کرنا چاہیہ اسی طرح تخصیص بعض دونوں عضو تہمید بعض دونوں عضو بھی نہیں کرنی پڑتی۔ بخلاف معنی رابع کے کہ اس میں نہ مجاز ہے نہ کسی عضو کی تخصیص و تہمید ہے۔

وجہ (۲): ابوداؤد شریف میں ایسی حدیثیں ہیں جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ نضح بعد الوضوء ہوتا تھا، ابوداؤد ص ۲۵ باب فی الإنضاح میں حکم کی روایت ہے أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ ثُمَّ تَوَضَّأَ وَنَضَحَ فَوَجَّهَ۔ اسی طرح اور بھی احادیث ہیں تو بعد الوضوء والنضح وہ معنی رابع ہی ہے (لہذا اس کو ترجیح ہوگی) اسی لیے ہمارے مصنف نے نضح بعد الوضوء کا عنوان قائم کر کے حدیث کو اسی معنی رابع پر محمول کیا ہے۔ (واللہ اعلم بحقیقة الحال والصواب)۔

سوال: یہ عمل تو حضور ﷺ کی ذات کے مناسب نہیں معلوم ہوتا (کیونکہ آپ ﷺ کی ذات تو خروج قطرہ کے وساوس سے پاک ہے)؟

جواب: یہ ہے کہ یہ تعلیم پر محمول ہے یعنی اس حدیث میں گو مخاطب سید المرسلین ﷺ ہیں لیکن مراد اس سے امت ہے۔ واللہ اعلم

بَابُ فِي إِسْبَاغِ الْوُضُوءِ

اسباغ الوضوء ای تکمیل وضو کی تکمیل و اسباغ کی یہ صورتیں ہوتی ہیں۔

(۱) اسباغ الوضوء ای استيعاب المعلن بالمغسل (۲) تثلیث (۳) حد محدود سے تجاوز میے غسل یدین میں مرفقین سے تجاوز کر کے غسل الی المکتمین کر لیا جائے یہ بھی اسباغ ہے۔

پہلا اسباغ فرض ہے دوسرا اسباغ سنت ہے اور تیسرا مستحب ہے۔ مسلم جلد اول ص ۲۶ ابوابِ اسْتِحْبَابِ إِطَالَةِ الْغُرَّةِ وَالتَّخَبُّلِ فِي الْوُضُوءِ کی پہلی حدیث ابی ہریرہؓ میں ہے وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْتُمْ الْغُرَّةُ الْمُخَبَّلُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْ إِسْبَاغِ الْوُضُوءِ فَمَنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمْ فَلْيَطِلْ غُرَّتَهُ وَنَحْبِلَهُ یعنی حد محدود سے تجاوز کر جاؤ جس کو اطالہ غرہ و تکمیل کہا جاتا ہے۔ اور یہ امر استحباب کیلئے ہے۔ حضرت ابو ہریرہؓ اس پر عمل کیا کرتے تھے۔

ظرافت طبع کے لیے ایک شعر:

خاکساران جہاں را سخارت مگر ☆ شاید کہ درین گرد سوارے باشد

حصہ ۱۸ ﴿ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ خَجْرٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : أَلَا أَدُلُّكُمْ :

أَلَا كَالْفَزَّ وَطَرَحِ اسْتِمَالٍ هُوَ تَا هِ

(۱) کبھی مفرد استعمال ہوتا ہے جیسے أَلَا لَيْتَ الشَّبَابَ يَفُوْذُ فَأَخْبِرُهُ مَا فَعَلَ الْمَشِيبُ اس وقت اس کا معنی تنبیہ ہوتا ہے۔

(۲) اور کبھی ہمزہ استفہام اور لانا فیہ سے مرکب ہو کر استعمال ہوتا ہے جیسے یہاں (روایت) مرکب استعمال ہے (کیا میں تمہیں خبر تدوں) تنبیہ کیلئے نہیں کیونکہ آگے ”بلی“ آ رہا ہے۔

يَمْحُو اللَّهُ بِهِ الْخَطَايَا :

سوال : ہوتا ہے کہ خطایا خطیہ کی جمع ہے اور لغت میں خطیہ کا معنی ہوتا ہے مانند زمن غیر تامل۔ اور حدیث رُفِعَ عَنْ أَمْنِي الْخَطَاءِ وَالنِّسْيَانِ ہے تو پھر (يَمْحُو اللَّهُ الْخَطَايَا) کیسے فرمایا؟

جواب : یہ ہے کہ اس میں شک نہیں کہ خطیہ کا لغوی معنی وہی ہے جو تم نے ذکر کیا۔ لیکن یہاں حدیث میں خطیہ سے مراد ما صدر بالقصد ہے صغیرہ ہو یا کبیرہ۔

اشکال : کہ ذنوب تو اعراض ہیں اور اعراض باقی نہیں رہتے معدوم ہو جاتے ہیں فکیف محوھا۔

اس کی کئی توجیہات ہیں : توجیہ (۱) کو غفران سے کہنا یہ ہے۔

توجیہ (۲) : نحو سے مراد کو عن کتاب الخطیہ (کرنا کاتبین والا) ہے اور یہ غفران کی دلیل ہوتی ہے۔

توجیہ (۳) : نحو خطایا سے مراد اس اثر کا نحو ہے جو خطایا کی وجہ سے انسان کے قلب میں پیدا ہو جاتا ہے۔

وَيَرْفَعُ بِهِ الدَّرَجَاتِ :

درجات سے مراد درجات جنت ہیں (اب یہ اشکال وارد نہیں ہوگا کہ میں تو اعمال مذکورہ مقبول کی پابندی کرتا ہوں۔

میرے درجات تو بلند نہیں ہوتے تو جواب ہو گیا کہ دنیا میں درجات کی بلندی مراد نہیں)

قَالُوا بَلَىٰ إِنِّي أَخْبِرْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ !

ضابطہ : بلی جب نفی کے بعد آئے تو وہ اثبات کیلئے ہوتا ہے۔

سوال : سوال ہوا کہ اس سوال و جواب کا کیا فائدہ ہے؟ (یہ انداز اختیار کیوں کیا گیا)۔

جواب : یہ ہے کہ اس سوال و جواب کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ بعد میں آنے والی کلام اوقع فی النفس ہو جاتی ہے۔ شوق ذوق کے بعد اور تعقب کے بعد جو چیز آئے گی وہ اوقع فی النفس ہوگی۔ افہام و تفہیم کے بعد جو چیز آئے گی تو اس کا اور ہی مزا ہوگا۔

جواب (۲) : یہ سوال و جواب کا عنوان اس لیے بھی اختیار کیا جاتا ہے تاکہ سننے والے کو عمل کے معمولی اور اس کے ثواب

کے عظیم نہ ہونے کا وہم پیدا نہ ہو جائے (اس عنوان کو اختیار کرنے سے عمل کی عظمت بھی پیدا ہو جاتی ہے)

(۱) اِسْبَاغُ الْوُضُوءِ عَلَی الْمَكَارِهِ:

مکارہ، مکروہ کی جمع ہے مَا يَكْرَهُ الْإِنْسَانُ وَيَشْقَى عَلَيْهِ باوجود مشتقوں کے وضو کو کامل بنانا۔ (یہ ایسا عمل ہے جو خطایا کو محو کر دیتا ہے) جیسے کوئی شخص سفر میں ہے اور پانی بکوتا ہے تو اسباغ کیلئے زیادہ پانی خریدتا اور پیے خرچ کرتا (یہ اسباغ الوضوء علی المکارہ ہو جائے گا) یا سردی کا موسم ہے۔ یا بدن پر کوئی تکلیف ہے۔ پانی کا لگنا وہاں نقصان دے ہو سکتا ہے پھر بھی اسباغ کرتا ہے (یہ بھی اسباغ الوضوء علی المکارہ ہے)

(۲) وَكَثْرَةُ الْخُطَا إِلَى الْمَسَاجِدِ:

خطا غلطوۃ کی جمع ہے دو تہہ مومن کے درمیان جو قاصد ہوتا ہے اس کو عطلوۃ کہا جاتا ہے۔ اس کی کثرت کی دو (۲) صورتیں ہوتی ہیں۔

(۱) گھر مسجد سے دور ہے پھر بھی جماعت کے ساتھ مسجد میں نماز پڑھنے آتا ہے۔ (تو اب بھی اس کو کثرت خطا الی المساجد حاصل ہو جائے گی)

(۲) یا گھر قریب ہے لیکن بار بار مسجد میں آتا ہے ہر نماز مسجد میں ادا کرنے کی پابندی کرتا ہے۔ غیر مقلدین نے اس سے غلط معنی یہ سمجھا کہ مسجدوں میں چہل قدمی کی جائے۔

(۳) وَاتِّبَظَارُ الصَّلَاةِ بَعْدَ الصَّلَاةِ:

اس کی ایک صورت یہ ہے کہ جماعت کے ساتھ نماز ادا کی پھر دوسری نماز کی انتظار میں وہیں مسجد میں بیٹھا رہا۔ بظاہر یہ صورت مشکل معلوم ہوتی ہے۔ اس لیے کہ عصر، مغرب، عشاء میں تو شاید چل جائے لیکن عشاء و فجر میں اور فجر و ظہر میں اس صورت پر عمل کرنا بہت مشکل ہے کیونکہ اس سے تو نظام زندگی میں خلل پڑ جائے گا۔

پس صحیح صورت اس کی یہ ہے کہ ایک نماز ادا کرنے کے بعد پھر اپنے کام کاج میں شروع ہو گیا۔ لیکن اگلی نماز کی جماعت کی فکر رہی وکلدا۔ (یہی صورت ٹھیک ہے)

وہ جو ایک مشہور حدیث ہے (عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ سَبْعَةٌ يُظِلُّهُمُ اللَّهُ فِي يَوْمِهِ يَوْمَ لَا ظِلَّ إِلَّا ظِلُّهُ. (۱) لَا مَأْمَ الْعَادِلُ. (۲) وَالشَّابُّ نَشَأَ فِي بِيَادَةِ اللَّهِ (۳) وَرَجُلٌ قَلْبُهُ مُعَلَّقٌ بِالْمَسَاجِدِ (۴) وَرَجُلَانِ تَخَابَا فِي اللَّهِ اجْتِمَعَا عَلَى ذَالِكِ وَفَرَّقَا عَلَيْهِ (۵) وَرَجُلٌ دَعَتْهُ امْرَأَةٌ ذَاتُ مَنْصِبٍ وَجَمَالَ فَقَالَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ (۶) وَرَجُلٌ تَصَدَّقَ بِصَدَقَةٍ فَأَخْفَاهَا حَتَّى لَا تَعْلَمَ بِهَا مَا تَتَّقُ يَجِئُهُ (۷) وَرَجُلٌ ذَكَرَ اللَّهَ خَالِيًا ففَاضَتْ عَلَيْهِ. رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ وَغَيْرُهُ (از مرتب) بحوالہ فضائل اعمال صفحہ ۳۳۳)

ان سب (رجال) میں سے ایک شخص وہ بھی ہے (جو انتظار الصلوۃ بعد الصلوۃ کرتا ہے)

فَذَالِكُمُ الرِّبَاطُ:

رباط کا لغوی معنی: ہے "حبس النفس علی أمر" اپنے آپ کو کسی امر پر پابند کرنا۔
اصطلاحی معنی: سرحد پر رہ کر اسلام کی حفاظت کرنا (رباط کے دو (۲) معنی حاصل ہو گئے)
رباط کی مراد میں اقوال کا اختلاف:

یہاں پر رباط سے کیا مراد ہے؟ شارحین کے اس بارے میں مختلف قول ہیں۔

القول الاول: رباط سے اصطلاحی رباط مراد ہے اور حرف تشبیہ محذوف ہے۔ اُمّی الْأَعْمَالِ الْمَذْكُورَةُ الْفَلَاحَةُ جُلُّ الرِّبَاطِ اور تشبیہ زیادہ اجر میں ہے (کہ جیسے محافظ کو بہت اجر ملتا ہے اسی طرح ان اعمال کے عاملین کو بھی انتہائی اجر ملے گا)۔
القول الثانی: بعض نے کہا کہ یہاں رباط سے لغوی رباط مراد ہے۔ اور اب بھی معنی مناسب ہو جائے گا۔ کہ یہ رباط ہے یعنی نفس کو اس کے مخالف تقاضے پر بند کرنا ہے۔

القول الثالث: بعض نے کہا کہ مقصود یہاں بیان کمال ہے اُمّی الْأَعْمَالِ الْمَذْكُورَةُ الْفَلَاحَةُ الرِّبَاطُ الْكَامِلُ۔ (جیسے کہا جاتا ہے الْجِهَادُ جِهَادُ النَّفْسِ اُمّی كَامِلُ الْجِهَادِ جِهَادُ النَّفْسِ)
القول الرابع: بعض نے کہا کہ رباط سے مراد رباط معبود ہے۔ یعنی یہ وہی رباط ہے جس کا قرآن کی آیت میں ذکر ہے۔ اَصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا۔

﴿صَفْحَة ۱۸﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ عَنْ الْعَلَاءِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : فَذَالِكُمُ الرِّبَاطُ فَذَالِكُمُ

الرِّبَاطُ ثَلَاثًا:

ایک روایت میں اس کا ذکر نہیں اور ایک روایت میں اس کا ذکر ہے کوئی تعارض نہیں ہے کیونکہ عدد اکثر عدد اقل کی نفی نہیں کرتا۔ واللہ اعلم۔

بَابُ الْمُنْدِيلِ بَعْدَ الْوُضُوءِ

مندیل: ندل سے مشتق ہندل کا معنی ہے میل، پھیل، مندیل کو بھی مندیل اسی لیے کہا جاتا ہے کہ یہ ندل یعنی میل کو زائل کرنے کا آلہ ہے۔

(غرض الباب): مصنفؒ یہ باب مندیل کے عدم جواز کے وہم کو دفع کرنے کیلئے لائے ہیں۔ پہلے باب میں اسباغ الوضوء علی الزکارہ کا ذکر ہوا ہے۔ اس سے سننے والے کو یہ خیال ہوتا ہے کہ پھر تو مندیل منع ہونا چاہیے کیونکہ اس میں تو مشقت کی بجائے راحت ہوتی ہے۔

اسی طرح اس میں وضو ایک عبادت تھا۔ اس کا پانی اعضاء پر عبادت کا اثر تھا عبادت کے اثر کو باقی رکھنا تو مستحسن ہوتا ہے۔ جیسے لَعَلَّوْكَ فِيمَ الضَّائِمِ أَطْنَبَ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ رَنِيحِ الْمُسْكِ اسی طرح دماء شہداء کو باقی رکھا جاتا ہے۔ جبکہ

مندیل کے استعمال سے عبادت کا اثر زائل ہو جاتا ہے۔ لہذا اس کو منع ہونا چاہیے۔ تو اس وہم کو دفع کرنے کیلئے مصنفؒ یہ باب لائے۔ اور باب میں دو (۲) حدیثوں سے مندیل کا جواز ثابت کیا۔ گو وہ حدیثیں سنداً ضعیف سے خالی نہیں مگر جب ضعاف کا اجتماع ہو جائے تو اس سے ایک قوت پیدا ہو جاتی ہے۔

وضو کے بعد مندیل کے استعمال و عدم استعمال میں اختلاف:

جمہور کا مذهب: استعمال مندیل بعد الوضوء جائز ہے۔

مالک و ثوری کے نزدیک مباح ہے۔

ابن عمر و ابن ابی لیلی و ابو حامد من الشوافع کے نزدیک مکروہ ہے۔

ابن عباس کے نزدیک وضو میں مکروہ ہے غسل میں مکروہ نہیں۔

امام نوویؒ نے لکھا ہے کہ اس میں شوافع کے پانچ قول ہیں۔ (۱) مباح (۲) مستحب (۳) مکروہ (۴) مستحب نہ مکروہ

(۵) مکروہ فی الصیف لا فی الشتاء۔

کراہت کے (قائلین کے) دلائل اور ان کا جواب:

دلیل (۱): ایک تو بخاری کی حدیث ہے۔ حضرت میمونؓ فرماتی ہیں کہ آپ ﷺ نے غسل فرمایا، میں نے آپ ﷺ کو مندیل

دینا چاہا آپ ﷺ نے نہ لیا۔ (قُلْمٌ يَأْخُذُ لَهَا نَظْلُقُ يَنْفُضُ يَذِيه) اس سے معلوم ہوا کہ مندیل (کا استعمال) مکروہ ہے۔

حافظ کا جواب: اس کا حافظ نے یہ جواب دیا کہ خود اسی حدیث سے جواز بھی نکلتا ہے اگر جواز نہ ہوتا تو حضرت

میمونؓ آپ ﷺ کو مندیل کیوں پکڑواتیں۔ فاسئوسا (یعنی نہ اس حدیث سے جواز ثابت ہوتا ہے اور نہ ہی اس سے منع

ثابت ہوتا ہے)

دلیل (۲): کراہت کی دوسری دلیل ہے قِيلَ أَنَّ الْوُضُوءَ يُؤْزَنُ۔ یعنی وضو کے بعد اعضاء پر پچھ ہوئے پانی کا وزن

کیا جائے گا اس لیے اس کو زائل نہیں کرنا چاہیے۔

جواب (۱): یہ ہے کہ الْوُضُوءُ يُؤْزَنُ کے کئی معنی آتے ہیں۔ (۱) وضو یعنی ماء مستعمل۔ (۲) برتن میں وضو کیلئے تیار کیا

ہوا پانی۔ (۳) برتن میں بعد الوضوء بچا ہوا پانی (۴) وضو کے بعد اعضاء پر بچا ہوا پانی۔

ماء مستعمل کا اگرچہ خطایا کے ساتھ اختلاط ہو گیا ہے اور نجس ہونے کے قریب ہو گیا ہے پھر بھی اس کا وزن ہو سکتا ہے۔

حدیث میں آتا ہے کہ مجاہد کے فرس اور اس کی روٹ اور بول کا بھی وزن کیا جائے گا۔ اضیہ کے دم مسلوح کا بھی وزن کیا

جائے گا۔ تو نجس ہونے سے وزن کی نفی نہیں ہو جاتی۔

الحاصل: جب الْوُضُوءُ يُؤْزَنُ کے کئی معنی ہو گئے تو اب یہاں پر کونسا مراد ہے اور کونسا مراد نہیں؟ اس کا کوئی قرینہ نہیں

ہے۔ (لہذا کراہت نہیں ہے)

جواب (۲): یہ ہے کہ اگر تسلیم بھی کر لیا جائے کہ اس میں الوضوء یوزن بمعنی ما بقی غلی الاغضاء ہے تو پھر بھی وزن کرنا زائل کرنے کے منافی نہیں ہے۔ اس لیے کہ وزن کرنے والا اللہ ہے۔ اور اللہ کا علم بھی محیط اور قدرت بھی محیط۔ زائل کرنے کے باوجود بھی اللہ تعالیٰ اس (پانی) کا وزن کر سکتے ہیں۔ (لہذا الوضوء یوزن کراہت کی دلیل نہیں بن سکتی) **الحاصل:** منديل کے جواز کا قول مستحسن ہو گیا۔

﴿ص ۱۸﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ حُمَيْدٍ قَالَ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ قَالَ حَدَّثَنِيهِ عَلِيُّ بْنُ الْمَجَاهِدِ عَنِي:

جریر نے علی بن مجاہد کو تحدیث کی عن ثلبہ پھر جریر کو یہ بات بھول گئی پھر علی بن مجاہد نے جریر کو یاد دلائی۔ ایسا رواۃ سے اکثر ہو جاتا ہے۔ ایسی صورت میں اگر راوی اپنے تلمیذ کو صراحت کے ساتھ کاذب کہہ دے پھر تو اس حدیث کا اعتبار نہیں ہوتا۔ اور اگر چپ کر کے روایت کرنا شروع کر دے تو پھر وہ حدیث مقبول ہوتی ہے۔ (یہ صورت وہاں پیش آتی ہے جہاں استاذ روایت کو بھول جائے پھر شاگرد اس کو یاد دلائے تو اس کے بارے میں تفصیل یہی مندرجہ بالا ہے)۔

بَابُ مَا يُقَالُ بَعْدَ الْوُضُوءِ

یعنی وضو کے بعد کون سا ذکر کرنا چاہیے اور کون سی دعا پڑھنی چاہیے اس کے بارے میں بہت ساری دعائیں منقول ہیں جن میں سے ایک دو کا مصنف نے ذکر کیا ہے۔

(۱) أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ۔

(۲) اَللّٰهُمَّ اجْعَلْنِي مِنَ التَّوَّابِينَ وَاجْعَلْنِي مِنَ الْمُتَطَهِّرِينَ۔

دعا بعد الوضوء کی حکمت:

انسان کا ظاہر و باطن آپس میں اتنا مرتبط ہے کہ ایک دوسرے سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتے باطن ظاہر سے متاثر ہوتا ہے۔ اور ظاہر باطن سے جب وضو کرنے والے نے وضو کر لیا ظاہری طور پر اس کو طہارت حاصل ہوگئی اس کے اثرات یقیناً باطن پر بھی پڑے لیکن ظاہر پر بالقصد اور باطن پر بالعرض۔ اور وضو کے بعد دعا کی تعلیم دی تاکہ باطن کی طہارت بھی بالقصد حاصل ہو جائے اور انسان اللہ کی بارگاہ میں حاضر ہونے کے قابل بن جائے۔

﴿ص ۱۸﴾ حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ الشُّعْلَبِيِّ الْكُوفِيِّ عَنْ عُمَرَ بْنِ

الْحَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: اَللّٰهُمَّ اجْعَلْنِي مِنَ التَّوَّابِينَ:

سوال: تواب مبالغہ کا لفظ ہے جس کا معنی ہے بار بار توبہ کرنے والا۔ اس سے تکرار معصیت کی طلب معلوم ہوتی ہے اس لیے کہ توبہ تو لازم الحوبہ (گناہ) ہے اور یہ تو کچھ عجیب سی بات ہے۔ اس کے کئی جوابات ہیں۔

جواب (۱): یہ ہے کہ اس سے حوبہ کا تکرار مقصود نہیں بلکہ معصیت واحدہ پر توبہ کا تکرار مطلوب ہے۔ کیوں کہ انسان کو اپنی توبہ کے قبول ہونے کا علم نہیں ہوتا اس لیے بار بار توبہ کرتا ہے۔

جواب (۲): دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ مبالغہ باعتبار انواع معاصی ہے۔ جیسے زنا ہے، کذب ہے، غیبت ہے، جو ہم انسانوں میں پائے جاتے ہیں۔

جواب (۳): بعض دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ انسان ایک گناہ کا ارتکاب کر لیتا ہے پھر توبہ کرتا ہے۔ پھر ارتکاب کر لیتا ہے پھر توبہ کرتا ہے۔ جب کئی دفعہ ایسا ہوتا ہے تو پھر کچھ مایوس سا ہوتا ہے توبہ کو چھوڑ دیتا ہے۔ طبیعت میں ملال سا پیدا ہو جاتا ہے تو توبہ کا مطلب ہے اے اللہ! میری توبہ سے رغبت پیدا کر دے تاکہ تیری رحمت سے مایوس نہ ہو جاؤں۔ یہ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کو اپنے عبد مذنب کی توبہ بڑی پسند اور بڑی محبوب ہے۔ واللہ اعلم۔

وَجَعَلْنِي مِنَ الْمُتَطَهِّرِينَ:

سوال: اس پر بظاہر تحصیل حاصل کا سوال ہوتا ہے۔ اس کے دو جواب ہیں۔

جواب (۱): ایک تو دعویٰ جواب ہے جس کی طرف شروع میں اشارہ کر چکا ہوں کہ مراد باطن کی طہارت ہوتی ہے۔

جواب (۲): مطہر کا معنی ہوتا ہے اَلَّذِي اِغْتَاذَ التَّطَهُّرَ۔ مجھے طہارت پر دوام کرنے والا بنا دے اب تحصیل حاصل نہ رہا واللہ اعلم۔

فَبَحَثْ لَهُ ثَمَانِيَةَ اَبْوَاب:

سوال: اس کا فائدہ کیا ابھی جب داخل نہیں ہونا تو بظاہر یہ فتح لغو ہے۔ اس کے کئی جواب ہیں۔

سوال (۱): یہ فتح ابواب مستقبل میں اپنے وقت پر ہوگا تحقق وقوع کی بنا پر اس کی تعبیر ماضی سے کر دی گئی ہے۔ فلا اشکال۔

جواب (۲): دوسرا جواب فتح کے بعد یوم القيامة مفعول فیہ محذوف ہے اب بھی ٹھیک ہے۔

جواب (۳): مقصد شارع الظہر کا اس سے اس عمل کی تاثیر ذاتی کو بیان کرنا ہے بشرط ارتفاع الموانع۔ یہ ایسے ہے جیسے کوئی حکیم کسی دوائی کی تاثیر بتاتا ہے کہ اس کی یہ تاثیر ہے جیسے وہاں ان لم يمنع الموانع کی قید ملحوظ ہوتی ہے اسی طرح یہاں بھی ان لم يمنع الموانع کی قید ملحوظ ہے، جیسے وہاں فائدہ نہ ہونے کی صورت میں کذب لازم نہیں آتا اسی طرح یہاں بھی فائدہ نہ ہونے کی صورت میں یہ بات نہیں کہیں گے کہ شارع الظہر نے خلاف واقع بات کہہ دی ہے۔

اس سے بہت سے اشکالات حل ہو جاتے ہیں جو (۱) مَنْ قَالَ لَا اِلَهَ اِلَّا اللّٰهُ دَخَلَ الْجَنَّةَ۔ (۲) مَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا لَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ وغیرہ پر ہوتے ہیں۔

توسب کا حال یہی ہے مقصد اثر ذاتی کو بیان کرنا ہے ان لم يمنع الموانع۔

الحاصل: فرد افراد اعمال کی اور تاثیر ہوتی ہے۔ مجموعہ مرکب کی اور تاثیر ہوتی ہے یہ تمام ارشادات فرد افراد پر محمول ہیں۔

قیامت کی جزاء و جزا مجموعہ مرکب کے اعتبار سے ہوگی۔ اب کوئی اشکال نہ رہا سارے اشکالات دور ہو گئے۔

جواب (۴): یہ ہے کہ فتح ابواب سے مراد ملائکہ پر اس عامل اور اس کے عمل کی شرافت کا ظاہر کرنا ہے کہ دیکھو اس شخص نے

اتنا عظیم عمل کیا ہے۔ واللہ اعلم۔

يَدْخُلُ مِنْ أَيِّهَا شَاءَ.....

سوال: کہ مقصد تو داخل ہوتا ہے وہ تو ایک باب سے بھی ہو جائے گا پھر ثنائیہ کا کیوں ذکر کیا۔

جواب: عامل کے عمل کی عظمت کو ظاہر کرنے کے لیے۔

سوال: جنت کے بعض ابواب بعض عاملین کیلئے خاص ہیں جیسے آتا ہے باب الزیاد روزے داروں کیلئے خاص ہے۔ اس لیے ان کے فتح سے ان کی خصوصیت ختم ہو جائے گی۔

جواب: اس کیلئے صرف تخیر ہوئی ہے، کوئی بعید نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس باب سے داخل ہونے کا اس کے دل میں داعیہ ہی پیدا ہو۔ واللہ اعلم۔

وَعَنْ أَبِي عُثْمَانَ:

ابوداؤد کی تصنیفات سے اس کا عطف ربیعہ پر معلوم ہوتا ہے اور ربیعہ اور ابو عثمان معاویہ بن صالح کے استاذ ہیں۔ ترمذی کی سند سے بظاہر اس کا عطف ابوداؤد پر معلوم ہوتا ہے جبکہ ایسا نہیں ہے۔

وَهَذَا حَدِيثٌ فِي إِسْنَادِهِ اضْطِرَابٌ:

ترمذی کے بابُ الْمُبْدِيلِ بَعْدَ الْوُضُوءِ میں (ص ۱۸) پر اس حدیث کی جو دو (۲) سندیں ہیں۔

(۱) زید بن حباب کی سند (جس کو ترمذی نے پہلے ذکر کیا ہے) میں ابوداؤد اور ابی عثمان دونوں کے اور عمر کے درمیان وساطت نہیں ہے۔

(۲) غیر زید بن حباب کی مصنف نے جو سند ذکر کی ہے اس میں ابوداؤد اور ابی عثمان کے بعد عقبہ بن عامر کی وساطت ہے اور ابی عثمان کے بعد جبیر کی وساطت ہے۔

ابوداؤد صفحہ ۲۵ پر باب مَا يَقُولُ الرَّجُلُ إِذَا تَوَضَّأَ میں بھی غیر زید بن حباب کی سند کا ذکر ہے۔ نیز ابوداؤد کے بابُ كَرَاهِيَةِ الْوُضُوءِ وَحَدِيثِ النَّفْسِ فِي الصَّلَاةِ میں صفحہ ۱۳۸ پر زید بن حباب کی سند کا ذکر ہے۔ صحیح مسلم کے صفحہ ۱۲۲ پر بابُ ذِكْرِ الْمُسْتَحَبِّ عَقَبَ الْوُضُوءِ میں غیر زید بن حباب کی سند بھی ہے اور زید بن حباب کی سند بھی ہے۔

الحاصل: ان اسانید کا مکمل شخص یہ ہے کہ زید بن حباب کی سند میں ابوداؤد اور ابی عثمان کے بعد ابوداؤد اور مسلم میں وساطت جبیر بن نفیر عن عقبہ بن عامر کی ہے۔ ابی عثمان کے بعد مسلم میں بھی یہی وساطت ہے۔ غیر زید بن حباب کی سند میں ابوداؤد اور مسلم میں وساطت جبیر بن نفیر عن عقبہ بن عامر کی ہے۔ پس مسلم اور ابوداؤد کے اقوال سے معلوم ہوتا ہے کہ اس سلسلے میں غلطی اور خطا زید بن حباب کی نہیں ہے بلکہ یہ خطا اس سے نیچے ترمذی کے شیخ کی ہے یا خود ترمذی کی ہے۔ پس اس سلسلے میں اعتبار مسلم اور ابوداؤد کی سندوں اور ان کے اقوال پر ہے اور انہی کو معتبر سمجھا جائے۔ ترمذی کو قابل اعتبار نہ سمجھا جائے۔

”بَابُ الْوُضُوءِ بِالْمِدِّ“

﴿ص ۱۸﴾ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ وَعَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ عَنْ سَفِينَةَ ۞ : كَانَ يَتَوَضَّأُ بِالْمِدِّ :

اس پر اجماع ہے کہ وضو اور غسل کا پانی کسی حد کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ حسب ضرورت قلیل، کثیر استعمال کیا جاسکتا ہے۔ توحی بالممد اور غسل بالصاع جیسی روایات حدیثی پر محمول نہیں ہیں بلکہ ترغیب مع ترک الاصراف فی الوضوء والغسل پر محمول ہیں۔

صاع کی مقدار کی بحث:

وہ یہ ہے کہ صاع کی مقدار کیا ہے۔ امام صاحب اور امام محمدؒ کے نزدیک صاع ۸ رطل کا ہے۔ ائمہ طہارہ اور قاضی ابو یوسفؒ کے نزدیک ۶ رطل کا ہے۔ ۵ رطل یعنی ۵ رطل اور ربع رطل: یہ اختلاف دراصل ایک دوسرے اختلاف کی وجہ سے ہوا ہے جو مذکور کی مقدار میں ہے۔ عند الامام مذکور رطل کا ہوتا ہے۔ اور باقی ائمہ کے نزدیک ۴ رطل کا ہوتا ہے باقی اس پر اجماع ہے کہ ایک صاع میں چار مد ہوتے ہیں۔

دلیل طرفین: امام طحاویؒ نے ایک حدیث بوساطت مجاہدؒ ۱۲۲ پر ذکر کی ہے امام مجاہدؒ کہتے ہیں کہ حضرت عائشہؓ نے ایک برتن نکالا اور ہمیں دکھایا اور فرمایا اس سے حضور ﷺ غسل کیا کرتے تھے ہم نے اس کی پیمائش کی تو وہ ثمانیۃ اوطال او تسعة اور عشرة نکلا اور دوسری حدیث میں ہے یُغْتَسَلُ بِالصَّاعِ پس ان دونوں کو ملانے سے الصَّاعُ ثمانیۃ اوطال کا ثبوت ہو گیا۔ گو اس روایت میں ثمانیۃ اَوْ تسعة اَوْ عشرة علی الشک ہے لیکن نسائی میں ثمانیۃ اوطال علی البیقین کی روایت ہے۔ سند بھی بوساطت مجاہدؒ ہے۔ تو نتیجہ الصاع ثمانیۃ ہوا۔

الحاصل: ثمانیۃ اوطال والے صاع کو خمسۃ وثقلۃ والے اوطال پر دو درجہ سے ترجیح ہے۔

(۱) ایک تو یہ کہ ثمانیۃ اوطال والے برتن کے ساتھ ادائیگی یقینی طور پر ہے۔ دوسرے سے یقینی طور پر نہیں ہوتی پس اس پر عمل کرنا احتیاط ہے اور اس پر عمل کرنا خلاف احتیاط ہے۔

(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ ثمانیۃ اوطال والے صاع پر عمل کرنے میں فقیر کا نفع ہے اس جہت سے بھی اس کو ترجیح ہے۔ واللہ اعلم۔

بَابُ كَرَاهِيَةِ الْإِسْرَافِ فِي الْوُضُوءِ

اسراف کا معنی ہوتا ہے زیادت علی الحد بغیر نفع شریعت نے مثلاً غلٹا کی ایک حد بند کر دی ہے اس پر جب آدمی زیادت کرتا ہے تو اس کو وہم پیدا ہوتا ہے کہ یہ تو جائز ہوئی چاہیے کیوں کہ یہ زیادت فی الخیر ہے اور مشہور ہے۔ لَا تُسْرِفُ فِي الْخَيْرِ وَلَا تُخْشِرُ فِي الشَّرِّ۔ تو مصنف نے یہ باب لا کر اس وہم کو دفع کیا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ شریعت کی حد بندی سے زیادت کرنا اسراف میں داخل ہے جس سے شریعت نے منع کیا ہے وَلَوْ تَجَانَّ عَلَى شَاةٍ نَهَرَ۔ لایہ کہ اگر کسی کو مثلاً سے اطمینان حاصل نہ ہوتا ہو تو وہ تحصیل اطمینان کیلئے اضافہ کر سکتا ہے۔ بشرطیکہ وہم المزاج نہ ہو اگر وہم المزاج ہو تو

جائز نہیں ہے۔ اسی طرح وضو علی الوضو بھی جائز ہے بلکہ فضیلت کی چیز ہے بشرطیکہ پہلے وضو سے کوئی ایسی عبادت ادا کر لی ہو جو بغیر وضو جائز نہ ہو ورنہ وہ بھی اسراف میں داخل ہے۔

﴿ص ۱۹﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ..... عَنْ أَبِي بِنِ كَعْبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : أَنَّ لِلْوُضُوءِ شَيْطَانًا يَقَالُ لَهُ الْوَلَهَانُ:

یعنی وہ اسی منصب پر مقرر ہے کہ وضو اور طہارت کے سلسلے میں انسان کے دل میں وسوسے پیدا کرے یہ کسی ایک شخص کا نام نہیں ہے بلکہ ایک منصب اور نوع کا نام ہے۔ جیسے مفتی، قاضی، جس کے نیچے کئی اشخاص اور افراد ہیں۔ یوں سمجھو ولہان ایک محکمہ ہے۔ مثل منصوبہ بندی کے۔ اس کے نیچے ہزاروں آدمی حکومت کا پیہر کھاتے ہیں ولہان ولہن سے شتق ہے جس کا معنی تحیر ہے یہ بھی ہر وقت حیران ہے کہ اپنے موضوع فرض کو کس طرح پورا کرے۔

فَاتَّقُوا وَسْوَاسَ الْمَاءِ:

اُنْی فَاتَّقُوا الْوَسْوَاسَ الَّذِیْ حَصَلَتْ مِنْ الْوَلَهَانِ فِیْ اَمْرِ الْمَاءِ اس سے یہ جملہ نقل والی کلام سے منطبق ہو جائے گا۔

بَابُ الْوُضُوءِ لِكُلِّ صَلَوةٍ

امام محمادی نے باب الوضوء فیْلِ یَجِبُ لِکُلِّ صَلَوةٍ اَمَّ لَا میں ص ۳۸ پر حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ سے وجوب وضو لِکُلِّ صَلَوةٍ مُعَدَّاتًا تَمَّانْ اَوْ غَیْرَ مُعَدَّاتٍ نقل کیا ہے اور آیت وضو یَسَّيْهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اِذَا قُمْتُمْ اِلَیْهِ کو اس کی دلیل کے طور پر ذکر کیا ہے۔

جمہور کے نزدیک یہ وجوب محدث کیلئے ہے۔ مطلق و عمومی نہیں ہے۔

جمہور کی طرف سے ان کے متدل آیت وضو کے جوابات مندرجہ ذیل ہیں:

جواب (۱): محقق نووی نے اس بات پر اجماع نقل کیا ہے کہ اس آیت وضو میں ”وَأَنْتُمْ مُخَذَّنُونَ“ کی قید معتبر ہے۔ جیسے خبر واحد قرآن کی آیت کی وضاحت بن سکتی ہے اور آیت کے اجمال کو دور کر سکتی ہے اسی طرح اجماع بھی یہ کام کر سکتا ہے۔ قرآن کی آیت اور احادیث کثیرہ اجماع کے حجت و قطعی ہونے پر دلالت کرتی ہیں۔

جواب (۲): قرآن کی اس آیت کے سیاق و سباق میں بھی غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں وَأَنْتُمْ مُخَذَّنُونَ کی قید معتبر ہے وہ اس طرح کہ اس کے بعد تیمم کا ذکر ہے اور تیمم بدل ہے اور وضو مبدل ہے۔ جب بدل میں حدیث کی قید معتبر ہے تو مبدل نہ میں بھی اس قید کو معتبر سمجھا جائے گا۔

جواب (۳): وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطْهَرُوا میں داؤ کا ذکر ہے اور اصل داؤ میں عطف ہے نہ کہ استیفاء۔ اب اس کا معطوف علیہ بظاہر آیت میں کوئی ایسا ذکر نہیں ہے جس سے معطوف اور معطوف علیہ میں کمال ارتباط نظر آئے۔ تو اس کا

معطوف علیہ محذوف مانتے ہیں۔ بِأَيِّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ وَأَنْتُمْ مُحَذَّرُونَ فَأَغْسِلُوا أَيْ قَتَوْضُوا
وَأِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا۔

جواب (۴): وَأَنْتُمْ مُحَذَّرُونَ کی قید کا اعتبار آیت میں نہیں کرتے لیکن فَأَغْسِلُوا وَجُوهَكُمْ کا امر اللہ واجب نہیں بلکہ
للندب ہے۔

۴۔۔۔ اور محدث کیلئے جو وجوب وضو ہے اس کا ثبوت دوسری دلیلوں سے کرتے ہیں جیسے مِفْتَاحُ الصَّلَاةِ الطَّهُّورُ، لَا
تَقْبَلُ الصَّلَاةَ بِغَيْرِ الطَّهُّورِ۔

جواب (۵): تسلیم ہے کہ اس آیت سے وجوب وضو مطلقاً ثابت ہوتا ہے مُحَذَّرًا كَانَ أَوْ غَيْرَ مُحَذَّرٍ۔ یہ وجوب
تھا لیکن بعد میں منسوخ ہو گیا۔ جیسے حدیث میں ہے أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَمَرَ بِالْوُضُوءِ لِكُلِّ صَلَاةٍ فَلَمَّا شَقَّ عَلَيْهِ
أَمْرُ بِالنَّسْوِ كَب۔

اشکال: اس نص میں تو خاص آپ ﷺ کی ذات کا ذکر ہے امت کا تو کہیں ذکر نہیں ہے۔ جبکہ بحث امت ہی کے بارے
میں ہو رہی ہے؟

جواب (۱): یہ ہے کہ اصل میں آپ ﷺ کے اور امت کے احکام مشترک ہیں۔ (اگرچہ بعض باتوں میں آپ ﷺ کی
خصوصیات ہیں)

جواب (۲): امام مالکؒ سے منقول ہے کہ اس آیت کی تفسیر یوں ہے بِأَيِّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ مِنَ النَّوْمِ (أَيِ
النَّسَامِ) إِلَى الصَّلَاةِ فَأَغْسِلُوا أَيْ قَتَوْضُوا۔ اب نہ کسی تاویل کی ضرورت ہے اور نہ حدیث کی قید کا اعتبار کرنے کی
ضرورت۔ مگر اس کو کسی حدیث سے یا کسی قرأت سے ثابت کرنا ضروری ہے۔

﴿ص ۱۹﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ حُمَيْدٍ الرَّازِيُّ عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : وَقَدْ كَانَ بَعْضُ أَهْلِ
الْعِلْمِ يَرَى الْوُضُوءَ لِكُلِّ صَلَاةٍ الْخ:

جمہور کے نزدیک تو اس میں وہ مشہور قید معتبر ہے کہ تجہید وضو مستحب ہے جبکہ پہلے وضو سے ”بلا طہارت نہ ہونے
والی“ عبادت ادا کر لی ہو۔ اور اگر وہ شرط موجود نہ ہوئی تو پھر تجہید حرام ہے اور اسراف ہے۔ لیکن بعض علماء اس معروف شرط
کے قائل نہیں مطلقاً تجہید وضو کو جائز قرار دیتے ہیں۔

﴿ص ۱۹﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ عَامِرٍ الْأَنْصَارِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : فَقَالَ هَذَا
إِسْنَادٌ مُشْرِقِي:

عراق، کوثر، بصرہ کا علاقہ چونکہ حجاز سے مشرق کی جانب واقع ہے اس لیے اگر کسی حدیث کی سند میں اس علاقے کے
رواق جمع ہو جائیں تو اس کو اسناد مشرقی کہتے ہیں۔ حجاز بھی علم کا مرکز رہا ہے اور عراق بھی علم کا مرکز رہا ہے اس لیے حجازی و عراقی

علماء کے مابین کچھ نہ کچھ ہوتا رہتا ہے۔ ہشام بن عروہ کا اس کو ہذا اسناد مشرقی اسی ضعیف کہنے کی بھی یہی وجہ ہے یا واقعی یہ ضعیف ہے۔ کیونکہ اس میں افریقی راوی ضعیف ہے۔

بَاب مَا جَاءَ أَنَّهُ يُصَلِّي الصَّلَوَاتِ بِوُضُوءٍ وَاحِدٍ

﴿ص ۱۹﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ..... عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ أَبِي بَرِزَةَ عَنْ أَبِيهِ ۞: قَلَّمَا كَانَ غَامُ الْفَتْحِ:

فتح سے مراد فتح مکہ ہے جب یہ مطلق ذکر ہو تو اس سے یہی فتح مکہ مراد ہوگی۔

فَقَالَ عُمَرُ إِنَّكَ فَعَلْتَ شَيْئًا لَمْ تَكُنْ فَعَلْتَهُ قَالَ عَمْدًا فَعَلْتَهُ:

اس (فَعَلْتَهُ) عبارت میں تمیز منسوب کا مرجع صَلَّي الصَّلَوَاتِ كُلَّهَا بِوُضُوءٍ وَاحِدٍ ہے نہ کہ مجموعہ (کہ فتح بھی داخل ہو)۔

اشکال: یہ واقعہ تو غزوہ خیبر میں بھی ہوا ہے جیسے بخاری جلد ثانی باب غزواتِ خيبر ص ۶۰۳ میں سوید بن نعمان ۞ کی حدیث ہے۔ أَنَّهُ خَرَجَ مَعَ النَّبِيِّ ۞ غَامَ خَيْبَرَ حَتَّى إِذَا كُنَّا بِالصُّهَيْدِ - الخ، اس میں ذکر ہے ثُمَّ قَامَ إِلَى الْمَغْرِبِ فَمُضْمَضٌ وَمُضْمَضُنَا ثُمَّ صَلَّى وَلَمْ يَتَوَضَّأْ تو پھر عمر ۞ نے کیے کہا کہ إِنَّكَ فَعَلْتَ شَيْئًا لَمْ تَكُنْ فَعَلْتَهُ۔ جواب: یہ ہے کہ غزوہ خیبر والا واقعہ حضرت عمر ۞ کے علم میں نہیں آیا۔ انہوں نے یہ بات اپنے علم کے مطابق کہی ہے اور ان کے علم کے اعتبار سے یہ درست ہے۔

اشکال: یہ واقعہ تو غزوہ خندق میں بھی پیش آیا اور اس میں حضرت عمر ۞ موجود تھے اور یہ غزوہ بھی فتح مکہ سے قبل ہوا ہے تو پھر عمر ۞ نے فَعَلْتَ شَيْئًا لَمْ تَكُنْ فَعَلْتَهُ کیسے فرمایا۔

جواب: اس کا جواب آسان ہے وہ یہ ہے کہ خندق کے واقعہ کا تعلق قضاء صَلَوَاتِ بِوُضُوءٍ وَاحِدٍ سے تھا۔ اداءِ صلوٰۃ سے نہیں تھا اور عمر ۞ کا سوال ثانی (اداءِ صلوٰۃ بِوُضُوءٍ وَاحِدٍ) سے تھا۔

نہا... فتح مکہ میں جو یہ قصہ پیش آیا اس کے بارے میں دو (۲) احتمال ہیں۔

(۱) ایک تو یہ کہ یہ فعل وجوب وضو لکھل صلوٰۃ والے عمل کیلئے ناخ ہوا اور وہ منسوخ ہو۔

(۲) احتمال ہے کہ اس وجوب کا نسخ اس سے پہلے ہو چکا ہو لیکن رسول اللہ ۞ اکثر حالات میں اپنے لیے جس مشقت کو پسند کرتے تھے امت کیلئے اس کو پسند نہیں کرتے تھے۔ تو تجدید احتیاجی پر عمل کرتے ہیں آج فتح مکہ والے دن اس احتیاج کو بھی چھوڑوں تاکہ کہیں وجوب کا وہ منہ ہونے لگ جائے۔ (وَاللَّهِ أَغْلَمُ وَعَلِمُهُ أَثَمُ) یہ دوسری تقریر بنسبت پہلی تقریر کے رائج ہے۔

سوال: پہلے باب کی حدیث میں تھا يَتَوَضَّأُ لِكُلِّ صَلَوَةٍ طَاهِرًا أَوْ غَيْرِ طَاهِرٍ وواہس ۞ کی حدیث تھی۔ اس باب میں حضرت بریدہ ۞ کی حدیث ہے أَنَّهُ يُصَلِّي الصَّلَوَاتِ كُلَّهَا بِوُضُوءٍ وَاحِدٍ مَا لَمْ يُحْدِثْ۔ بظاہر دونوں میں

تعارض ہے۔ اس کے کئی جواب ہیں۔

جواب (۱): ایک جواب تو وہی ہے قبل النسخ و بعد النسخ والا۔ کما سبق۔

جواب (۲): یہ ہے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں آپ کے اغلب احوال کا ذکر تھا۔ (واللہ اعلم و علمہ اتم)

وَهَذَا أَصَحُّ مِنْ حَدِيثِ وَكِيعٍ:

اشکال: اس پر سوال ہوتا ہے کہ حدیث کیج تو متصل ہے اور یہ مرسل۔ اور متصل مرسل سے قوی ہوتی ہے۔

جواب: ہوتا تو یونہی ہے کہ متصل راجح ہوتی ہے۔ لیکن کبھی متصل کا راوی ضعیف ہوتا ہے اس لیے متصل متصل ہونے کے باوجود مر جرح ہو جاتی ہے اور یہاں ایسے ہی ہوا ہے۔

بَابُ فِي وَضُوءِ الرَّجُلِ وَالْمَرْأَةِ مِنْ إِنَاءٍ وَاحِدٍ

بعض مسائل اور نصوص سے اس کے عدم جواز کا وہم پیدا ہوتا ہے جیسے ترمذی ص ۹ پر بھی ایک عنوان ہے بِبَابِ مَا جَاءَ أَنَّهُ لَا يَقْطَعُ الصَّلَاةَ إِلَّا الْكَلْبُ وَالْجَمَارُ وَالْمَرْأَةُ۔ اسی طرح قرآن کی آیت أَوْ لَا مَسْتَمُ النَّسَاءَ فَلَمْ يَجِدُوا عَاءً (الآیۃ) یہ اور اس جیسی اور نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ رجل کیلئے وضو اور صلوة کی حالت میں تلبس مع المرأة نہیں ہوتا چاہیے۔ تو اس سے وَضُوءُ الرَّجُلِ مَعَ الْمَرْأَةِ فَبِيْ إِنَاءٍ وَاحِدٍ کے بھی عدم جواز کا وہم پیدا ہوتا ہے پس مصنف نے یہ عنوان لاکر اس وہم کو دور کر دیا ہے۔ مگر یہ جواز ازواج و محارم کے ساتھ مختص ہے۔ اجانب (غیر محرموں) میں نہیں ہے۔ کیونکہ یہ تو پھر ستر کے خلاف ہو جائے گا۔

﴿ص ۱۹﴾ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عُمَرَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا : قَالَتْ كُنْتُ أَعْطِلُ أَنَا

وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِنْ إِنَاءٍ وَاحِدٍ مِنَ الْجَنَابَةِ :

اشکال: حدیث عنوان کے مطابق نہیں۔

جواب (۱): حضور ﷺ کے متعلق حدیثوں میں ہے کہ آپ ﷺ غسل جنابت سے قبل وضو فرماتے تھے۔ ازواج مطہرات کے بارے میں بھی ہمارا یہی ذہن ہے۔ نیز غسل جنابت میں فُطْهُرُوا امر سے مبالغہ کا صیغہ مراد ہے اس کا تقاضا بھی یہ ہے کہ پہلے وضو کرو پھر غسل۔

جواب (۲): غسل جنابت کا جب حدیث سے جواز ثابت ہو رہا ہے (حالانکہ غسل جنابت میں فُطْهُرُوا کا ورود ہے۔ جب اس میں تلبس مع المرأة معترض نہیں) تو پھر فی الوضوء ایضاً لا یضر۔

بَابُ كَرَاهِيَةِ فَضْلِ طُهُورِ الْمَرْأَةِ

یہاں متعدد صورتیں ہیں۔

(۱) مرآہ ورجل نے پانی ایک دوسرے کی موجودگی میں استعمال کیا۔ ا۔ رکیا یا آگے پیچھے کیا۔ مرد نے پہلے کیا یا مرآہ نے یا بالکس۔ یہ فضل طہور مرآہ زیر بحث نہیں۔ اس کے ساتھ طہارت بنانا جائز ہے۔

(۲) مرد نے پہلے کیا عورہ کی عدم موجودگی میں پھر مرآہ اس کو استعمال کرتی ہے تو یہ صورت بھی جائز ہے۔

(۳) اس نمبر کے برعکس صورت ہو یہ مختلف فیہ ہے۔ **جمہور** کے نزدیک اس میں بھی جواز ہے۔ امام احمد و اسحاق کے نزدیک اس میں عدم جواز ہے۔

امام احمد و اسحاق کی دلیل: اس باب کی پہلی حدیث ہے۔ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ فَضْلِ طَهُورِ الْمَرْأَةِ۔

جواب: احناف اس کا جواب دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ دلیل قوی نہیں ہے کیونکہ اس کی سند میں عن زُجَلٍ مِنْ بَنِي عِفْطٍ کا ذکر ہے۔ اس رجل کے بارے میں احتمال ہے کہ صحابی ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ تابعی ہو۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ تابعی ہو۔ لیکن اگلی حدیث عن الْحَكَمِ بْنِ عَمْرٍو، الْبَغْفَارِيِّ کے ساتھ مروی ہے۔ جس سے اس رجل بہم کی تعیین ہوگئی ہے۔ اور ارسال کا وہ ختم ہو گیا ہے کیونکہ حکم بن عمرو صحابی ہے۔ مگر پھر بھی یہ حدیث درج صحت کو پہنچی ہوئی نہیں ہے۔ اس لیے معصن نے بھی اس کو صحیح نہیں کہا۔ یہ حدیث حسن ہے شاید اس کو صحیح نہ کہنا اسی وجہ سے ہو کہ اس کے متن میں اضطراب ہے۔

ص ۱۹ ﴿ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ عَنْ الْحَكَمِ بْنِ عَمْرٍو، الْبَغْفَارِيِّ ﷺ: أَوْ قَالَ بِسُورَهَا:

بعض بالشک نقل کر رہے ہیں اور بعض بغیر شک کے۔ اور بعض عطف کے ساتھ نقل کر رہے ہیں۔ پھر اس میں یہ بحث ہوئی ہے کہ اس کی مقدار اور دلالت میں کلام ہے۔ کیونکہ "فضل" کا لفظ جملہ صورتوں میں صادق آتا ہے۔ آخری صورت کے ساتھ تخصیص بظاہر من غیر تخصیص معلوم ہوتی ہے۔ پھر تو احمد و اسحاق کو چاہیے کہ ساری صورتوں کے عدم جواز کے قائل ہو جائیں۔ تو اس کے جواب میں آگے سے وہ یہ کہتے ہیں کہ تخصیص ہمارے پاس نسائی شریف جلد اول باب الرخصة فی ذالک ص ۱۷، اور مسلم شریف باب الْقَدْرِ الْمُسْتَحَبِّ مِنَ الْمَاءِ الخ، جلد اول ص ۱۴۱ پر حدیث عائشہ ہے فرماتی ہیں کہ میں اور رسول اللہ ﷺ ایک ہی برتن سے غسل کرتے تھے، آپ ﷺ مجھ سے جلدی فرماتے تو میں کہتی دُعِ لِسِي دُعِ لِسِي۔ جسور کی دلیل اگلے باب کی حدیث ہے۔ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ اغْتَسَلَ بَعْضُ أَزْوَاجِ النَّبِيِّ ﷺ فِي جُفْنَةٍ فَأَرَادَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ يَتَوَضَّأَ مِنْهُ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ إِنِّي كُنْتُ جُنْبًا۔ یہ بعض ازواج میوثہ تھیں۔ اور ان کے اس کہنے کا منشاء یہ معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے اس کی نہیں پہلے سے رسول اللہ ﷺ سے سن رکھی تھی۔

بَابُ الرُّخْصَةِ فِي ذَالِكِ

ص ۱۹ ﴿ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ ﷺ: فَقَالَ إِنَّ الْمَاءَ لَا يَجُزُّ:

يَجُزُّ کا لفظ احتمال ہے افعال سے ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ باب کرم سے ہو۔ مقدمہ دونوں کا واحد ہے کہ پانی نجس

نہیں ہوتا۔

سوال: پانی تو نجس ہو جاتا ہے جیسا کہ دوسری حدیث سے معلوم ہوتا ہے تو پھر کیسے فرمایا اِنَّ الْمَاءَ لَا يَنْجَسُ؟
جواب: الف لام عہد کا ہے۔ مراد اس سے فضل طہور مرآۃ ہے۔ یعنی یہ ناپاک نہیں ہوتا۔ عموم مراد نہیں (کہ پانی کبھی بھی نجس نہیں ہوتا) اس سے طہارت بفضل طہور المرآۃ کا جواز اور رخصت ثابت ہوتی ہے۔ اور جب منع و رخصت کی دونوں طرح کی حدیثیں آئیں تو اس تردد سے نکلنے کی کوئی سبیل ہونی چاہیے۔ احمد و اسحاق نے تو اس کا سبیل یہ ذکر کیا ہے کہ اباحت اور منع میں جب تعارض ہو تو ترجیح منع کو ہوتی ہے۔ اباحت کا کوئی اعتبار نہیں۔ جمہور فرماتے ہیں کہ ہوتا تو یوں ہی ہے۔ لیکن منع و اباحت کی دونوں حدیثوں کا قوت میں مساوی ہونا ضروری ہوتا ہے۔ جبکہ یہاں ایسا نہیں کیونکہ منع کی حدیث اتنی قوی نہیں جتنی اباحت والی قوی ہے۔

جمہور کی طرف سے احادیثِ نبی کے جوابات:

جواب (۱): یہ ہے کہ نبی کی حدیث مقدم ہے اور اباحت کی حدیث مؤخر ہے۔ جیسا کہ اس کی طرف میں پہلے اشارہ کر چکا ہوں۔ اور مؤخر مقدم کیلئے ناخ ہوتی ہے۔

جواب (۲): نبی والی حدیث نبی تنزیہی پر محمول ہے۔ اور رخصت و اباحت والی حدیث جواز پر محمول ہے۔ فضل طہور المرآۃ کے ساتھ طہارت بنانا خلاف اولیٰ اس لیے ہے کہ عورتوں کے مزاج میں طہارت بنانا اتنا نہیں ہوتا جتنا کہ مردوں کے مزاج میں پایا جاتا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ خلوت میں اس سے کوئی فرد گنڈاشت ہوگئی ہو۔ واللہ اعلم بالصواب۔

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْمَاءَ لَا يَنْجَسُهُ شَيْءٌ

ہذا۔۔۔ اگر وقوع نجاست سے ماء مغلوب ہو جائے اور نجاست کا اس پر غلبہ ہو جائے اس طرح کہ ماء کی رقت و سیلان و طعم یہ سب وصف بدل جائیں پھر ماء بالا جماع نجس ہو جاتا ہے۔ اور اگر ماء کے کسی ایک وصف کا زوال ہو تو پھر بھی بالا جماع ماء نجس ہو جاتا ہے۔

ہذا اور اگر وقوع نجاست سے ماء کی کوئی وصف تبدیل نہیں ہوئی ہے تو پھر اس کے نجس ہونے نہ ہونے میں اختلاف ہے۔

امام مالک و اہل ظاہر کے نزدیک یہ نجس نہیں ہوتا۔

احناف و شوافع کے نزدیک اگر کثیر ہو تو نجس نہیں ہوتا۔ ہاں قلیل ہو تو نجس ہو جاتا ہے۔

مصنف نے ان فرق و مذاہب کے مستدلات کو مختلف ابواب میں ذکر کیا ہے۔ جو مندرجہ ذیل ہیں۔

اہل ظواہر و مالک کا مستدل: ان کا متدل اس باب میں ذکر کیا اِنَّ الْمَاءَ ظُهُورٌ لَا يَنْجَسُهُ شَيْءٌ
 مصنف نے اس کو مفصل ذکر کیا ہے کیونکہ مصنف نے اس کا مورد بھی ذکر کیا ہے۔ وہ مورد یہ ہے قِيلَ يَارَ مَسْئُلَ اللّٰهُ! اَتَقْوَضُ
 مِنْ بَيْرٍ بُضَاعَةً۔ اور طحاوی باب الْمَاءِ نَقَعَ فِيْهِ النُّجَاسَةُ ص ۱۰۱۰ پر ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی روایت میں اَتَقْوَضُ مِنْهَا کے

الفاظ ہیں۔ اور ابوداؤد و ترمذی نے بیہ بضاعہ میں اپنا آپ ﷺ سے ان الفاظ کے ساتھ سوال کیا گیا ہے اِنَّهُ يُسْتَفَى لَكَ مِنْ بِيْرِ بَضَاعَةِ الْخ۔ تو اس سوال کے جواب میں فرمایا اَلْعَاءُ طُهُورٌ لَا يَنْجِسُهُ شَيْءٌ۔
حدیث کی بعض دوسری کتب میں بھی یہ حدیث ذکر ہے لیکن مورد کا بیان نہیں۔ بیان میں اجمال ہے۔ تو ایسی جملہ روایات کو مفصل روایات پر محمول کیا جائے گا۔

﴿ص ۲۰-۲۱﴾ حَدَّثَنَا هَنَادٌ وَالْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ الْخَلَّالُ وَغَيْرُ وَاحِدٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: اَنْتَوَضُّا مِنْ بِيْرِ بَضَاعَةٍ:

یہ حیر دینے کے اُن ابار میں سے ایک حیر ہے، جن کا ماء عذب، بیٹھا بھی تھا اور بار دھکی۔ وہ آبار یہ ہیں۔
(۱) حیر رومہ یہ ایک یہودی کا تھا۔ یہ مسلمانوں کو اس کا پانی پیتا تھا جس سے مسلمانوں کو بہت پریشانی ہوئی۔ حضور ﷺ نے ایک دفعہ مسلمانوں کو اس کے خرید کرنے کی تحریر فرمائی (چونکہ وہ مہنگا بہت تھا) تو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے اس کا نصف خرید کر مسلمانوں کو وقف کر دیا۔ ایک دن اس یہودی کا ہوتا تھا اور ایک دن عثمان کا۔ تو عثمان رضی اللہ عنہ کے دن میں مسلمان جا کر پانی بھرتے وہ یہودی بیٹھا مسلمانوں کو دیکھ کر جلا رہتا تھا۔
(۲) حیر بضاعہ مسجد کے قریب تھا اس لیے حضور ﷺ کیلئے حیر رومہ کی بجائے اس سے پانی لے لیا جاتا تھا۔ کیونکہ حیر رومہ مسجد سے کچھ دور تھا۔ (اسی حیر کے ساتھ حدیث کا تعلق ہے اسی لیے اس کو حدیث حیر بضاعہ کہتے ہیں) (۳) حیر حاء (۴) حیر اریس یہ وہ حیر ہے جس میں عثمان رضی اللہ عنہ سے خاتم النبۃ والی و ائمہ علیہم السلام کی جو خلفاء کے پاس چلی آ رہی تھی جس کی برکت سے امر خلافت مستحکم تھا۔ جب یہ گرم ہو گئی اور بہت تلاش کے بعد بھی نہ ٹہلی تو پھر امر خلافت میں خلل آیا اور قسم و قسم کے فتنے اٹھے۔ (۵) حیر عین، (۶) حیر غرس (۷) حیر غصاعہ۔ تفصیل کے لیے دیکھو "الْقُرَى لِطَائِفَةِ الْقُرَى" نامی کتاب از علامہ محبت الدین طبری۔

دلائل جمہور بمقابلہ امام مالک والہل ظاہر:

دلیل (۱): حدیث استیقاظ: إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ مَنَامِهِ فَلَا يَغْمِسُ يَدَهُ فِي الْإِنَاءِ حَتَّى يَغْسِلَهَا ثَلَاثًا فَإِنَّهُ لَا يَنْدَرِي أُنْثَى بَنَاتٍ يَدَهُ۔

ظاہر ہے کہ یہ نئی خوفِ نجاست کی بناء پر کی گئی ہے۔

دلیل (۲): لَا يَسُوْلُنَّ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الرَّائِدِ ثُمَّ يَغْتَسِلُ فِيهِ۔ طریقہ استدلال یہاں بھی وہی ہے کہ خوفِ نجاست کی وجہ سے نئی کی جارہی ہے۔

دلیل (۳): طَهُورٌ إِنَاءٌ أَحَدُكُمْ إِذَا وَلَغَ فِيهِ الْكُتْبُ أَنْ يَغْسِلَهَا سَبْعَ مَرَّاتٍ إِخْدَى مِنْ بِلْتَرَابٍ۔

حدیث حیر بضاعہ اور ان احادیث میں بظاہر شدید تعارض ہے۔ اس لیے جمہور نے اپنی احادیث مذکورہ کو ترجیح دی ہے۔

وجہ ترجیح احادیث (دلائل) مذکورہ:

وجہ (۱): اگرچہ حدیث یربضاعہ کی بعض لوگ صحیح کر رہے ہیں جیسے احمد بن حنبل اور مصنف۔ مگر ابن قطان وابن مندہ نے اس کو ضعیف کہا ہے۔ ابن قطان نے اپنی کتاب "الْوَهْمُ وَالْإِنْهَامُ" میں ذکر کیا ہے کہ اس حدیث کی سند میں چار پانچ وجہوں سے اضطراب ہے، کہیں عبد اللہ بن عبد اللہ ہے۔ کہیں عبد اللہ بن عبد الرحمن ہے۔ کہیں عبد اللہ بن عبد الرحمن ہے۔ کہیں عبد الرحمن بن عبد الرحمن ہے۔ کہیں عبد الرحمن بن رافع بن خدیج ہے۔ والا اضطراب یورث الضعف۔ لہذا حدیث یربضاعہ ضعیف ہے۔

وجہ (۲): عبد اللہ بن عبد اللہ کے بارے میں ابن مندہ کہتے ہیں کہ یہ مجہول ہے۔ حافظ نے کہا ہے کہ یہ مستور ہے۔

وجہ (۳): اس ضعف سے قطع نظر کر کے اس حدیث کے متن پر بھی کلام ہے۔ اس طرح کہ مستدل نے اس کے ظاہر کو ترک کر دیا ہے اَلْمَاءُ طَهُورٌ لَا يَنْجِسُهُ شَيْءٌ كَالْقَلْعِ تَحْتَ الْأُخْيِ ہے۔ اور کمرہ تحت اُخْيِ ہو تو عام ہو جاتا ہے اس کا مقصد تو یہ ہے کہ کوئی شئی مُنَجِّسٌ مانہیں بغیر اوصاف ہو یا نہ ہو۔ لیکن انہوں نے تخصیص کر لی ہے الشَّيْءُ الْمُنَجِّسُ کے ساتھ اب جمہور کہتے ہیں کہ جب تم نے تخصیص بھی کر لی تو پھر کوئی اور تخصیص کرنے کا ہمیں بھی حق ہونا چاہیے۔ آگے سے یہ کہتے ہیں کہ ہم نے یہ تخصیص ابن ماجہ کی روایت کی وجہ سے کی ہے۔ جو باب البیاض میں ۳۹ پر ابوامامہ باہلی سے مروی ہے جس کے لفظ یہ ہیں۔ اِنَّ الْمَاءَ لَا يَنْجِسُهُ شَيْءٌ اِلَّا مَا غَلَبَ عَلَيْهِ رِيحُهُ وَطَعْمُهُ وَلَوْنُهُ تو پھر جمہور نے آگے سے کہا کہ تم بتاؤ اگر زعفران و ریح المسک یا اس قسم کی اور بغیر اوصاف چیز ظاہر چیز (ماء) کے ساتھ مل جائے تو ماء نجس ہوگا یا نہیں؟ تو انہوں نے کہا کہ نجس نہیں ہوگا۔ ماء نجس تب ہوگا جبکہ بغیر اوصاف ہی خود نجس ہو۔ آگے سے جمہور کہتے ہیں کہ هَلْ هَذَا اِلَّا تَخْصِيصٌ بَعْدَ التَّخْصِيصِ؟ تو پھر ہمیں بھی تخصیص کا حق حاصل ہونا چاہیے۔ اور ہم بھی کہتے ہیں کہ اس کا تعلق عام مایہ سے نہیں بلکہ ماء جاری سے ہے یا اس ماء سے ہے جو ماء جاری کے حکم میں ہو۔ فَلِهَذَا مَا هُوَ جَوَابُكُمْ فَهُوَ جَوَابُنَا۔

وجہ (۴): حدیث یربضاعہ مستدل کو کچھ نفع تب پہنچا سکتی ہے جبکہ اَلْمَاءُ میں الف لام استغراق کا ہو۔ جبکہ اصول میں طے ہوا ہے کہ اصل لام تعریف میں لام عہد ہوتا ہے۔ تو جب یہ لام لام عہد ہو تو معبود کوئی خاص ماء ہوگا۔ جس کو ظاہر کیا جا رہا ہے۔ اور اس کے نجس نہ ہونے کی کوئی خاص وجہ ہے (اب عموم کی بجائے خاص چیز پر بات آگئی) اور یہ محض ابتدائے احتمال ہی نہیں ہے۔ جس کو مستدل کے مقابلے میں مجیب اختیار کر لیا کرتا ہے۔ بلکہ یہ ایک حقیقت ہے۔ اور امر واقعی ہے۔ کیونکہ ترمذی کی روایت سے معلوم ہو رہا ہے کہ اَتَتْوَضَاؤُ مِنْ بِيْرِ بَضَاعَةٍ

عبارت کے اندر یربضاعہ سے طہارت کے بارے میں سوال ہوا اور اس کے جواب میں فرمایا گیا اَلْمَاءُ طَهُورٌ لَا يَنْجِسُهُ شَيْءٌ۔ تو معلوم ہوا کہ زیر بحث ماء یربضاعہ ہے۔ تب ہی تو سوال و جواب میں توافق ہوگا۔ عام ماء کے بارے میں سوال نہیں تھا۔ اور جن روایتوں میں اس کا ذکر نہیں وہ مختصر ہیں۔ ان مختصر احادیث کا مفصل احادیث کی طرف رتبہ کیا جائے گا۔

ابن ماجہ باب البیاض میں ۳۹ پر حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے۔ اِنَّهُنَّ سَابِعُ إِلَى غَدِيرٍ فَبَدَا لِيْنُ جَنَفَةٍ جَمَارٍ قَالَ فَكَفَفْنَا عَنْهُ حَتَّى اِنْتَهَى اِلَيْنَا رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ فَقَالَ اِنَّ الْمَاءَ طَهُورٌ لَا يَنْجِسُهُ شَيْءٌ۔ تو اب

اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس حدیث کا تعلق ماء غدیر سے ہے عام سیاہ سے نہیں ہے (باقی یہ ماء غدیر نجس کیوں نہیں اس کی کوئی خاص وجہ ہے) کہ یہ جاری کے حکم میں ہے (سیاتی بیانہ ان شاء اللہ)
ماء پیر بضاعہ کے نجس نہ ہونے کی وجہ:

(۱) واقدی کا قول ہے کہ پیر بضاعہ ساتین کی طرف جاری تھا۔ اس کے نجس نہ ہونے کی وجہ اس کا جاری ہونا ہے۔ نہ یہ کہ وقوع نجاست سے ماء بغیر تغیر کے نجس نہیں ہوتا۔ جیسا کہ فریق مخالف نے سمجھا ہوا ہے۔

اعتراضات علیہا من جانب الفريق المخالف: فریق مخالف نے اس پر بڑے شدید اعتراضات کیے ہیں۔ مثلاً یہ کہ واقدی ضعیف ہے اس کا قول حجت نہیں اور یہ کہ اس کا جاری ہونا ابوداؤد اور اس کے استاذ کے مشاہدے کے خلاف ہے۔ امام ابوداؤد نے صفحہ ۱۱ پر باب ما جاء فی بئر بضاعة میں جریان کا قول باطل کرنے کیلئے مندرجہ ذیل باتیں ذکر کی ہیں۔

(۱) قَالَ أَبُو دَاوُدَ سَمِعْتُ قُتَيْبَةَ بْنَ سَعِيدٍ قَالَ سَأَلْتُ قَيْمَ بْنَ بَيْرٍ بَضَاعَةَ عَنْ غُمُقِهَا فَقُلْتُ أَكْثَرَ مَا يَكُونُ فِيهَا الْمَاءُ. قَالَ إِلَى الْغَائِيَةِ: فَلْتِ فَإِذَا نَقَصَ. قَالَ ذُوْنُ الْوَرْدَةِ: تَوَيَّهَ پَانِي كَيْسَ جَارِي هُوَ سَكَا بَ۔

(۲) قَالَ أَبُو دَاوُدَ وَقَدَرْتُ أَنَا بَيْرَ بَضَاعَةَ بِرِذَائِي مَدَدْتُه عَلَيْهَا ثُمَّ ذَرَعْتُهُ فَإِذَا غَرَضُهَا سِتَّةَ أَذْرُعٍ۔ لَهْدَا يَ جَارِي كَيْسَ هُوَ سَكَا بَ۔

(۳) وَسَأَلْتُ الْبُيْهَقِيَّ لِيْ بَابَ الْبُسْتَانِ فَأَدْخَلَنِي إِلَيْهِ هَلْ غُبِرَ بِنَاءُ هَا عَمَّا تَكَانَتْ عَلَيْهِ. قَالَ لَا۔
(۴) وَرَأَيْتُ فِيهَا مَاءً مُتَغَيَّرَ اللَّوْنِ۔

غرض ابوداؤد: ابوداؤد کی غرض ان تمام باتوں سے قول بالجریان کو باطل کرنا ہے کہ پیر بضاعہ کا ماء جاری نہیں تھا۔ جاری ماء کی تو یہ حالت نہیں ہوتی۔

جواب (۱) من جانب الجمهور: عمر و واقدی مدینہ کا رہنے والا ہے۔ محدثین نے حدیث میں اس کو ضعیف سمجھا ہے لیکن تاریخ، سیر، مغازی میں اس کے قول کو معتبر سمجھا ہے محمد ابن اسحاق کی طرح۔ مدینہ کے حالات سے اس واقدی کے علاوہ کون زیادہ واقف ہو سکتا ہے۔ اور یہ شخص مدینہ اولی کے اختتام کا ہے۔ ابوداؤد مدینہ ثانیہ کے بعد مدینہ ثانیہ کی ابتداء کا ہے جو حضور ﷺ کے زمانہ کا قرب واقدی کو حاصل ہے وہ ابوداؤد کو حاصل نہیں ہے۔

پھر قیم پیر بضاعہ اور البیہقی فتح لی بَابُ الْبُسْتَانِ مجہول ہیں۔ معلوم نہیں وہ مسلمان تھے یا کافر؟ پھر مسلمان ہیں تو بالغ تھے یا نابالغ۔ اور بالغ تھے تو پھر معلوم نہیں کہ ثقہ تھے یا غیر ثقہ۔ تو کتنی عجیب بات ہے کہ واقدی کے قول کو تو تسلیم نہ کیا جائے اور ان مجہولین کے قول کو لے لیا جائے۔ مستخدم کے قول کو چھوڑ دیا جائے اور متأخر کے قول کو لے لیا جائے؟ (یہ کیسے درست ہو سکتا ہے؟) یہ تو فریق مخالف کی طرف سے ترجیح الرجوح ہے۔

الجواب الثانی: دوسرا جواب تطبیق کی صورت کا ہے۔ وہ یہ ہے کہ جریان کا لٹیر ہونے کو مستلزم نہیں ہے بلکہ کا لٹیر ہونا

جریان کی ایک صورت ہے۔ اسی طرح جریان کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ ڈولوں کے ذریعے کنوؤں سے پانی نکالا جائے اور کھیتوں کو سیراب کیا جائے۔ اسی قسم کا ہیر بضاعت جاری تھا۔ نجاسات گرتی رہتی تھیں اور نکلتی رہتی تھیں وہ چلتا رہتا تھا۔ پس واقعہ کی یہ قول اور ابوداؤد اور اس کے شیخ کے مشاہدے میں تداخل ختم ہو گیا۔ (یعنی جاری تھا حتیٰ کہ ڈول سے پانی نکالا جاتا تھا۔ اور جاری نہیں تھا کالنہر کما قال)

البتہ ابوداؤد کی آخری بات: (وَأَيْتُ فِيهَا مَاءٌ مُتَغَيِّرُ اللَّوْنِ) سے مشکل پیدا ہو رہی ہے کہ پھر تو ماء کو متغیر نہیں ہونا چاہیے اس سے تو تمہارے ثابت کردہ جریان کی بھی نفی ہو رہی ہے۔ اس کے مندرجہ ذیل جوابات ہیں۔
جواب (۱): اس کا متغیر اللون ہونا کسی عارض کی وجہ سے نہیں تھا بلکہ خلقی تھا۔ بعض مباح خلقۃ متغیر اللون ہوتے ہیں جیسے نہر۔ بخاری فرماتے ہیں کہ اس کا ماء خلطۃ احور تھا۔ اسی طرح سیلابی پانی کا رنگ عام میاء سے مختلف ہوتا ہے۔ لہذا الب جریان کی نفی نہیں ہوگی۔

جواب (۲): متغیر اللون ہونا طول مکث کی وجہ سے تھا۔ (نبی ﷺ کے زمانہ میں جاری تھا واقعی نے اس کو نقل کیا ہے۔
جواب (۳): ہیر کا متغیر اللون ہونا درختوں کے پتوں کی وجہ سے تھا کیونکہ وہ درختوں کے نیچے تھا۔
وجہ (۲): ہمیں یہ دیکھنا ہوگا کہ اس حدیث ہیر بضاعت کو اپنے ظاہر پر رکھ کر اس پر عمل ہو سکتا ہے یا نہیں؟ تو اس کو ظاہر پر رکھ کر عمل نہیں ہو سکتا (۲) وجہ سے۔ ایک (۱) تو یہ کہ یُلْقَى فِيهَا الْجَبِطُ وَلُحُومُ الْكِلَابِ وَالنَّيْنُ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں اتنی کثیر نجاسات ہوتی تھیں۔ اور یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ اتنی کثیر نجاسات کی وجہ سے اس میں تغیر پیدا نہ ہو۔ ہمارا تو مشاہدہ یہ ہے کہ معمولی نجاست کے گرنے سے بھی تغیر پیدا ہو جاتا ہے۔ چڑیا، چوہا اگر کسی کنویں میں گر جائیں اور اس میں کچھ دن رہنے کے بعد پھٹ جائیں تو طعم و رنگ سب میں تبدیلی آ جاتی ہے۔ اور بعد الغیر تو نجس ہونا مجمع علیہ ہے۔ پس اس حدیث کو اپنے ظاہر پر رکھ کر اس پر کوئی امام عمل کر ہی نہیں سکتا۔

اور دوسری (۲) وجہ یہ ہے کہ نبی ﷺ کے پینے اور استعمال کرنے کیلئے پانی اس ہیر سے لیا جاتا تھا۔ حالانکہ ایسے پانی کو تو کوئی معمولی انسان بھی استعمال نہیں کر سکتا (تو پھر حضور ﷺ جو انظف الناس ہیں وہ کیسے استعمال کر سکتے ہیں) پس لامحالہ یہی کہا جائے گا کہ یہ حدیث بعد اخراج النجاسات کی صورت پر محمول ہے۔ یعنی نجاسات گرتی تھیں پھر ان کو نکال کر پھینک دیا جاتا تھا۔ اور شریعت کے قاعدے کے مطابق ناپاک پانی نکال دیا جاتا تھا پھر وہ پاک ہو جاتا تھا۔ (اور اس سے ماء کو استعمال کیا جاتا تھا)
اشکال: اس پر امام طحاوی نے اشکال اٹھایا ہے کہ پھر صحابہ اَنْتَوُصُّا مِنْ بَوْلِ بُضَاعَةٍ کا سوال کیوں کرتے ہیں؟ بظاہر یہ سوال تمہاری تقریر کے منافی معلوم ہوتا ہے۔ مثلاً یہ کہ دیواروں کو پاک نہیں کیا گیا۔ کچھ نہیں نکالا گیا۔ ڈول رسی کو پاک نہیں کیا گیا۔ نیچے سے جو پانی نکل رہا ہے وہ نجس ماء کے ساتھ مل گیا تو اس ہیر کو کبھی بھی پاک نہیں ہونا چاہیے تو نبی ﷺ نے اَلنِّسَاءُ طَهُوْهُ لَا يَنْجِسُهُ شَيْءٌ فرما کر ان خدشات کا جواب دیا ہے۔

الحاصل: حدیث ہیر بضاعت کا ان توجہات مذکورہ کے بغیر کوئی چارہ نہیں در نہ تو ذکر کی گئی مذکورہ احادیث اور اس حدیث

بیر بضاعت میں ظاہر باہر تعارض ہے اور خدشات ہیں۔ محال مذکورہ ذکر کرنے کے بعد یہ تعارض و خدشات دور ہو گئے۔

يُلْقَى فِيهَا الْحِجَظُ :

اشکال: اس پر بظاہر القاء قصدی کا وہم ہوتا ہے حالانکہ یہ فعل تو کوئی کافر بھی نہیں کر سکتا چہ جائیکہ کوئی مسلمان خاص کر صحابہ کریں؟ اس کے جوابات مندرجہ ذیل ہیں۔

جواب (۱): مسلمان تو القاء نہیں کرتے تھے بلکہ یہودی و کافر کرتے تھے مسلمانوں کے ساتھ عداوت کی بناء پر (اور یہ کوئی بعید نہیں)۔

جواب (۲): ہوتا یوں تھا کہ نجاست اپنی اپنی جگہ لوگوں کے گھروں کے قریب پڑی ہوتی تھی۔ اور بیر بضاعت نشی زمین میں تھا۔ جب بارشیں آتیں تو گندگیاں بہہ کر اس میں گر جاتی تھیں۔ اور اس بیر کی کوئی منڈھیر بھی نہیں تھی۔

جواب (۳): خبّ ریح سے گندگیاں اس بیر بضاعت میں پڑ جاتی تھیں۔ لیکن راوی نے اس کی تعبیر یثقیٰ فیہا سے کر دی ہے جس سے القاء قصدی کا وہم پیدا ہوتا ہے۔ (واللہ اعلم)

امام ابو حنیفہؒ بھی مالکیہ کی قلیل، کثیر کی توقیت کے قائل نہیں بلکہ انکا مذہب ہے کہ پانی میں نجس کا اثر ہو تو نجس ہو جاتا ہے۔ اگر اثر نہ ہو تو پھر نجس نہیں ہوتا۔ مگر اصل مسئلہ میں مالکیہ و احناف کا اختلاف ہے۔ مالکیہ کے نزدیک اثر ہونے نہ ہونے کا مدار تغیر ہے۔ احناف کے نزدیک اس کا مدار تغیر نہیں بلکہ جتلاہ کی رائے کا اعتبار ہے۔ اگر جتلاہ کو نجاست کے اثر کرنے کا یقین و غلبہ ظن ہو جائے تو پانی نجس ہو جائے گا ورنہ نہیں۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے ما شتبہ علیہ القبلۃ کیلئے تحرّی کا حکم ہے۔ اسی طرح یہاں بھی دیکھنے والے کے غلبہ ظن کا اعتبار ہوگا۔ امام شافعی و احمد کے نزدیک قلیل و کثیر کی حد ہے، قلعین اور اس سے زیادہ ہو تو نجس نہیں ہوگا اور اگر کم ہو تو نجس ہو جائے گا۔

دلائل احناف بمقابلہ امام شافعی و امام احمد:

دلیل (۱): ذہود احادیث ثلاثہ ہیں جن کو پہلے ذکر کر دیا گیا ہے جیسے نہی عن النبؤل فی الماء والی حدیث۔ جس طرح یہ مالک کے خلاف حجت ہے اسی طرح امام شافعی اور امام احمد کے خلاف بھی حجت ہے۔ امام مالک کے خلاف تو حجت ہونے کی تقریر پہلے ہو چکی ہے اور شافعیہ کے خلاف ہونے کی تقریر یہ ہے کہ نبی ﷺ نے دائم، غیب، دائم کا کوئی فرق ذکر نہیں کیا ہے پس اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قلعین و غیر قلعین سب اس کے تحت درج ہیں۔ نجاست کے واقع ہونے سے سب نجس ہو جاتے ہیں اسی لیے تو نبی فرمائی ہے۔ لہذا قلعین کی تحدید کی کوئی وجہ باقی نہیں رہتی۔

..... اس کے جواب میں اگر کوئی یہ کہے کہ یہ نہی تنزیہی ہے۔ زیادہ سے زیادہ ہر مادہ دائم میں بول کر نا خلاف اولیٰ ہوگا۔ نجس بھی ہو جائے ایسا نہیں۔

جواب: یہ ہے کہ ایک تو خود امام شافعی کا قول ہے کہ مطلق نہی تحریم کیلئے ہوتی ہے۔

دوسرا یہ کہ نبی تنزیہی اور خلاف اولیٰ ہونے میں دائم کے ساتھ جاری بھی شریک ہے تو پھر دائم کی تنقیہ کا کیا فائدہ ہوا کیونکہ ماہ جاری میں بھی شارع نے بول سے منع فرمایا ہے۔ تو تم ایسی بات کیوں کرتے ہو کہ جس سے دائم کی تنقیہ بے فائدہ ہو جائے۔

سوال: اس پر اگر کوئی سوال کرے کہ اس حدیث کا اطلاق تمہارے لیے حجت ہونے کی بجائے اسے خفیہ تمہارے خلاف حجت ہے؟ اس لیے کہ غدیر عظیم (نجاست مرنے سے) تمہارے نزدیک نجس نہیں ہوتا۔ جبکہ وہ بھی اس اطلاق کے تحت داخل ہے پھر تو وہ بھی نجس ہونا چاہیے؟

جواب: یہ ہے کہ غدیر عظیم تو بالا جماع ماہ جاری کے حکم میں ہو چکا ہے جاری تو دائم کا مقابل ہے۔ وہ اس کے اطلاق میں درج نہیں ہے (البتہ اس کے اطلاق کے عموم میں فلتان درج ہیں)

دلیل احناف (۲): دلیل تو ازل تھی اب جس کو ذکر کرنے لگا ہوں یہ احناف کے مذہب کی ایک تائید ہے۔ تائید یہ ہے کہ ایک جمعی ہیر زمزم میں گر کر مر گیا۔ ابن عباسؓ وابن زبیرؓ اور دوسرے اہل علم صحابہ کی موجودگی میں اس کا نزاع کیا گیا اور تین دن تک اس کا نزاع ہوتا رہا جب عاجز آ گئے تو پھر چھوڑ دیا۔ یہ ہیر زمزم آخر ہیر تھا اس کا پانی شوافع کے قسطنین سے تو بہت زیادہ ہوگا لیکن پھر بھی اس کو نجس سمجھا گیا۔ اس سے بھی قسطنین کی تحدید کی نفی ہوتی ہے۔

سوالات من جانب الفرق الخالف اور اس کے جوابات:

سوال (۱): شوافع کی طرف سے یہ کہا گیا ہے کہ یہ قصہ قتادہ، ابن سیرین، ابو الطفیل نے روایت کیا ہے اور یہ تینوں مرسل ہیں۔ ابن ابیہ نے بھی روایت کیا ہے گو وہ متصل ہے لیکن ابن ابیہ ضعیف ہے (یہ ساری بحثیں طحاوی بسبب النماء تقع فیہ النجاسة ص ۱۱۱ میں موجود ہیں)۔ تو اسے خفیہ! یہ قصہ تمہارے لیے کیسے دلیل بن گیا۔

جواب (۱): ابن ابی شیبہ و طحاوی میں اس کی ایک سند جدید بھی ہے **هَشِيمٌ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ عَطَاءٍ**۔ یہ سند متصل بھی ہے اور جدید بھی ہے کوئی راوی اس میں ضعیف نہیں ہے۔ (اور کسی حدیث کے حجت ہونے کیلئے اس کی صرف ایک سند کا جید ہونا کافی ہو جاتا ہے۔

جواب (۲): ابن سیرین کے متعلق تذکرۃ الحفاظ میں ہے کہ یہ ابن عباس کا تلمیذ ہے۔ ہوقب وفات ابن عباس ؓ اس کی عمر پینتیس (۳۵) سال تھی۔

جواب (۳): یہی "جو اعتراض اٹھانے والے ہیں انہوں نے خود باب الترواح میں لکھا ہے کہ ابن سیرین کا مکرمہ سے سماع و لقاء ثابت ہے۔ اب سوچنے کی بات یہ ہے کہ مکرمہ ابن عباس کا مشہور تلمیذ ہے پس واسطہ محذوف کا علم ہونے کے بعد انقطاع دار سال کا وہم ختم ہو گیا۔

جواب (۴): شوافع نے تصریح کی ہے کہ سعید بن المسیب کی مراسیل کی طرح ابن سیرین کی مراسیل بھی معتبر اور حجت ہیں لانہما یُربلان عن الثقات۔

جواب (۵): چلو مان لیا کہ یہ مرسل ہے لیکن قنادہ و ابو الطفیل وغیرہ کے مراسیل سے اس کی تائید ہوتی ہے اور جب کسی مرسل کو دوسرے مرسل سے تائید حاصل ہو جائے تو وہ بھی حجت ہو جاتی ہے۔

الحاصل: یہ قصہ سند کیساتھ ثابت ہے نہ کہ غیر ثابت۔

سوال (۲): ابن عیینہ و شافعی کی طرف سے اس قصہ پر یہ بھی شبہ کیا جاتا ہے کہ ہم حجازی ہیں ایک طویل زمانہ ہم حجاز (مکہ مدینہ) میں رہے ہم نے وہاں کسی سے نہیں سنا کہ اس قسم کا واقعہ پیش آیا تھا کہ بیر زمزم میں حبشی مگر کر مر گیا تھا اور ابن عباس رضی اللہ عنہما و ابن زبیر رضی اللہ عنہما نے اس کے نزع کا فتویٰ دیا تھا الخ۔ حالانکہ حجازی تو اس قسم کے واقعات کو زیادہ جاننے والے تھے؟ (لہذا اس واقعہ کو ہم تسلیم نہیں کرتے)۔

جواب (۱): یہ ہے کہ ہم نے اس واقعہ کی صحیح سند اوپر ذکر کر دی ہے۔ عطاء بن ابی رباح تو اس واقعہ کو ذکر کرتا ہے، امام شافعی و ابن عیینہ انکار کرتے ہیں اگر ان دونوں کا زمانہ متحد بھی ہوتا تو پھر بھی عطاء بن ابی رباح کے قول کو ترجیح ہوتی کیونکہ وہ مثبت ہے۔ قاعدہ ہے کہ نفی اثبات کا جب تعارض ہو تو ترجیح اثبات کو ہوتی ہے۔

تو عطاء بن ابی رباح امام شافعی سے بہت پہلے گئے راہے لہذا عطاء کے قول کا ان پر راجح ہونا واضح ہے۔ یہ ایسے ہے جیسے صلوة فی الکعبہ کے بارے میں بلال رضی اللہ عنہ کی روایت ضعیفی فیہ ہے اور غیر بلال کی روایت لَمْ یُصَلِّ فیہ ہے تو وہاں یہی کیا گیا ہے کہ بلال کی روایت چونکہ مثبت ہے لہذا اسی کو ترجیح ہے۔ فکلدا ھلھنا۔

جواب (۲): اہل حجاز میں سے کسی کا ان کو نہ بتانا اور نہ ذکر کرنا اس واقعہ کے نہ ہونے کی دلیل نہیں ہے؟

جواب (۳): کہ صحابہ کرام جن کے سامنے یہ واقعات پیش آئے وہ دینی ضروریات کیلئے منتشر ہو گئے۔ کوئی کہیں چلا گیا کوئی کہیں۔ پھر اہل حجاز اس قسم کے واقعات کو زیادہ جاننے والے کیسے ہو گئے۔ ایک موقع پر شافعی نے احمد کو فرمایا تھا۔ انت اعلم بالروایات۔ لَآ اَنَّ الصُّعَابَةَ قَدْ اِنْتَشَرُوا۔ (کہ اب تم روایات کو پرکھو۔ محض اعتماد نہ کرو۔ صحابہ تو منتشر ہو گئے تھے تو امام شافعی امام احمد کے سامنے اعتراف کر رہے ہیں کہ اہل حجاز اعلم بالروایات نہیں بلکہ تم محدثین اعلم بالروایات ہو)۔

سوال (۳): معترضین کی جانب سے ایک اور شبہ یہ بھی کیا جاتا ہے کہ حبشی کا جب بیر زمزم میں وقوع ہوا تو اس کا دم متفرق ہو گیا اور سچا مہ پر نظر آتا تھا اس وجہ سے ابن عباس رضی اللہ عنہما و ابن زبیر رضی اللہ عنہما نے نزع کا فتویٰ دیا۔ اور ایسی صورت میں نزع کے ہم (شوافع) بھی قائل ہیں؟ (سب قائل ہیں)

جواب: یہ ہے کہ یہ تو مشاہدے کے خلاف ہے کیونکہ وقوع فی البیر سے موت برحادث واقع نہیں ہوتی بلکہ مخرقہ واقع ہوتی ہے۔ تفرق دم نہیں ہوتا ہے بلکہ دم تو جسم میں مجتمع رہتا ہے پس معلوم ہوا کہ نزع کا فتویٰ بوجہ موت کے تھا۔ اور محض موت سے تنفیر الاوصاف نہیں ہوتا۔

سوال (۴): معترضین کی طرف سے مزید شبہ کیا جاتا ہے کہ نزع کا فتویٰ نجس ہونے کی وجہ سے نہیں تھا بلکہ تسبیحاً و تنظیفاً تھا۔

جواب: یہ ہے کہ یہ بھی غلط ہے کیونکہ آتا ہے کہ تین دن تک نزع ہوتا رہا۔ پورے مکہ والے جمع تھے۔ اس کے سارے منفقہ بند کیے گئے۔ بیت اللہ کی جانب جو اس کا منفقہ تھا وہ بند نہ ہو سکا جب تین دن تک نزع کرتے رہے پھر بھی پورے ماہ کے نزع سے عاجز آ گئے تو چھوڑ دیا۔ تو کیا کوئی کہہ سکتا ہے کہ تین دن تک نزع (جدوجہد) نفاذ حاصل کرنے کیلئے کی جاتی رہی؟ معلوم ہوا کہ یہ نزع وجدوجہد اور اتنی بڑی مشقت اس ہجر کے شخص ہونے کی وجہ سے برداشت کی گئی۔

سوال (۵): ایک اور شب یہ ہے کہ میرز مرمک کو اللہ نے ایک خصوصیت عدم انقطاع کی عطا فرمائی ہے کہ اس کا ماء نیچے سے ختم ہی نہیں ہوتا۔ عبدالمطلب کو بشارت ملی کہ تَحْفِظُوا بَيْتَنَا لَا يَنْقَطِعُ۔ اب بظاہر اس کی اس خصوصیت لا ینقطع اور نزع کے اس قصے میں تضاد معلوم ہوتا ہے اس کو کوئی کیسے تسلیم کرے۔ (لا ینقطع کا مطلب تو یہ ہے کہ اس کا ماء نیچے سے ختم ہی نہیں ہوگا۔ اور نزع کے واقعہ کا تقاضا یہ ہے کہ وہ ینقطع ہو گیا اور پانی ختم ہو گیا)

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ نزع کا فتویٰ بحسب طاقۃ البشریہ تھا۔ اب نزع اور اس کی خصوصیت لا ینقطع میں تضاد ختم ہو گیا۔

الحاصل: یہ قصہ ہر طرح ثابت ہے۔ اور قلین کی تحدید کی نفی کرنے کیلئے کافی شافی ہے۔

امام شافعی کا مستدل: ترمذی کے صغی ۲ پر باب قنہ میں ہے: عَنْ ابْنِ عُصْرٍ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ يَنْسَلُ عَنِ الْمَاءِ يَكُونُ فِي الْفَلَاةِ مِنَ الْأَرْضِ وَمَا يَنْتَوِيهِ مِنَ السَّبَاعِ وَاللَّوَابِ قَالَ إِذَا كَانَ الْمَاءُ قَلَّتَيْنِ لَمْ يَحْمِلِ الْخَبَثَ. أَيْ لَا يَنْجُسُ كَمَا فِي رِوَايَةِ أَبِي دَاوُدَ۔ یہ امام شافعی کا مستدل ہے اس کا نام ”حدیث قلین“ ہے۔

جوابات من جانب الاحناف: اس مسئلہ کے احناف کی طرف سے مندرجہ ذیل جوابات دیئے گئے ہیں۔

الجواب الاول: یہ حدیث ضعیف بھی ہے اور مضطرب بھی۔ ضعیف تو اس طرح ہے کہ اس کی سند میں محمد بن اسحاق مشہور مختلف زید راوی ہے۔ محدثین نے فیصلہ کیا ہے کہ اس کی عن عن قبول نہیں اور یہاں یہ عن عن (سے روایت کر رہا) ہے اس لیے یہ ضعیف بن گئی۔

اضطراب: اس روایت میں تین اضطراب ہیں۔ سنداً، متناً، معناً۔

سند کا اضطراب: یہ ہے کہ کہیں محمد بن جعفر بن زبیر ہے۔ کہیں محمد بن مہازن جعفر ہے۔ اسی طرح اس کا استاذ کہیں تو عبید اللہ بن عبد اللہ بن عمر ہے اور کہیں عبد اللہ بن عبد اللہ بن عمر ہے۔

متن کا اضطراب: کسی روایت میں قلین ہے کسی میں قَلَّتَيْنِ أَوْ قَلَّتَا ہے کسی میں أَرْبَعَيْنِ قَلَّةٌ ہے کسی میں أَرْبَعَيْنِ ذَلُوا ہے کسی میں أَرْبَعَيْنِ غَرَبَا ہے۔

ذول کے بارے میں اہل عرب کی اصطلاح:

اگر ذول الثالب بھرا ہوا ہو تو اس کو غرب کہتے ہیں۔ اور اگر اس سے کم ہو تو دلو کہتے ہیں یہ تمام روایتیں فتح القدر میں ابن حمام

نے درج کی ہیں۔

معنی کا اضطراب: قلۃ کا معنی بھی متعین نہیں ہے۔ کیونکہ قلۃ کے کئی معنی ہیں۔ راس الجبل (پہاڑ کی چوٹی) قامت الانسان (قد آدم) جرۃ (مذکا) قرۃ (مشکیزہ) اور کسی معنی کی تعین پر کوئی قرینہ بھی نہیں ہے۔ (تو اس پر کیسے عمل کیا جاسکتا ہے) یہ معنی اضطراب انتہائی اہم ہے۔

اعتراض من جانبہم: اس پر آگے سے شوافع کہتے ہیں کہ بعض غیر صحاح روایات میں "مِنْ قِلَالٍ خَجَرٍ" کا لفظ آیا ہے پس اس سے معنی قلۃ کی تعین ہوگئی اور یہ قِلَالٍ خَجَرٍ عربوں کے ہاں جانے پہچانے تھے۔ چنانچہ حدیث معراج میں ہے کہ سدرۃ المنتہی کے پتوں کے بارے میں حضور ﷺ نے فرمایا قِلَالًا وَزَفْهًا تَكَادَانِ الْبَيْضَ وَنَبْقَهَا كَقِلَالٍ خَجَرٍ۔ مسلم ص ۹۱ پر صرف قِلَال کا ذکر ہے۔ تو دیکھیے تشبیہ ہی کے مقام میں چیز ذکر کی جاتی ہے جس کو ناپاٹا جاتا ہے پچاسا ہو اس لیے معنی اس کا متعین ہے اور اضطراب معنوی مرتفع ہے۔

اس کا جواب من جانبہا: یہ ہے کہ "قِلَالٍ خَجَرٍ" کی زیادتی غیر ثابت ہے۔ ابن عدی نے ذکر کیا ہے کہ یہ مغیرہ بن ثعلاب راوی کا لفظ ہے۔ اور اس کی طرف سے یہ اندراج ہے اور وہ خود منکر الحدیث تھا اور تشبیہ کا جواب یہ ہے کہ اس سے بھی قِلَالِ جمر کی تعین نہیں ہوتی بلکہ یوں معلوم ہوتا ہے کہ عرب میں متعدد قِلَال چلتے تھے۔ سدرۃ المنتہی کا پھل وہ بجائے کسی اور قِلَال کے قِلَالِ جمر کے ساتھ مشابہ تھا۔ فاین الضعین۔

الجواب الثانی علی تقدیر التسلیم: اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ قلد سے جمر کا قلد ہی مراد ہے۔ تو پھر بھی جہالت مرتفع نہیں ہوتی اس لیے کہ ضروری نہیں کہ جمر کے سارے قلد برابر ہوں کوئی مغیرہ ہوگا کوئی کبیر۔ اب یہ معلوم نہیں کہ یہاں کونسا مراد ہے۔ اگر کبیر بھی مراد ہو تو پھر بھی مسئلہ مشکل ہے کیونکہ اس قلد کبیرہ کی مقدار معلوم نہیں کہ وہ کتنا ہوتا تھا کتنا نہیں۔ مصنف نے جو نقل کیا ہے "قَالُوا نَحْنُ مِنْ خَمْسِ قُؤَبٍ" تو یہ بھی مشکل ہے۔ اس لیے کہ قَالُوا کی ضمیر کا مرجع معلوم نہیں۔ اس کے علاوہ نحو کا لفظ اس عدد کی تعین کی بجائے عدم تعین پر دلالت کرتا ہے۔

پھر اس کے علاوہ قُرْبُ قُرْبَہ کی جمع ہے بمعنی رِق و مشکیزہ اور دنیا میں مشکیزے مختلف ہیں ایک گچی کا مشکیزہ ہوتا ہے اور ایک پانی کا ہوتا ہے۔ ان میں تفاوت ہوتا ہے۔ پھر پانی کے مشکیزوں میں تفاوت ہے۔ ستاقین کے ہاں پانی کا مشکیزہ اور ہوتا ہے۔ مسافر اپنے ساتھ سفر میں جو مشکیزہ رکھتا ہے وہ اور ہوتا ہے۔ کچھ معلوم نہیں کہ یہاں کونسا مشکیزہ مراد ہے اور کونسا مراد نہیں۔ پھر یہ بھی نقل کرتے ہیں قَالَ الشَّافِعِيُّ الْقُرْبَةُ مَائَةٌ وَطَلِي اس سے بھی کام نہیں چلا۔ اس لیے کہ رطل میں تفاوت ہوتا ہے کوئی تجازی رطل ہے اور کوئی عراقی۔

الحاصل: قلعین کی مقدار کا نہ معلوم ہونا ایسی حقیقت ہے جس کا انکار نہیں کیا جاسکتا۔ اسی لیے یہ حدیث ضعیف سمجھی گئی ہے۔ ابن عبدالبر نے تمہید میں اس کو ضعیف کہا ہے۔ قاضی اسماعیل بن اسحاق، ابو بکر بن عربی ان سب نے ضعیف کہا ہے۔ علی بن مدینی سے بدائع میں مذکور ہے "خَبَرْتُ الْقُلَّيْنِ لَمْ يَثْبُتْ"

صاحب ہدایہ نے ذکر کیا ہے کہ ابوداؤد نے اس حدیث کو ضعیف کہا ہے۔

شبہ: اس پر شبہ ہوا کہ سنن ابی داؤد میں تو کہیں بھی ابوداؤد کی طرف سے اس کی تصنیف مذکور نہیں ہے۔ تو صاحب ہدایہ کی ابوداؤد کی طرف نسبت کرنا واقعہ کے خلاف ہوگئی۔

جواب (۱): ہو سکتا ہے کہ ابوداؤد نے اپنی کسی اور تصنیف میں اس کو ضعیف کہا ہو۔

جواب (۲): اور یہ بھی ہے کہ ہدایہ کی عبارت میں ابوداؤد سے مراد ابوداؤد دہلیا کسی ہوں نہ کہ ابوداؤد صاحب السنن۔

جواب (۳): ابوداؤد نے اپنی کتاب میں اس کی تصنیف کی تصریح تو نہیں کی لیکن حدیث کی سند پر ضعف کا حکم لگایا ہے۔ اور اس کی سند میں اضطراب کا ذکر کیا ہے۔ ابوداؤد کا اس کی سند میں اضطراب کو ذکر کرنے سے اس حدیث کے ان کے ہاں ضعیف ہونے کی علامت ہے۔

علاوہ ازیں "إِذَا كَانَ الْمَاءُ قَلْتَيْنِ" میں الماء پر الف لام عہد کا ہے۔ مراد اس سے وہی ماء ہے جس کا سوال میں ذکر ہے۔ یعنی ماء الفلات۔ جو جنگل کے حوضوں میں باقی رہتا ہے۔ اور شوافع نے جو قلعین کی مقدار بتلائی ہے وہ تو ایک زمانہ بھر جنگل میں باقی نہیں رہ سکتی۔ جنگل میں باقی رہنے والے ماء پر یہ حدیث تب منطبق ہوگی جبکہ قلعہ کا معنی قامة الرجل کریں یا راس الجبل کریں۔

تقریر شوافع: آگے سے شوافع نے کہا ہو سکتا ہے کہ زمین پتھری ہو اور ہماری طرف سے بیان کردہ قلعین کی مقدار بھی ایک زمانہ بھر باقی رہ سکتی ہو۔

جواب: یہ تو محض ایک احتمال ہے اور عادت کے بھی خلاف ہے۔ پھر اس کو تسلیم کرنے کے بعد ہم کہتے ہیں کہ قلعین کا حکم تو معلوم ہو گیا کہ وہ نجس نہیں ہوگا۔ اور اس قلعین سے زائد اور کم کا کیا حال ہوگا۔ اس حدیث سے تو کچھ معلوم نہیں ہوتا۔ اور شوافع جو زائد کو طہر اور قلعین سے کم پانی کو نجس بتلاتے ہیں وہ مفہوم مخالف کی وجہ سے نجس بتلاتے ہیں۔ اور ہم حنفی لوگ تو مفہوم مخالف کے قائل ہی نہیں تو پھر یہ حدیث ہمارے خلاف کیسے حجت ہوگی۔ اس کے علاوہ بعض دفعہ کلام کے اندر قیود احتراز کیلئے ذکر کی جاتی ہیں اور بعض دفعہ وہ قیود واقعی ہوتی ہیں اور جواب کو سوال کے مطابق بنانے کیلئے ہوتی ہیں احتراز مقصود نہیں ہوتا۔ اس کی بہت سی امثلہ ہیں جیسے قرآن میں ہے "وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ"۔ اب اس کا یہ مطلب نہیں کہ املاق کے علاوہ کسی اور وجہ سے قتل اولاد جائز ہے۔ تو یہاں خشیۃ املاق کی قید بیان واقع کیلئے ہے احتراز کیلئے نہیں۔ ہر قید دنیا میں احترازی نہیں ہوتی۔ پھر خود شوافع تصریح کرتے ہیں کہ مفہوم مخالف وہاں چلتا ہے جہاں شرط و قید کا کوئی اور قاعدہ ظاہر نہ ہو۔ تو کیا بعید ہے کہ قلعین کی قید بھی ایسی ہی ہو۔

یہ سب کچھ تسلیم کرنے کے بعد پھر ہم کہتے ہیں کہ ہم نے اور ہمارے بزرگوں نے تجربہ کیا کہ قلعین کی مقدار زمین پر گرائی۔ اور اس کو ایک طرف سے حرکت دی تو اس کی دوسری جانب نے حرکت نہیں کی۔ تو اس لحاظ سے یہ ہمارے قاعدے کی رو سے بھی نجس نہ ہوا بلکہ غیر عظیم کی صورت اختیار کر گیا تو یہ حدیث ہمارے خلاف ہونے کی بجائے ہمارے موافق ہے؟

صاحب ہدایہ کا پہلا جواب:

تو ما قبل صفحہ میں گزرا کہ یہ حدیث قلعین ضعیف ہے۔

صاحب ہدایہ کا دوسرا جواب:

انہوں نے دوسرا جواب اس حدیث کا یہ دیا ہے کہ (لَمْ يَحْمِلِ الْخَبَثُ) کا معنی ہے يَضْعَفُ عَنْ اِحْتِمَالِ النَّجَاسَةِ فَيَكُونُ نَجَسًا۔ کہ نجاست کو اٹھانے سے ضعیف ہو جاتا ہے اور نجس ہو جاتا ہے۔ گویا شوائع کی دلیل انہی کے خلاف ہوگئی۔

ابن ہمام کا اس جواب پر رد:

ابن ہمام نے اس پر یہ عجیب اعتراض کیا ہے کہ ہم استفسار کرتے ہیں کہ اس کا مفہوم مخالف معتبر ہوگا یا نہیں۔ اگر کہو کہ اس کا مفہوم مخالف معتبر ہے یعنی جب ماء قلعین سے زیادہ ہو پھر تو وہ نجس نہیں ہوتا تو اسے خفیو! یہ تمہارے مذہب کی خلاف ہے کیونکہ یہ توقیت ہوگئی اور تم توقیت کے قائل نہیں ہو۔ اور اگر اس کے مفہوم مخالف کا اعتبار نہیں ہے تو پھر نبی ﷺ کا جواب نامتام ہوگا۔ کیونکہ اس کے پاک ہونے کا مدار معلوم نہیں ہوگا اور یہ شان انبیاء کے خلاف ہے۔ پس مناسب ہے کہ اس جواب ثانی کی بجائے اول جواب پر ہی اکتفاء کیا جائے کہ حدیث قلعین ضعیف ہے۔ ابن الہمام کی یہ تردید صاحب ہدایہ کے جواب پر نئی بحث تھی۔

قدیم بحث علی جواب صاحب ہدایہ:

یہ ہے کہ "لَمْ يَحْمِلِ الْخَبَثُ" کے لفظ میں دو معنوں کا احتمال ہے۔ ایک وہ معنی جو شوائع کے ہاں مختار ہے۔ اور ایک وہ معنی جس کو صاحب ہدایہ بیان کر رہے ہیں۔ لیکن ایسے تردد کی صورت میں کوئی مرنع تلاش کرنا ہوگا تو ہمارے پاس مرنع موجود ہے۔ اور وہ ابوداؤد کی دوسری روایت ہے جس میں "لَا يَنْجُسُ" کا لفظ ہے۔ اور تمہارے پاس (اپنے معنی پر) کوئی مرنع موجود نہیں ہے۔

جواب: (اس قدیم بحث کا جواب یہ ہے) کہ صاحب ہدایہ کے جواب کی رو سے إِذَا سَكَانَ الْمَاءُ فَلْتَيْنِ فِي الْقَلْبَةِ مراد لینا پڑتا ہے (یعنی جب پانی کم ہوتے ہوئے قلعین رہ جائے تو قلعین نَجَسًا) اور صحابہ رضی اللہ عنہم کے سوال میں "فِي الْفَلَاحِ" کے لفظ کا مذکور ہو جانا اس کی موافقت کرتا ہے اس لیے کہ فلاح کا ماء یوماً فیوماً کم ہوتا رہتا ہے بخلاف شوائع کے معنی کے کہ سوال میں "فِي الْفَلَاحِ" کا لفظ ان کے معنی کی موافقت نہیں کرتا کیونکہ ان کے معنی کی رو سے إِذَا سَكَانَ الْمَاءُ فَلْتَيْنِ فِي الْكَثْرَةِ مراد لینا پڑتا ہے (یعنی جب ماء بڑھتے بڑھتے قلعین سے زیادہ ہو جائے تو لَا يَنْجُسُ) تو اس طرح صاحب ہدایہ کا جواب ترجیح پا جاتا ہے۔

باقی لَا يَنْجُسُ والی روایت کا جواب یہ ہے کہ یہ ایک خارجی چیز ہے اگر کسی خارجی چیز سے دو معنوں میں سے ایک معنی متعین کیا جاسکتا ہے تو پھر ہمارے لیے بھی یہ بات جائز ہونی چاہیے کہ ہم بھی کسی خارجی امر سے اپنے معنی کی تعین و تائید

کر رکھیں اور وہ یہ ہے۔

صاحب ہدایہ کے جواب کا مقصد یہ ہے کہ ماہ کی طہارت و نجاست کا مسئلہ بڑا اہم ہے۔ توقيت و عدم توقيت کا فیصلہ کسی مضبوط دلیل سے کیا جانا چاہیے اس میں عموم بلوئی ہے اگر قلین کی کوئی توقيت تھی تو بیسیوں صحابہ اس کو نقل کرتے نہ یہ کہ صرف ایک حضرت ابن عمرؓ نقل کرتے۔ یس یضعف عن احتمال النجاسة کا مطلب یہ ہے کہ یضعف عن احتمال النجاسة أن یثبت بہ توقیت القلین ویؤید بہ (کہ یہ حدیث اس سلسلے میں ضعیف ہے کہ توقيت القلین کو اس کے ذریعے متعین کیا جاسکے۔

الحاصل: اس طرح صاحب ہدایہ کا جواب بحال ہو سکتا ہے واللہ اعلم بحالہ۔

بَابُ كَرَاهِيَةِ الْبُولِ فِي الْمَاءِ الرَّائِدِ

﴿٣١﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ غَيْلَانَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : أَلَا يُؤَلَّنُ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الذَّائِمِ

امام شافعی و امام مالک کے نزدیک اگر ماہِ دائم قلیل ہو تو یہ بھی تحریم کیلئے ہے اور اگر ماہِ دائم کثیر ہو تو تنزیہ کیلئے ہے۔ احناف کے نزدیک یہ بھی مطلقاً تحریم کیلئے ہے۔ قلیل ہوگا تو بالفعل نجس ہو جائے گا کثیر ہوگا تو مالا نجس ہو جائے گا (کہ بار بار بول کرنے سے ایک وقت آئے گا کہ بول اس پر غالب آجائے گا۔ فیکون نجسا)

ثُمَّ يَتَوَضَّأُ مِنْهُ

بعض روایتوں میں یہاں **ثُمَّ يَغْتَسِلُ مِنْهُ** ہے۔ اور بعض میں دونوں لفظ ہیں اور بعض روایتوں میں ان دونوں لفظوں میں سے کوئی بھی نہیں۔

پھر بنو صا پر یا تو رفع ہے اور یہ خبر ہے مبتدا محذوف کی اُیْ ثُمَّ هُوَ یَنْوَضُّ مِنْهُ۔ اور ثُمَّ استعادیہ ہے جیسے اس مثال میں "لَا یَضْرِبُ عَوْرَتَهُ ضَرْبَ الْأَمَةِ ثُمَّ یَضْأُ جَعْفَهَا اُیْ ثُمَّ هُوَ یَضْأُ جَعْفَهَا"۔ ثُمَّ استعادیہ ہے۔

یا اِس یَسُوْضًا پرنصب ہے اور تُمْ کے بعد اُن مقدر ہے اِیْ تُمْ اَنْ یَّسُوْضًا مِنْهُ۔ اور یہ ایسے ہے جیسے لَا تَأْكُلُ اَلشَّمْکَ وَ تَشْرَبُ اللَّیْلَیْنِ۔ تو یہاں اُن مقدر ہے۔

یا اس بتوضیحا پر جزم ہے اور اس کا عطف ہے یونق کے محل پر اور محل اس کا مجزوم ہے لہذا یہ بھی مجزوم ہوگا۔

فائدہ: الحاصل اس مسئلہ میں تین مختلف مذاہب ہیں مالک کا مسئلہ پہلے باب میں، شوافع کا مسئلہ دوسرے باب میں حدیث قلعین ہے۔ اور احناف کا مسئلہ تیسرے مذکورہ بالا باب (باب كَوَاهِيَةُ الْبُؤْلِ فِي الْعَاءِ الرَّائِكِيَةِ) میں حدیث نہی عن البُؤْلِ فِي الْعَاءِ الذَّائِمِ) میں ہے۔ احناف کی طرف سے مخالفین کے مسئلہات کے جوابات مع اذلہ مفصل طور پر ماقبل کی طویل تقریر سے واضح ہیں۔ من شاء فلینظر هناك۔ واللہ اعلم بحال هذا التقرير

بَابُ مَا جَاءَ فِي مَاءِ الْبَحْرِ أَنَّهُ طَهُورٌ

معنی بحر: بحر کا معنی الْمَاءُ الْمَالِحُ (آب شور) بھی ہوتا ہے اور الْمَاءُ الْعَرِیضُ الطَّوِیْلُ الْعَمِیقُ بھی ہوتا ہے مَالِحًا سَمَانًا أَوْ غَلْبًا۔ اگر دونوں کیلئے وضع ہے تو پھر مشترک بن جائے گا۔ اور اگر ایک کے لیے وضع ہے اور ایک میں بغیر وضع کے استعمال ہے تو حقیقت و مجاز بن جائے گا۔

الحاصل: یہاں پر بحر سے مراد معنی اول الْمَاءُ الْمَالِحُ (آب شور) ہے۔

﴿ص ۲۱﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ عَنْ مَالِكِ بْنِ النُّخَعِیِّ قَالَ سَأَلَ رَجُلٌ النَّبِيَّ:

یہ رجل کوئی اہل سفین میں سے تھا۔

إِنَّا نَرُكِبُ الْبَحْرَ: اِنَّا مَرَّاجِبُ الْبَحْرِ وَنَحْمِلُ مَعَنَا الْقَلِيلَ مِنَ الْمَاءِ:

اس سے الْمَاءُ الْعَذْبُ مراد ہے۔ یعنی جب ہم بحری سفر پر ہوتے ہیں تو اپنے ساتھ کھانے پینے کی ضروریات کے سلسلے میں تھوڑا سا میٹھا پانی ساتھ رکھتے ہیں اب ہم اس کے ساتھ وضو، غسل وغیرہ کر لیں تو ہم پیاسے مر جائیں گے۔ ایسی حالت میں اَلْقَرَضُ مِنَ الْبَحْرِ۔

ما الوجه لسؤال السائل: یعنی سائل کے اس سوال کا فشاء کیا ہوا؟ اس نے یہ سوال کیوں کیا؟ تو اس کی کئی وجہیں ہیں وجہ (۱): صحابہ نے سنا ہوا تھا کہ تَحْتُ الْبَحْرِ نَارٌ وَتَحْتُ النَّارِ بَحْرٌ۔ چونکہ غضب الرب کے مزان میں داخل ہونا مناسب نہیں اس لیے سوال کیا کہ ہمارے لیے اس کا استعمال بھجوز ہے یا لا بھجوز۔

وجہ (۲): صحابہ عام طور پر جس پانی کو وضو، غسل میں استعمال کرتے تھے چونکہ اس ماء البحر کو لوٹا، طعن اور بچا اس سے مختلف دیکھا۔ اور قرآن میں طہور کا اطلاق اسی عام استعمال ہونے والے ماء پر آیا ہے نہ کہ اس ماء البحر پر۔ اس لیے اس ماء البحر کی طہوریت میں اشتباہ ہوا اس لیے سوال کر دیا۔

وجہ (۳): بحر میں بحری جانور بے شمار ہوتے ہیں۔ اسی میں بول و براز کرتے ہیں اسی میں وہ مرتے بھی ہیں۔ تو صحابہ نے یہ خیال کیا کہ جیسے وقوع نجاست فی البئر سے بئر نجس ہو جاتا ہے تو شاید یہ بھی نجس ہو اس لیے سوال کر دیا۔

فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ هُوَ الطَّهُورُ مَاءُهُ:

اس میں ہو مبتدا ہے اور الطہور کا فاعل ماء ہ ہے اور صفت اپنے فاعل سے ملکر مبتدا کی خبر ہے۔ یعنی حضور ﷺ نے یہ جواب دیا کہ بحر کا ماء طاہر ہے۔

اشکال: خبر معرف باللام ہے۔ اس سے (تو) حصر کا فائدہ حاصل ہوگا۔ "أَنِّي لَا طَهُورَ إِلَّا مَاءُهُ"۔ (کہ صرف بحری کا ماء طاہر ہے) جبکہ یہ تو خلاف واقعہ ہے۔ اس لیے کہ ماء البحر کے علاوہ اور سیاہ بھی تو طہور ہیں؟

الجواب الاول: خبر پر الف لام ہمیشہ حصر کیلئے نہیں ہوتا بلکہ کبھی مبالغہ کیلئے بھی ہوتا ہے اور یہاں پر الف لام مبالغہ کیلئے ہے یعنی ماء البحر کی طہوریت میں جب مبالغہ ظاہر کرنا تھا تو خبر پر الف لام لے آئے۔

الجواب الثانی: اگر تسلیم کر لیں کہ یہ الف لام حصر کیلئے ہے تو پھر یہ حصر اضافی ہے حقیقی نہیں ہے۔ اور حصر اضافی نفی مبالغۃ المعاطب کے اعتبار سے ہوتا ہے۔ مخاطب کو غیر ماء البحر کی طہوریت کا فتنہ ظن تھا۔ اس کو **هُوَ الطُّهُورُ مَاءٌ** کہہ کر رفع کر دیا **أَنَّى غَائِثُهُ** ایضاً ظاہر ہے۔ (کہ دوسرے مایہ کی طرح ماء البحر بھی ظاہر ہے) گویا یہ قصر افراد کے قبیل سے ہے۔

اشکال: پھر سوال ہوا کہ حضور ﷺ کو نعم کے ساتھ جواب دے دینا چاہیے تھا کیونکہ یہ مختصر جواب تھا۔ اور **هُوَ الطُّهُورُ مَاءٌ** کے ساتھ جواب میں تواجیز کی بجائے اطمینان ہے؟

جواب: یہ ہے کہ اگر نعم کے ساتھ جواب دیتے تو پھر ماء البحر کی طہوریت حالت ضرورت کے ساتھ مختص ہو جاتی چونکہ سوال میں حالت ضرورت کا ذکر ہے۔ اس لیے یہ طویل جواب اختیار فرمایا تاکہ مخاطب کو اس کے علی الاطلاق طہوریت کا علم ہو جائے۔ (کہ مطلقاً ماء البحر ظاہر ہے خواہ تمہیں ضرورت ہو یا نہ ہو) واللہ اعلم۔

الحاصل: ماء البحر ظاہر و طہور ہے۔ ہر حال میں اس کو استعمال کرنا جائز ہے۔ ضرورت ہو تب بھی نہ ہو تب بھی۔
وَالْحِلُّ مَبْنِيٌّ:

سوال: سائل نے اس جملہ **ثانی (وَالْحِلُّ مَبْنِيٌّ)** کے بارے میں سوال نہیں کیا تھا تو جواب میں اس کو کیوں ذکر کیا گیا؟ اس کے متعدد جواب دیئے گئے ہیں۔

الجواب الاول: حضور ﷺ نے جب دیکھا کہ سائل کو ماء البحر کی طہوریت میں تردد ہے تو حیوانات البحر میں بھی تردد ہوگا۔ **أَحَلَّ أُمَّ خَرَامٍ** تو شفقت علیہ جواب میں اس کو بھی ذکر فرما دیا۔

الجواب الثانی: حضور ﷺ کا اپنے جواب سے ماء البحر کی طہوریت کو بیان کرنے کے ساتھ ساتھ منشاء تردّد کو بھی رفع کرنا مقصد ہوا ہے۔ وہ اس طرح کہ حلال ہیں اور حلال ظاہر ہوتا ہے پھر ان کے فی البحر ہونے میں کیا حرج ہے۔ اس لیے یہ جملہ جواب میں بڑھا دیا تاکہ بیان طہوریت کے ساتھ ساتھ منشاء تردّد بھی حل اور رفع ہو جائے۔

..... **بِأَحَلِّ** یہاں بمعنی حلال ہونے کی بجائے بمعنی ظاہر کے ہے۔ اور حل بمعنی ظاہر دوسری حدیثوں میں استعمال ہے جیسے ترمذی ۲۳ پر **العرف الشدی کی پانچویں سطر میں حضرت صفیہؓ کے بارے میں آتا ہے حَلَّتْ فِي الصُّهْبَاءِ أَنَّى طَهْرَتْ مِنَ الْخَيْضِ** اب تو اور اچھے طریقے سے مشکل حل ہو جاتی ہے۔

حیوانات بحر کے حلال و حرام ہونے کے بارے میں مذاہب:

عند الاحناف سوائے سمک کے سب حرام ہیں۔

عند المالک سب حیوانات بحر حلال ہیں۔

عند الاحمد عمامہ اور خضوع کے ماسوا سب حلال ہیں۔

عند بشوافع: اس میں تین قول ہیں ایک قول احناف کے موافق ہے اور ایک قول احمد کے موافق ہے۔ اور ایک قول میں تفصیل ہے کہ بحری جانور کی نظیر بری میں جو حلال ہے وہ بحر میں حلال ہے۔ اور بری میں جو حرام ہے وہ بحر میں بھی حرام ہے۔ جیسے بڑی بکری حلال ہے بحری بکری بھی حلال ہوگی اور بڑی انسان حرام ہے تو بحری انسان بھی حرام ہوگا۔ اور وہ بحری جانور جس کی بڑی میں نظیر نہیں ہے وہ بھی حلال ہے۔

دلیل جلت: (۱) اَلْجَلُّ مَيْتَةٌ اس میں میت کی اضافت استغراق کیلئے ہے اس کا معنی یہ ہوگا کہ تمام حیات بحر حلال ہیں۔
(۲) اَحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ اَيُّ مَصِيدُهُ (شکار کیا ہوا) جو جانور بھی تم بحر سے پکڑو وہ حلال ہے معلوم ہوا سب بحری جانور حلال ہیں۔

دلیل حرمت: (۱) قرآن میں ہے حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ۔ یہ مینہ مطلق ہے۔ مَرِيَّةٌ كَانَتْ او بحر مریۃ۔ اس سے بحری تمام حیات کی حرمت ثابت ہوئی۔
(۲) وَيُحْرِمُهُمُ الْخَبَائِثُ وَكُلُّهَا خَبَائِثٌ سِوَا السَّمَكِ۔ سمک کے علاوہ سب جانور خبائث ہیں۔ لہذا سمک کے علاوہ تمام جانور حرام ہیں۔

جوابات دلائل جلت: (۱) اَلْجَلُّ مَيْتَةٌ کا جواب یہ ہے کہ یہ اضافت استغراق کیلئے تب ہوتی ہے جبکہ مضاف جمع ہو۔ اگر مضاف مفرد ہو تو پھر اضافت استغراق کیلئے نہیں ہوتی بلکہ اس کا دلول ثبوت الْحَكْمُ لِلْجِنْسِ اَيُّ مُطْلَقِ الشَّيْءِ اور مُطْلَقِ الشَّيْءِ يَتَحَقَّقُ بِتَحَقُّقِ فَرْدِهَا۔ اور وہ فرد سمک ہے جیسا کہ ابن ماجہ باب الکھد والطحال ص ۲۳۸ کی روایت سے اس کی تعیین ہوگئی وہ روایت یہ ہے۔ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ أَسْأَلُ اللَّهَ ﷻ قَالَ أَحِلَّ لَنَا مَيْتَانِ وَذِمَانِ الْمَيْتَتَانِ فَالْخَوْثُ وَالْجَرَاذُ وَأَمَّا الذِّمَانُ فَالْكَيْدُ وَالطَّحَالُ
(۲) اگر تسلیم کر لیں کہ استغراق ہی کیلئے یہ اضافت ہے تو پھر حل بمعنی حلت نہیں بلکہ حل بمعنی طہارت ہے۔ اذا جاء الاحتمال فلا استدلال۔

احل لكم صيد البحر کا جواب: یہ ہے کہ صید سے مراد استیاد ہے نہ کہ مصید کیونکہ صید معنی مصدري میں حقیقت ہے اور مصید والے معنی میں مجاز ہے تو معنی حقیقی کو چھوڑ کر معنی مجازی کی طرف ذہاب کرنا بغیر ضرورت کے درست نہیں۔ حاصل آیت یہ ہے کہ حلیہ احرام میں تمہارے لیے بحر کا استیاد حلال ہے اور اس پر مزید قرینہ یہ ہے کہ یہ حُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ کے مقابلے میں ہے کہ حلیہ احرام میں بحر کا استیاد حرام ہے۔ مصید کے بارے میں نہیں بتلایا جا رہا۔ علاوہ ازیں کسی حدیث میں ذکر نہیں کہ کسی صحابی نے سمک کے علاوہ کوئی بحری جانور حلال سمجھا ہو اور اس کو کھایا ہو۔ اگر یہ حلال ہوتے تو اس قسم کے بیویوں (۲۰) واقعات احادیث میں مذکور ہوتے (حالانکہ ایسا کہیں بھی مذکور نہیں) معلوم ہوا بحری جانور سوائے سمک کے حلال نہیں۔

اعتراض: اس پر آگے سے کہا جاتا ہے کہ غیر والا واقعہ تمہیں یا نہیں (کیا وہ غیر بحری جانور نہیں تھا جس کو کئی دن تک صحابہ کھاتے رہے)؟

جواب: وہ غیر سمک ہی کی ایک قسم ہے قرینہ اس کا یہ ہے کہ بعض روایتوں میں غیر کی بجائے حوت کا لفظ آیا ہے معلوم ہوا کہ سمک ہی حلال ہے کوئی اور جانور حلال نہیں۔

سمک طافی کی حلت و حرمت کا مسئلہ:

سمک طافی اس کو کہتے ہیں جو بحر کی گرمی سردی سے مرکز پانی کی سطح پر تیر رہی ہو۔

عند الاحناف: سمک طافی حرام ہے۔

عند الشوافع: حلال ہے۔ اور دلائل یہ ہیں۔

دلیل شوافع (۱): الْجَلُّ مَبْنُوءٌ۔

جواب: یہ ہے کہ یہاں مبنیہ بمعنی غیر مذبوح ہے گویا یہاں تخصیص در تخصیص ہوگئی۔ مبنیہ کی پہلے تو سمک کے ساتھ تخصیص کی پھر سمک میں سے سمک غیر مذبوح کی تخصیص کر دی گئی۔

دلیل (۲): اِثْرَانِیْ بَرٍّ هُوَ الطَّافِیْ حَلَالٌ۔

جواب: یہ ہے کہ اثر ابی بکر رضی اللہ عنہ مضطرب اللفظ ہے جیسا کہ ترمذی ص ۲۳ پر العرف الشذی کی آنھوں میں ہے وَ اِثْرَانِیْ بَرٍّ هُوَ الطَّافِیْ مَضْطَرَبٌ اللَّفْظُ۔ فَلَا یَكُونُ حُجَّةً۔ باقی سمک میں سے سمک غیر طافی کی تخصیص کی دلیل ابن ماجہ باب الطافی من صید البحر میں ص ۲۳۲ پر حدیث جابر رضی اللہ عنہ ہے۔ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَا أَلْقَى الْبَحْرُ أَوْ جَرَزَ عَنْهُ (أَيُ جَفَّتْ عَنْهُ الْبَحْرُ) فَكُلُوهُ وَمَا مَاتَ فِيهِ فَقَطْفَى فَلَا تَأْكُلُوهُ۔

اس پر شوافع کا اعتراض یہ حدیث حضرت جابر رضی اللہ عنہ پر موقوف ہے کہ مرفوع فلا یكون دلیل لکم۔

جواب: یہ ہے کہ صحابی کا قول غیر مدرك بالقیاس میں حکما مرفوع ہوتا ہے۔

آخری بات: سمک طافی کے بارے میں یہ ہے کہ جب حلت و حرمت دونوں طرح کے دلائل جمع ہو گئے تو ترجیح حرمت کے دلائل کو ہوگی۔ پس طے یہ پایا کہ سمک طافی حرام ہے۔

بَابُ التَّشْدِيدِ فِي الْبَوْلِ

﴿ص ۲۱﴾ حَدَّثَنَا هَنَادٌ وَ قُتَيْبَةُ وَ أَبُو كُرَيْبٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا فَقَالَ إِنَّهُمَا يُعَذَّبَانِ:

ضمیر کا مرجع صاحبہما ہے اگرچہ یہ باطل میں صراحۃً مذکور نہیں لیکن مفہوم من المقام ہے۔ جیسے حتی نوازل بالجناب میں ضمیر کا مرجع مفہوم من المقام ہے۔ اِذْ غَرَضٌ عَلَيْهِ الصَّافِنَاتُ الْجِنَادُ یہ وہ عبارت ہے جس سے مرجع مفہوم ہے۔

۱۰..... ان دو کے بارے میں اختلاف ہے کہ یہ مُسْلِمِ غَاصِبِین کی قبریں تھیں یا کافرین کی۔ تو اس میں دونوں طرح کے قول ہیں اگر کافرین کی ہوں تو اس پر۔

سوال (۱): یہ ہوگا کہ ان کے عذاب کی بڑی وجہ تو ان کا کفر ہونا چاہیے نہ کہ یہ ذنوب جن کا حدیث میں ذکر ہے۔

جواب: یہ ہے کہ ان کے عذاب کی وجہ ان کا کفر بھی ہے اور یہ گناہ بھی ہیں وَلَا مُزَاحَمَةٌ فِی الْأَسْبَابِ۔

سوال (۲): اگر وہ کافر تھے تو پھر ان کے لیے تخفیف عذاب کی دعا کرنا صحیح معلوم نہیں ہوتا؟ قرآن میں تو اس سے منع آئی ہے؟

جواب: ممکن ہے کہ یہ قصہ اس منع سے قبل کا ہو۔

اور اگر یہ قبریں مسلمانوں کی ہوں تو پھر ان سوالوں میں سے کوئی سوال بھی وارد نہیں ہوگا اسی لیے حافظؒ نے اسی دوسرے قول کو ترجیح دی ہے۔

وَمَا يُعَذِّبَانِ فِی کُبُورٍ:

سوال (۱): اس پر سوال ہوتا ہے کہ جب ان کا کبیرہ گناہ نہیں تھا تو پھر ان کو عذاب کیوں ہو رہا تھا؟

سوال (۲): یہ ہوتا ہے کہ دوسری روایت میں ہے بَلٰی وَ اِنَّہٗ فِی کُبُورٍ۔ تو نفی اور اثبات کی دونوں روایتوں میں تعارض ہو گیا۔

جواب (۱): ان دونوں کا جواب اس طرح ہے کہ اس حدیث میں کبیرہ کا معنی "الذَّنْبُ الْکُبُورُ" ہے لیکن نفی ان کے گمان کے اعتبار سے ہے (وہ یہ سمجھتے تھے کہ یہ کبیرہ گناہ نہیں ہیں) لہذا دونوں سوال ختم ہو گئے۔

جواب (۲): کبیرہ سے مراد یہاں شاق ہے اُنِّیْ مَا یُکُونُ الْاِجْتِنَابُ عَنْہُ کُبُورًا وَ شَاقًّا عَلَیْہِمَا۔ یعنی اس کبیرہ گناہ سے بچنا ان کے لیے کوئی کبیرہ و شاق نہیں تھا۔ لہذا دونوں اشکال ختم ہو گئے۔

جواب (۳): پہلے حضور ﷺ کو ان کے اس ذنب کے کبیرہ ہونے کا علم نہیں تھا، جب آپ ﷺ کو اس کے کبیرہ ہونے کا علم ہو گیا تو پھر آپ ﷺ نے اثبات فرمادیا۔ فلا اشکال۔

أَمَّا هَذَا فَكَانَ لَا یَسْتَنْزِعُ:

یہاں تین طرح کے لفظ ہیں (۱) لَا یَسْتَنْزِعُ اور بعض روایتوں میں لَا یَسْتَنْزِعُ کا لفظ ہے اور بعض میں لَا یَسْتَنْزِعُ مِنْ بَوْلِہِ کا ہے۔ دوسرے اور تیسرے لفظ کا معنی تو واحد ہے اور پہلے لفظ کے دو معنی ہو سکتے ہیں۔

(۱) استنار عن البول بمعنی حفظ عنہ (بول سے حفاظت نہیں کرتا تھا)

(۲) استنار لمدی البول عن الناس (کہ جب بول وغیرہ کرے تو لوگوں سے پردہ نہ کر کے بیٹھے) اگر اس لفظ اول کو دوسرے معنی پر محمول کرتے ہیں تو گو مطلب پھر بھی صحیح ہو جاتا ہے لیکن الفاظ مختلفہ کا توافق حاصل نہیں ہوتا۔ اس لیے اس لفظ اول کو اس کے معنی اول پر محمول کرنا زیادہ بہتر ہے تاکہ الفاظ مختلفہ میں توافق حاصل ہو جائے۔

وَأَمَّا هَذَا فَكَانَ یَمْشِیْ بِالنَّمِیمَةِ:

نمیخورد کہتے ہیں نقلُ الخَبِيثِ لِأَجْلِ الْفَسَادِ۔ اب اس پر بحث ہوئی ہے کہ مغللوں کی یہ تفصیل اجمال پر کیسے منطبق ہے؟ اجمال سے تو معلوم ہوا تھا کہ ان کا ذنب کبیرہ ہے۔ تفصیل بظاہر اس کے خلاف معلوم ہو رہی ہے۔ کیونکہ تفصیل سے تو یہ صغیرہ معلوم ہوتے ہیں؟

اس کا حل : بعض نے اس کا حل یہ بتلایا ہے کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ دونوں ذنب اپنی ذات کے اعتبار سے صغیرہ ہیں مگر اپنے فساد و تباہی کے اعتبار سے کبیرہ ہیں۔ لیکن حضرات شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اس تکلف میں پڑنے کی ضرورت نہیں کیونکہ لفظ کا آ یا ہوا ہے جس سے استمرار و دوام معلوم ہوتا ہے اور صغیرہ پر اومت و اصرار کرنے سے وہ بھی کبیرہ بن جاتا ہے۔ لہذا اب بھی تفصیل اجمال کے مطابق ہوگئی۔ واللہ اعلم۔

یہ حدیث یہاں تو مختصر ہے مسلم شریف میں اپنی پوری تفصیل کے ساتھ ذکر ہے اس میں ہے کہ حضور ﷺ نے یہ فرمانے کے بعد ایک جریدہ طلب فرمائی اس کو شق (چرا) کیا اس کے ایک حصہ کو ایک قبر پر اور دوسرے حصے کو دوسری قبر پر گاڑ دیا اور پھر فرمایا کہ لَعْنَةُ يُخَفَّفُ (أَيُّ اللّٰهِ أَوْ الْعَذَابِ) عَنْهُمَا خَالِمٌ يَبْسُطُ۔ جب تک کہ یہ خشک نہ ہوں۔ عذاب میں تخفیف ہوتی رہے گی۔ اس پر

سوال : یہ ہے کہ اس جملہ (لَعْنَةُ الْخ) کا کیا مطلب ہے؟

تقریر البعض : بعض نے کہا کہ ان سے تخفیف عذاب کی وجہ ان جریدہ تین کا سبز ہونا تھا۔ کیونکہ سبز چیز اللہ کی تسبیح کرتی ہے۔ اور تسبیح کی وجہ سے عذاب میں تخفیف کی توقع ہے۔ بعض نے کہا کہ تخفیف عذاب کی یہ کوئی وجہ نہیں تھی بلکہ نبی ﷺ نے تخفیف عذاب کی دعا فرمائی۔ اور وہ ان کے خشک ہونے کے وقت تک قبول کر لی گئی۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ یہ جو لوگوں کا ذہن بنا ہوا ہے کہ قبروں پر سرسبز بہنیاں ڈالنے سے قبر والوں کو کوئی فائدہ ہوتا ہے یہ مطلقاً صحیح نہیں ہے۔ (اس کو قانون بنالینا یہ صحیح نہیں) کیونکہ دونوں طرح کے قول ہیں کہ فائدہ ہوتا بھی ہے اور نہیں بھی ہوتا۔ والدین کی قبروں پر اور بزرگوں کی قبروں پر پھولوں کی چادریں چڑھانا اور اس کا اہتمام کرنا اور اس میں شرکت کرنا یہ سب حماقت ہے۔ لا اصل له فی الدین۔ یہ شرک کو طمع کرنا ہے (اللہ ہم سب کا توحید پر خاتمہ فرمائے آمین) توحید کامل وہی ہوگی جو قرآن سے حاصل ہوگی۔ اس کے حصول کا صرف ایک ہی طریقہ ہے کہ قرآن پڑھاؤ قرآن کے درس و تدریس کو زندگی کا مشن بناؤ تو تم اس مقصد کو حاصل کرنے میں کامیاب ہو جاؤ گے۔ قرآن سے بہتر شرک کی شے کئی کرنے والی کوئی چیز نہیں اس سے توحید کی تکمیل ہوتی جائے گی۔

تمہنی، غرور، رجاء میں فرق:

یہ فرق اس لیے ذکر کر رہا ہوں کہ لعل کا لفظ تمہنی، ترخی کیلئے ہے۔ تو اس موقع پر غرور، تمہنی اور رجاء میں فرق سمجھنا ضروری ہے۔ کسی کام کے تمام اسباب و سامان مطلوبہ کے جمع کیے بغیر امید رکھنا کہ یہ کام ہو جائے گا یہ غرور ہے۔ کسی کام کے ہونے کے تمام سامان کو جمع کر لیا جائے لیکن ان کو استعمال نہ کیا جائے یہ تمہنی ہے۔ اور کسی کام کے ہونے کے تمام اسباب و سامان کو جمع کیا جائے اور ان کو استعمال بھی کیا جائے اور پھر امید رکھی جائے کہ یہ کام ہو جائے گا یہ رجاء ہے۔ اور

ہی رجا محمود ہے۔ حضور ﷺ نے اسی کو اختیار فرمایا ہے۔

۱۰۔ اس باب کی حدیث سے معلوم ہوا کہ بول نجس اور واجب الاخر از ہے۔ اس سے احتراز نہ کرنا عذاب قبر کا باعث ہو سکتا ہے۔ یعنی بول کے بارے میں اس باب سے خاصی تشدید معلوم ہوئی ہے۔

ماکول اللحم کے بول کے بارے میں ائمہ کا اختلاف

یہ تو اتفاقی بات ہے کہ غیر ماکول اللحم کا بول تو بالاجماع نجس ہے۔ اور انسان کا بول بھی غیر ماکول اللحم ہونے کی وجہ سے نجس ہے۔ البتہ ماکول اللحم کے بول کے بارے میں دو مذہب ہیں۔

امام ابو حنیفہ و امام شافعی کے نزدیک یہ بول بھی نجس ہے۔

امام احمد و امام مالک کے نزدیک طاهر ہے۔ امام بخاری بھی اس بارے میں انہی کے ساتھ ہیں۔

دلیل امام احمد و امام مالک: اَمَّا هَذَا فَكَانَ لَا يَسْتَيِّرُ مِنْ بَوْلِهِ ہے کہ اس میں ضمیر مجرور کا مرجع انسان ہے یعنی اس میں غیر ماکول اللحم کے بول کے بارے میں تشدید معلوم ہوتی ہے مطلقاً تشدید من البول معلوم نہیں ہوتی۔

جوابہم من جانب الامام: اس کے جواب میں امام صاحب یہ فرماتے ہیں کہ دوسری روایت میں لفظ من بولہ کی بجائے من البول کا ہے (گویا اب تشدید مطلقاً من البول معلوم ہوئی)

اعتراض: اس کے جواب میں آگے سے امام احمد مالک کی طرف سے اگر یہ کہا جائے کہ ہم اس کو (من البول کو) من بولہ پر محمول کرتے ہیں تو امام احمد و مالک پر یہ رد دو وجہ سے غلط ہے۔

وجہ (۱): ایک تو اس وجہ سے کہ اگر واقعہ واحد ہو پھر تو اس محل کی محتاجائش ہے۔ اگر واقعہ متعدد ہو تو پھر اس محل کی محتاجائش نہیں۔ کما تکرر فی الاصول۔

وجہ (۲): مطلق روایت کرنے والا راوی جب مطلق روایت کرتا ہے تو لا محالہ وہ کسی دلیل کی بنیاد پر ایسا کرتا ہے۔ اس لیے یہ حمل غیر صحیح ہے بلکہ الْمُسْطَلَقُ يَجْعَلُ عَلَى إِطْلَاقِهِ اور الْمُسْقِطُ يَجْعَلُ عَلَى تَقْصِيدِهِ ہوگا۔ پس من بولہ سے غیر ماکول اللحم کے بول کے بارے میں تشدید معلوم ہوئی اور من البول کے لفظ سے مطلق بول کے بارے میں تشدید معلوم ہوئی فَبَيِّنَتْ نَجَاسَةَ الْإِنْوَالِ كُلِّهَا۔ لہذا تمام قسم کے ابوال کا نجس ہونا معلوم ہوا۔

علامہ ازہبی: حدیث استَنْشَرُوا مِنَ الْبَوْلِ فَإِنَّ غَاثَةَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْهُ کا مورد ہی بول ماکول اللحم ہے وہ اس طرح کہ ایک شخص بکریاں چراتا تھا فوت ہو گیا، ان کو قبر کا عذاب ہوا تو ان کے بارے میں تحقیق کی گئی معلوم ہوا کہ وہ ان بکریوں کے ابوال سے احتراز کا اہتمام نہیں کرتا تھا تو اس پر حضور ﷺ نے فرمایا "استَنْشَرُوا مِنَ الْبَوْلِ فَإِنَّ غَاثَةَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْهُ" (الحدیث) تو یہ حدیث بموردہ خاص ہے اور بالفاظ عام ہے۔ ماکول اللحم ہوں یا غیر ماکول اللحم سب کے ابوال انہیں درج ہیں (اور سب کے ابوال نجس ہیں) مزید تفصیل آگے آئے گی)

وَرَوَى مَنْصُورٌ هَذَا الْحَدِيثَ عَنْ مُجَاهِدٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ الْخ:

معنف کا مقصد یہ ہے کہ اعش و منصور دونوں مجاہد کے تلمیذ ہیں۔ لیکن دونوں کی سندوں میں فرق ہے۔
 فرق: اعش مجاہد ابن عباس کے درمیان طاؤس کا واسطہ ذکر کرتا ہے۔ اور منصور ان دونوں کے درمیان واسطہ کو ذکر نہیں کرتا۔
 وَرَوَاهُ الْأَعْمَشُ أَصَحُّ کہہ کر معنف نے اعش کی روایت کو ترجیح دی ہے۔

وَمَجِئْتُ أَبَا بَكْرٍ مُحَمَّدَ بْنَ أَبَانَ يَقُولُ سَمِعْتُ وَكَيْفًا يَقُولُ الْأَعْمَشُ. أَحْفَظُ الْإِسْنَادَ
 إِبْرَاهِيمُ بْنُ مَنْصُورٍ:

یہاں سے معنف نے وجہ ترجیح کو ذکر کیا ہے۔

اشکال: یہ رحمان تو اسناد ابراہیم میں ہے۔ اور زیر بحث سند تو اسناد ابراہیم میں سے نہیں ہے۔ بلکہ یہ تو سند مجاہد ہے تو
 تقریب تام نہ ہوئی (اعش کی روایت کو ترجیح دینا صحیح نہ ہوا)؟

جواب: یہ ہے کہ معنف نے یہ خیال کیا کہ جب اعش اسناد ابراہیم میں راجع ہے تو فیکون راجعاً ہنہا ایضاً۔
 (تو یہاں بھی راجع ہوگا) گویا معنف نے اسناد مجاہد کو اسناد ابراہیم پر قیاس کر لیا ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي نَضْحِ بَوْلِ الْعَلَامِ قَبْلَ أَنْ يُطْعَمَ

(ص ۲۱) حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ وَأَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ عَنْ أُمِّ قَيْسٍ بِنْتِ مَعْصِنٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: قَالَتْ
 دَخَلْتُ بَابَن لِي:

تعارض: ایک دوسری روایت میں عبد اللہ بن زبیر کا ذکر ہے اور ایک اور روایت میں حسین کا ذکر ہے۔ پس یہ تعارض
 پیدا ہو گیا؟

جواب: یہ ہے کہ واقعہ متعدد ہے۔ فلا اشکال۔

سوال: بچوں کو حضور ﷺ کے پاس کیوں لایا جاتا تھا؟

جواب: اس کی کئی وجوہ تھیں۔

وجہ (۱): ایک وجہ تو یہ تھی کہ حضور ﷺ سے اس بچے کی "تحنیک" کرائی جاتی تھی کہ آپ ﷺ کوئی چھوہارہ وغیرہ چبا
 کر اس بچے کے منہ میں ڈالتے جس سے اس کے کھانے پینے کی ابتداء ہوتی تھی تو آپ ﷺ کی تحنیک کی برکت حاصل
 کرنے کیلئے لوگوں کی یہ عادت تھی۔

وجہ (۲): دوسری وجہ یہ ہوتی تھی کہ آپ ﷺ اس بچے کے لیے دعا فرماتے تھے۔

وجہ (۳): تیسری وجہ یہ ہوتی تھی کہ صحابہ کے نومولود بچوں کو دیکھ کر آپ ﷺ خوش ہوتے تھے اس لیے کہ ہجرت کے بعد
 صحابہ میں کچھ تو الد و تاسل کا سلسلہ قلیل ہو گیا تھا۔ مشہور یہ ہو گیا تھا کہ یہود نے عمر کے صحابہ کی نسل بندی کر دی ہے۔ تو صحابہ

میں جب کوئی بچہ پیدا ہوتا تو اس سے آپ ﷺ کو بڑی خوشی ہوتی اسی لیے جب حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ پیدا ہوئے تو آپ ﷺ کو بڑی خوشی ہوئی۔ کیونکہ اس سے اس مشہور بات کی تردید ہوگئی۔ (یہی حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ ہیں جو ہجرۃ کے بعد سب سے پہلے پیدا ہوئے)

ہاں..... آپ ﷺ کے اس دنیا سے پردہ فرما جانے کے بعد پھر مسلمان اپنے بچوں کو ایک حجرے میں لاتے تھے ایسے بچے کو "ولد الحجرۃ" کہا جاتا تھا۔ مکہ کے لوگ اپنے بچوں کو بیت اللہ کے پاس لاتے تھے۔ ایسے بچے کو "ولد الکعبۃ" کہا جاتا تھا۔ واللہ اعلم۔

الْاِخْتِلَافُ فِي طَرِيقِ التَّطَهُّرِ فِي بَوْلِ الْغُلَامِ وَالْجَارِيَةِ:-

اس پر تو اجماع ہے کہ بول الغلام ہو یا بول الجاریہ دونوں نجس ہیں۔

امام مالک و شافعی کی طرف جو بول الغلام کی طہارت کا قول منسوب کیا جاتا ہے وہ غلط ہے۔ محقق نووی نے اس کی سختی سے تردید کی ہے۔ ہاں طریقہ تطہیر میں تین مذہب ہیں۔

امام شافعی، امام احمد، امام اسحاق کے نزدیک "بول الغلام" میں طریقہ تطہیر نضح و رش ہے۔ اور بول جاریہ میں غسل ہے۔

امام اوزاعی کے نزدیک دونوں میں نضح کافی ہے۔

امام مالک و امام ابو حنیفہ کے نزدیک دونوں میں غسل ضروری ہے۔

دلیل امام مالک و ابی حنیفہ: یہ ہے کہ جب نجاست پر اجماع ہے تو جو طریقہ تطہیر باقی نجاست میں ہے وہی طریقہ تطہیر ان کا بھی ہونا چاہیے یعنی غسل، پھر نضح و رش کرنے سے طہارت حاصل ہونے کی بجائے نجاست اور منتشر اور پھیلتی ہے۔ اس لیے اس کے طریقہ تطہیر ہونے کا کوئی معنی ہی نہیں ہے۔

دلیل قائلین نضح و رش: یعنی شوافع و اوزاعی وغیرہ کی دلیل حدیث الباب ہے۔ فذغابا فغسلہ علیہ۔ وفی روایۃ آخر فغسلہ علیہ۔ معلوم ہوا کہ بول الغلام یورث۔

جوابہم من جانبنا: شارح ترمذی ابو بکر نے لکھا ہے کہ نضح و رش کے دو معنی آتے ہیں (۱) چھینے مارنا۔ (۲) بمعنی غسل۔ رش بمعنی غسل حدیثوں میں (کثرت سے) استعمال ہے۔ ترمذی کے ص ۳۱ پر باب فی الغدق یصیب الثوب میں بھل بن حنیف کی روایت ہے اس میں ہے کہ کپڑے پر ہڈی لگنے کی صورت میں آپ ﷺ سے سوال کیا گیا کہ اس کو کیسے پاک کیا جائے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا یسحقک ان تاخذ کفًا من ماء فتضع بہ ثوبک حتی تری انہ اصاب منه۔ یہاں نضح بمعنی غسل ہے اور یہ مخالفین کو بھی تسلیم ہے۔ ص ۵۳ پر باب ما جاء فی غسل ذم الخیض من الثوب میں اسماء بنت ابی بکر کی حدیث ہے جس میں ہے کہ جس کپڑے کو دم حیض لگ جائے تو اس کو کیسے پاک کیا جائے اس بارے میں جب سوال کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا ختیہ ثم افرصہ بالماء ثم رصیہ وصلی فیہ۔ دیکھیے یہاں رش

بمعنی غسل ہے۔ پس جب رش و نضح بمعنی غسل کا بھی ثبوت ہو گیا۔ تو اب دیکھنا یہ ہے کہ حدیث الباب میں انکا کونسا معنی مراد ہے اور کونسا معنی مراد نہیں ہے؟

اب اگر حدیث الباب میں رش و نضح کو اس معنی میں لیتے ہیں جس کے وہ قائل ہیں یعنی بمعنی چھیننے مارنا تو یہ کئی وجہ سے مروج نظر آتا ہے۔

وجہ (۱): نجاسات کے ازالہ کے عام قاعدہ (غسل کرو) کے بھی خلاف ہے۔

وجہ (۲): اس سے نجاست زائل ہونے کی بجائے اور پھیلے گی۔

وجہ (۳): اسی واقعہ سے متعلق مسلم جلد اول باب خُطْمُ بَوْلِ الْغُفْلِ الرَّجْسِ وَ تَكْفِيفِ غَسْلِهِ میں ص ۱۳۹ پر جو دوسرے الفاظ ہیں فَلَمَّا بَعَا بِمَاءٍ فَاتَّبَعَهُ بَوْلُهُ وَلَمْ يَغْسِلْهُ إِلَّا بِأَسْنَانِهِ سے اگلے روایت کے الفاظ فَلَمَّا بَعَا بِمَاءٍ فَغَسَّلَهُ عَلَيْهِ کے ساتھ بھی اس کا تعارض ہو جائے گا۔

..... اور اگر اس کو غسل دانے معنی پر محمول کرتے ہیں تو مذکورہ خرابیوں میں سے اس پر کوئی خرابی بھی لازم نہیں آتی۔

پس طے ہوا کہ اس حدیث میں نضح و رش بمعنی غسل ہے۔

اشکال: اب اس پر سوال ہوگا کہ بغض روایتوں میں تو لفظ ہیں "وَلَمْ يَغْسِلْهُ" جیسا کہ اوپر مسلم کے حوالہ سے ذکر ہوا۔ اب اگر غسل والا معنی ہے تو نفی و اثبات میں تعارض پیدا ہو جائے گا۔

جواب: یہاں نفی غسل کی نہیں ہے بلکہ غسل مع المبالغہ کی ہے۔ فلا اشکال۔

قرینہ: اس پر قرینہ ہمارے پاس مسلم شریف جلد اول ص ۱۳۹ کی آخری روایت ہے جس میں لفظ یوں ہیں۔ "وَلَمْ يَغْسِلْهُ غَسْلًا" نفی جب کلام مؤکد پر داخل ہو تو وہ تاکید کی نفی ہوتی ہے اور تاکید کی طرف راجع ہوتی ہے۔ پس ثابت ہوا کہ نفی یہاں تاکید کی (مبالغہ) غسل کی ہے نفس غسل کی نہیں ہے۔

الحاصل: یہی طے ہوا کہ بَوْلُ الْغُلَامِ يُغْسَلُ بِمَا تَاكِيْدُ وَيَبْوَلُ الْجَارِيَةُ يُغْسَلُ مَعَ التَّاجِدِ۔ یعنی اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ بول الغلام کے بارے میں احادیث سے قدرے تخفیف ضرور معلوم ہوتی ہے۔

اشکال: جب دونوں بول ہی نفس ہیں اور دونوں ہی میں غسل واجب ہے تو پھر بلا تاکید مع تاکید کے فرق کی وجہ کیا ہے؟

جواب: اس کی متعدد وجوہ ہیں۔

وجہ (۱): یہ فرق مزاجی خصوصیت کی وجہ سے ہوا ہے کہ جاریہ کے مزاج میں برودت کا غلبہ ہوتا ہے اور اس کے بول میں غنوت زیادہ ہوتی ہے اس لیے وہاں تاکید کی غسل کی ضرورت ہے۔ اور غلام کے مزاج میں برودت کی بجائے حرارت ہے اور یہاں غنوت زیادہ نہیں ہوتی اس لیے یہاں غسل خفیف کا حکم دیا گیا۔

وجہ (۲): جاریہ کا بول منتشر ہو کر گرنا ہے اور غلام کا بول ایسے نہیں ہوتا اس لیے فرق لگ گیا۔

وجہ (۳): بعض مسائل میں شریعت نے جب یہ دیکھا کہ بلوی زیادہ ہے تو اس میں تخفیف کر دی۔ چونکہ جاریہ کی بجائے غلام میں بلوی زیادہ ہے کیونکہ لوگوں کو بیٹوں سے بڑی محبت ہوتی ہے۔ مجلس میں ان کو اٹھالانے کی عادت ہوتی ہے اور بچے

اوپر پیشاب کر دیتے ہیں اس لیے تخفیف کر دی گئی۔ بخلاف جار یہ کے۔

قائدہ: یہ فرق تطہیر تب ہے جبکہ غلام نے ماں کے دودھ کے علاوہ کوئی اور غذا کھانا نہ شروع کیا ہو۔ ورنہ تو دونوں میں کوئی فرق نہیں ہوگا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي بَوْلِ مَا يُؤْكَلُ لِحُمُهُ

﴿ص ۱۲﴾ حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدٍ النَّزَّاعِي عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أَنَّ نَاسًا مِنْ غُرَيْبَةِ

قَدِمُوا الْمَدِينَةَ الْخ:

اور ایک روایت میں "مِنْ غُلْبِي" کا ذکر ہے ایک اور روایت میں دونوں کا ذکر ہے مگر ان میں تضاد نہیں ہے اس لیے کہ یہ سات شخص تھے چار ایک قبیلہ سے اور تین دوسرے قبیلہ سے۔ عرفات کے قریب کسی مقام کے باشندے تھے۔

فَاجْتَمَعُوا هَا: أُنْزِلَ أَصَابُهُمُ الْجَوَاءُ:

جواء: پیٹ کی ایک بیماری ہوتی ہے بعض نے کہا کہ جواء کا معنی مطلق مرض ہے۔ حاصل یہ کہ مدینہ کی آب و ہوا موافق نہ آئی بیمار ہو گئے جیسا کہ عام طور پر ایسا ہوتا رہتا ہے کہ دیہاتی لوگ جب شہر میں آتے ہیں تو ان کو شہر کی آب و ہوا موافق نہیں آتی۔ ان کے ساتھ بھی ایسا ہی ہوا۔ اور باہر دیہات کی آب و ہوا لطیف ہوتی ہے انسانی صحت کیلئے زیادہ مفید ہوتی ہے اسی لیے دیہاتی لوگ اکثر صحت مند ہوتے ہیں۔ شہر کی آب و ہوا کثیف ہوتی ہے اس لیے شہری لوگ اکثر بیمار ہوتے ہیں۔ دیکھنے سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حوض سے مینڈکیں نکل کر بیٹھی ہوں۔

فَبَعَثَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي إِبِلِ الصَّدَقَةِ:

چونکہ شہر میں اہل صدقہ کو رکھنے اور چرانے کی سہولت نہیں تھی اس لیے باہر کہیں رکھا ہوا تھا وہاں ان کو بھیج دیا۔

وَقَالَ إِشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا:

ما کول اللحم کے بول کی طہارت کے قائلین کا یہ بڑا مسئلہ ہے۔ اس مسئلہ میں اختلاف و مذاہب اور نجاست کے قائلین کے دلائل اس سے پہلے باب میں ذکر ہو چکے ہیں۔

قائلین نجاست کی طرف سے اس روایت کا جواب: جواب (۱): یہ ایک جزی واقعہ ہے جو خاص شخصوں سے متعلق ہے کوئی قاعدہ کلیہ اور تشریع عام نہیں ہے۔

جواب (۲): یہ عطف معمولی عاملین متناصبین کے قبیل سے ہے یعنی دو متناصب عاملوں کے دو معمول ہوتے ہیں ان میں سے ایک کے عامل کو حذف کر دیا جاتا ہے اور اس کو دوسری کے معمول پر عطف کر دیا جاتا ہے۔ جیسے عَلَفْتُهَا بِنَا وَمَاءَ بَارِدًا۔ اصل میں تھا عَلَفْتُهَا بِنَا وَأَشْرَبْتُهَا مَاءَ بَارِدًا۔ یہاں بھی ایسے ہی ہے۔ إِشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا۔ اس دوسرے فعل کو حذف کر دیا گیا۔

جواب (۳): یہ واقعہ علاج و تدوی پر محمول ہے۔ قاضی ابویوسفؒ کے نزدیک تو اضطرار کی حالت کے بغیر بھی تدوی بالحرام جائز ہوتی ہے۔ عند الامام جب اضطرار کی حالت ہو اور دوسری کوئی دوا نہ ہو تو پھر تدوی بالحرام جائز ہوتی ہے۔ امام صاحب فرماتے ہیں کہ یہاں یکساں صورت حال تھی۔ حضور ﷺ کو پذیر یہ وجہ اس کا علم ہو گیا تھا کہ ان کی شفاء اسی میں ہے کسی دوسری دوا میں نہیں ہے (اس لیے ان کو ابوال کے شرب وغیرہ کا حکم دیا)

اعتراض: ایک دوسری حدیث میں ہے لَا شِفَاءَ فِي الْحَرَامِ۔ اب بظاہر تمہاری اس توجیہ اور اس روایت میں تعارض ہو گیا؟ اس کے دو جواب ہیں۔

جواب (۱): یہ ہے کہ جب حرام کے بارے میں غلبہ ظن و یقین ہو جائے کہ اسی سے شفاء ہوگی اور بقول علامہ شامی۔ اضطرار کی حالت ہو جائے تو پھر حرام حرام نہیں رہتا۔

جواب (۲): دوسرا جواب امام طحاویؒ نے یہ دیا ہے کہ اس حدیث میں حرام سے مراد فقط "خمر" ہے۔ عربوں کا یہ خیال تھا کہ خمر میں شفاء ہے اس خیال سے اس کو استعمال کرتے اور پییتے تھے۔ تو حضور ﷺ نے ان کے اس خیال کی تردید فرمائی کہ لَا شِفَاءَ فِي الْحَرَامِ اس سے عموم مراد نہیں (کہ خمر کے علاوہ سے بھی تدوی جائز نہیں)

جواب (۴): یہ ہے کہ یہ منسوخ ہے اور حدیث اِسْتَنْزِلُوا مِنَ الْبَوْلِ (الحدیث) اس کے لیے ناخ ہے۔

جواب (۵): حدیث اِسْتَنْزِلُوا مِنَ الْبَوْلِ منع و حرمت پر دلالت کرتی ہے اور حدیث مرغی اباحت و طہارت پر دلالت کرتی ہے اور ایسی صورت میں جب تعارض ہو جائے تو حرمت کو ترجیح ہوتی ہے۔ وَاللّٰهُ اَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْحَالِ۔

فَقْتُلُوا رَاجِعِي رَسُولَ اللّٰهِ ﷺ :

اور ایک روایت میں ہے کہ یہ عربین اہل صدقہ کے ابوال والبان اپنے سے تندرست ہو گئے۔ پھر چونکہ یہ زیادہ تھے اور رعاۃ کم تھے۔ ان کو انہوں نے بڑی بے دردی سے قتل کیا۔ ان کے ہاتھ پیچھے باندھ دیئے ان کی زبان پر کانٹے چھائے تاکہ نہ کسی کو اشارہ کر سکیں اور نہ کسی کو آواز دے سکیں اور ان کی آنکھوں میں گرم سلاخیں پھیر دیں۔ پھر پیچھے سے ان عربین کا تعاقب کیا گیا اور حضور ﷺ کے پاس لائے گئے اور ان کے ساتھ بھی ایسا ہی کیا گیا جو انہوں نے رعاۃ کے ساتھ کیا تھا۔

فَقَطَّعَ اَيْدِيَهُمْ وَارْجُلَهُمُ الْخ:

امام صاحب کے علاوہ باقی ائمہ کے نزدیک تو ضابطہ الجروح قصاص کا ہے۔ نفس بھی اور فیما دون النفس بھی۔ یعنی قاتل کے ساتھ وہی کچھ کیا جائے گا جو اس نے قاتل کے ساتھ کیا ہے۔ عند الامام۔ وَالْعُزْرُوحُ قِصَاصٌ فِيْمَا دُونَ النَّفْسِ میں ہے بشرطیکہ قصاص لینے میں تلب نفس کا خوف نہ ہو۔ وَأَمَّا فِي النَّفْسِ فَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِالْإِسْتِيفِ۔ یعنی قاتل کی گردن کو اس سے اڑا دی جائے گی۔ اس کو مثلہ نہیں کیا جائے گا۔ یہ واقعہ عربین بھی اس مسئلہ میں (کہ حضور ﷺ نے ان کا مثلہ کیا تھا) امام صاحب کے خلاف ہے۔ اس کے دو جواب ہیں۔

جواب (۱): هَذَا قَبْلَ أَنْ تَنْزِلَ الْحُلُوْدُ۔ یعنی یہ واقعہ لا قُوْدَ إِلَّا بِالسَّيْفِ کا ضابطہ نازل ہونے سے قبل کا ہے۔ پھر یہ منسوخ ہو گیا۔

جواب (۲): نبی ﷺ کا یہ فعل سیاست تھا۔ یعنی اس لیے ان کا مشلہ کیا تاکہ لوگوں کو عبرت ہو جائے۔ کل کو کوئی اور شخص اس قسم کی جرأت نہ کر سکے۔

فقہاء کرام فرماتے ہیں کہ تارکِ صلوٰۃ اور سارقِ دانمی، شاربِ خمر، جو قابو میں نہ آتے ہوں اور اپنے فعل سے باز نہ آتے ہوں تو امام وقت کیلئے جائز ہوتا ہے کہ وہ ان کو سخت سے سخت سزا دے تاکہ لوگوں کو عبرت حاصل ہو (اور امن عامہ بحال ہو سکے) قتلِ سیاست جو اسلام میں ہے اس کا یہی مفہوم ہے جو مندرجہ بالا بیان ہوا۔ اس کا یہ مفہوم نہیں کہ امام اپنے سیاسی حریف کو قتل کر دے یا کرادے۔ جیسا کہ آج کل کی سیاست میں ہوتا ہے۔

يَكْنُذُ الْأَرْضَ بِفِيهِ۔

زمین کو منہ سے کاٹتا تھا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْوُضُوءِ مِنَ الرِّيحِ

ریح کے دو معنی ہوتے ہیں۔ (۱) بمعنی ہوا مطلقاً۔ (۲) بمعنی رائحہ کریمہ۔ عنوان میں تو ریح بمعنی اول ہے اور حدیث میں بمعنی ثانی ہے۔

﴿ص ۲۳﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ وَهَنَّادٌ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ : لَا وَضُوءَ مِنْ صَوْتٍ أَوْ رِيحٍ : اشکال : کہ ناقض کا حصر ان دو (صوت و ریح) میں تو واقعہ کے خلاف ہے کیونکہ تو ناقض وضو تو اور بھی ہیں جیسے بول و براز، دم وغیرہ۔

جواب : اس سے بعد والی حدیث (إِذَا كَانَ أَحَدُكُمْ فِي الْمَسْجِدِ) سے معلوم ہو جاتا ہے کہ نبی ﷺ کا مقصد مطلقاً ناقض کا حصر کرتا نہیں ہے۔ بلکہ وہ ناقض زیر بحث ہے جو مسجد کے اندر شاغل بال صلوٰۃ کو عام طور پر پیش آ جاتا ہے۔ اشکال ثانی : بعض دفعہ شاغل فی الصلوٰۃ کی قوۃ شامہ مختل ہوتی ہے اس کو رائحہ کریمہ کا پتہ ہی نہیں چلتا۔ یا بہرہ ہوتا ہے خروجِ ریح کی آواز نہیں سنتا۔ تو وہ کیا کرے گا؟

جواب : مقصد حضور ﷺ کا اس کلام سے یہ ہے کہ نقض طہارت کا یقین ہو جائے تو پھر منصرفاً عن الصلوٰۃ ہو ورنہ نہیں۔ اور حصولِ یقین کی کوئی سی صورت ہو جائے اور چونکہ صوت و ریح حصولِ یقین کے اکثری اسباب تھے اس لیے ان کو ذکر فرمایا۔ نہ یہ کہ مسئلہ انہی میں بند ہے۔

﴿ص ۳۲﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ غَيْلَانَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ : إِنْ السَّلَۃُ لَا يَقْبَلُ صَلَوةَ أَحَدِكُمْ إِذَا أَخَذَ الْخَ :

یہ لفظ عام ہے تمام احداث و نواقض کو شامل ہے جن میں سے ایک رتغ بھی ہے۔ فطابق الحدیث بالعنوان۔
لہذا اب عدم مناسبت کا اعتراض وارد نہیں ہوگا۔

الحاصل: رتغ دیر بالا جماع ناقض وضو ہے چونکہ وہ چھوٹے چھوٹے اجزاء براز پر مشتمل ہوتی ہے۔ اور اجزائے نجاست کے خروج سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔

رتغ القبل سے نقض طہارت میں اختلاف:

عند الاحناف مختار قول: یہ ہے کہ رتغ القبل مطلقاً رجل کی ہو یا مرآہ کی ناقض وضو نہیں کیونکہ یہ رتغ نہیں ہوتی بلکہ ایک قسم کا اختلاج ہوتا ہے۔ ہذا مذهب الشیخین۔

عند محمد و الشوافع: ریح القبل من المرأة تو ناقض ہے من الرجل ناقض نہیں۔

متعلقات هذه المسئلة: عند الامام: بدن کے کسی حصے سے بھی نجاست خارج ہو جائے (خواہ سبیلین سے یا غیر سبیلین سے) معقود ہو یا غیر معقود (تو یہ ناقض ہے۔

عند الشافعی والمالک: سبیلین سے خارج ہو تو ناقض ہے اور اگر غیر سبیلین سے خارج ہو کالعدم تو ناقض نہیں۔ پھر ان میں اختلاف ہوا ہے۔ امام شافعی کے نزدیک خارج من السبیلین معقود ہو یا غیر معقود ناقض ہے۔ اور امام مالک کے نزدیک معقود ہو تو ناقض ہے ورنہ ناقض نہیں۔ اگر کسی کو اسہال لگے ہوں یا کیزانگل پڑے تو امام مالک کے نزدیک یہ ناقض وضو نہیں۔

بَابُ الْوُضُوءِ مِنَ النَّوْمِ

الْفَرْقُ بَيْنَ السَّنَةِ وَالنَّعَاسِ وَالنَّوْمِ:

انسان کے معدے سے جو بخارات اٹھتے ہیں۔ اگر یہ بخارات مرتفع ہو کر صرف حلقہ العین ہوں تو یہ سنہ ہے اور اگر احاطہ الدماغ بھی ہوں تو یہ نعاس ہے اور اگر احاطہ القلب بھی ہوں تو یہ نوم ہے۔

سنہ و نعاس بالا جماع ناقض وضو نہیں ہیں۔ نوم ناقض وضو ہے۔ اس پر بھی اتفاق ہے کہ نوم کا ناقض وضو ہونا بھی اپنی ذات کے اعتبار سے نہیں ہے۔ بلکہ اس اعتبار سے ہے کہ اس سے استرخاء مفاصل ہو جاتا ہے جو خروج رتغ وغیرہ کا مظنہ ہے۔ تو سبب السبب کے طور پر شریعت میں نوم ناقض وضو ہو گئی۔ اور چونکہ استرخاء ہر نوم میں نہیں ہوتا بلکہ نوم مضطجعاً میں ہوتا ہے اس لیے حالت الاضطجاع کی نوم عند الامام ناقض ہے رکوع و سجود (حالت صلوة) کی نوم ناقض نہیں۔

اگر نوم قاعداً و متکناً ہو تو طحاوی و قدوری کے نزدیک یہ بھی ناقض ہوتی ہے۔ لیکن عند الامام یہ بھی ناقض نہیں بلکہ لا یمکن رفع المقعد عن الارض ہو جائے۔ وعند المالک نوم قلیل ناقض نہیں۔ ہاں نوم کثیر ناقض ہے۔ قلیل و کثیر کا مدار عرف پر ہے۔ وعند الشافعی وہ نوم ناقض ہے جس میں رائی رویاً ہو یا زال مقعد بوسن النوم ہو جائے تو پھر نوم ناقض ہوگی۔

اشکال: مصنف نے اس باب میں ایک حدیث ذکر کی اِنَّ الْوُضُوءَ لَا يَجِبُ اِلَّا عَلٰی مَنْ نَامَ مُضْطَجِعًا جس سے

بظاہر مخصوص حالت کی نوم کا ناقض ہونا معلوم ہوتا ہے۔ اور دوسری حدیث ذکر کی تھان اَصْحَابُ رَسُوْلِ اللّٰہِ ﷺ یَنَامُوْنَ ثُمَّ یَقُومُوْنَ فِیْضَلُوْنَ وَلَا یَتَوَضَّئُوْنَ۔ اس حدیث سے بظاہر مطلقاً نوم کا غیر ناقض ہونا معلوم ہوتا ہے۔ پس اس طرح ان دونوں حدیثوں میں اختلاف اور تعارض معلوم ہوتا ہے۔

تقریر اول لرفع التعارض: اس کا جواب حل یہ ہے کہ مصنف نے دوسری حدیث کو مختصر ذکر کیا ہے جبکہ ابوداؤد باب الوضوء من النوم ص ۳۰ میں یہ حدیث مفصل (مذکور) ہے اس میں اس کی وضاحت ہے کہ صحابہ کی یہ نوم قعوداً ہوتی تھی لفظ یوں آتے ہیں خَنَسِ تَخْفِیْقُ دُوْا وَسَهْمٌ۔ پس اس حدیث سے حالت جلوس کی نوم کے غیر ناقض ہونے کا علم ہوا لہذا تعارض رفع ہو گیا۔ (مطلق نوم کے غیر ناقض ہونے کا ذکر نہیں) یہ جواب غشی نے دیا ہے۔

تقریر ثانی (تقریر صابری لرفع التعارض) من جانب الاستاذ المکرم (مرتب):
دوسرا جواب یہ ہے کہ صحابہ کی یہ نوم نوم نہیں ہوتی تھی بلکہ یہ سنہ یا نعاس ہوتی تھی اور یہ (بالاتفاق) ناقض نہیں ہے اب بھی باب کی دونوں حدیثوں میں تعارض رفع ہو جائے گا (کیونکہ صحابہ حضور ﷺ کی انتظار میں مسجد میں بیٹھے رہتے تھے۔ حضور ﷺ دیر سے تشریف لاتے تھے تو یہ نعاس یا سنہ ہی ہو سکتی ہے نہ کہ نوم) واللہ اعلم۔

﴿ص ۲۲﴾ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ مُوسَى عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّكَ قَدْ بَنِمْتَ:

اس قسم کا سوال دوسری روایت سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ عائشہؓ نے بھی کہا تھا جس کا تعلق صلوٰۃ تہجد میں نوم سے ہے۔ تو وہاں آپ ﷺ نے جواب میں فرمایا نَنَامُ عَبَّاسُ وَلَا نَنَامُ قَلْبِي۔ تو سوال دونوں جگہ ایک جیسا ہی ہے پھر حضور ﷺ کا جواب، ابن عباسؓ کے واقعہ میں اور ہے اور عائشہؓ کے واقعہ میں اور ہے۔ ایسا کیوں ہوا؟
حلہ: اس کا حل یہ ہے کہ سوال کا اصل جواب تو وہی ہے جو حضور ﷺ نے عائشہؓ کو دیا یعنی جواب بالترقی لا یختار مگر ابن عباسؓ کے واقعہ میں اس موقع پر جواب بالترقی کو اختیار نہیں کیا گیا تاکہ سائل کو غیر نبی کی نوم کے مطلقاً ناقض ہونے کا دہم نہ ہو جائے حتیٰ حالت السجود وغیرہا۔ تو اس خدشہ کے پیش نظر آپ ﷺ نے یہ جواب دیا "إِنَّ الْوُضُوءَ لَا يَجِبُ إِلَّا عَلَى مَنْ نَامَ مُضْطَجِعًا" تاکہ مسئلہ کی وضاحت ہو جائے۔

سوال: ابن عباسؓ نے یہ سوال کیسے کیا؟ حالانکہ یہ بات تو بڑی مشہور ہے کہ نوم النبی ﷺ غیر ناقض ہے (بچوں و عورتوں کو بھی معلوم تھا)؟ اس کے دو جواب ہیں۔

جواب اول: تو یہ ہے کہ ابن عباسؓ صغار صحابہ میں سے تھے صلح حدیبیہ یا فتح مکہ کے بعد آنا ہوا۔ ضروری نہیں کہ سارے مسئلوں کا انہیں علم ہو اور اس مسئلے کا بھی علم ہو۔

جواب ثانی: یہ بھی ہو سکتا ہے کہ مسئلہ تو معلوم ہو لیکن خود نبی ﷺ کی زبان مبارک سے نہ سنا ہو۔ آج اس مسئلہ کو آپ ﷺ کی زبان مبارک سے بھی سنا چاہتے ہوں اس لیے آپؐ نے سوال کر دیا۔

اشکال: حضور ﷺ کے اس جواب (إِنَّ الْوُضُوءَ لَا يَجِبُ إِلَّا عَلَى مَنْ نَامَ مُضْطَجِعًا) سے ایک غلط بات کا دہم پیدا

ہوتا ہے وہ یہ کہ نبی کی نوم بھی فی حالت الاضطجاع ناقض وضو ہے؟ حالانکہ یہ اجماع کے خلاف ہے (اجماع ہے کہ نوم النبی غیر ناقض)

جواب (۱): اس کا جواب ابو داؤد نے ص ۳۰ باب الوضوء من النوم کے اندر قال ابو داؤد قوله الوضوء علی من نام مضطجعا ہو حدیث منکر کے الفاظ کے ساتھ یہ دیا ہے کہ یہ حدیث منکر ہے۔

نکارت کی وجوہات (۱): اس کلمے کو "یزید الاتی تلمیذ قتادہ کے سوا اور کوئی روایت نہیں کرتا۔ اور یہ یزید والانی خود ضعیف ہے یہ نکارت کی ایک وجہ ہوگی۔

(۲): دوسری وجہ یہ ہے "وقال انی عکرمۃ کان النبی ﷺ مضطجعا" کہ اس حدیث مذکور ان الوضوء الخ کا تکریمہ والی حدیث سے تعارض و اختلاف ساہور ہے۔

(۳): تیسری وجہ یہ ہے کہ قالت عائشۃ قال النبی ﷺ نائم عینای ولا نائم قلبی (تو یہ ان الوضوء والی حدیث اس حدیث عائشہ کے بھی معارض ہے)

(۴): چوتھی وجہ یہ ہے وقال شعبۃ انما سمع قتادۃ عن ابی العالیۃ ازیغۃ اخادیث۔ اور یہ یزید والانی کی حدیث (ان الوضوء الخ) ان احادیث اربعہ میں سے نہیں ہے۔

الحاصل: یہ حدیث (ان الوضوء والی) حدیث منکر ہے۔

جواب (۲): یہ ہے کہ اس حدیث کی توجیہ بھی کی جاسکتی ہے وہ یہ ہے کہ ان الوضوء لا یجب الا علی من نام مضطجعا فبانہ اذا اضطجع استرخت مفاصلہ میں نوم سے نوم امت مراد ہے۔ نوم النبی ﷺ اس میں داخل نہیں ہے۔ اب کسی حدیث کے ساتھ اس کا تعارض لازم نہیں آئے گا۔ واللہ اعلم۔

باب الوضوء مما غیبت النار

علامہ نوویؒ نے لکھا ہے کہ آگ پر پکی ہوئی چیز کے کھانے کے ناقض وضو ہونے نہ ہونے میں شروع شروع میں صحابہ کا اختلاف تھا پھر یہ اختلاف ختم ہو گیا۔ اور اب اس کے ناقض نہ ہونے پر اجماع ہو گیا۔ اب اس کے ناقض ہونے کا کسی کاغذ نہیں ہے۔

تعارض بین حدیث ابی ہریرۃؓ وجابرؓ :

مصنفؒ نے اپنی اکثری عادت کے مطابق اس مسئلے میں دو (۲) عنوان قائم کیے ہیں۔ پہلے عنوان میں الوضوء مما فسدت النار ولو من نور اقیط کی حدیث ذکر کی ہے۔ اقیط کا معنی پیر ہے۔ اور پیر کبھی بغیر آگ کے تیار کی جاتی ہے اور کبھی آگ کی مد سے۔ اور یہاں پر یہی مراد ہے۔ اور دوسرے باب میں مصنفؒ نے جابر کی حدیث ذکر کی ہے کہ حضور ﷺ کسی صحابیہ کے ہاں تشریف لے گئے انہوں نے بکری ذبح کی اور پکائی اور آپ ﷺ نے اس سے تناول فرمایا پھر ظہر کی نماز کا

وقت ہو گیا تو وضو فرما کر ظہر ادا کی پھر اس کے بعد بقیہ گوشت تناول فرمایا تم صلی القصر و لم یتوضأ اب بظاہر ان دونوں حدیثوں میں تعارض ہے کیونکہ ایک سے وجوب معلوم ہوتا ہے اور ایک حدیث سے اس کی نفی معلوم ہوتی ہے۔ رفع تعارض کی یہاں کئی وجوہ ہیں۔ جو مندرجہ ذیل ہیں۔

وجوہ رفع تعارض: وجہ (۱): أَلَوْضُوءٌ مِنْ مَّا مَسَّبَ النَّارُ والی حدیث میں وضو سے وضو شرعی مراد نہیں بلکہ عربی وضو مراد ہے۔ وَهُوَ غَسْلُ الْيَدَيْنِ وَالْقَدَمِ۔

وضو عربی پر بھی وضو کا اطلاق ہوا ہے جیسا کہ ترمذی جلد ثانی کے باب مَّا جَاءَ فِي التَّسْبِيَةِ عَلَى الطَّعَامِ میں ص ۷ پر ہے۔ کہتے ہیں کہ مجھے میری قوم (بنو مزہ بن عبید) نے اپنے اسوال کے صدقات دیکر حضور ﷺ کی خدمت میں پیش کرنے کے لیے مدینہ بھیجا میں جب مدینے پہنچا تو حضور ﷺ ہاجرین و انصار میں تشریف فرما تھے۔ مجلس کے ختم پر مجھے اپنے گھرام سلمہ کے ہاں لے گئے وہاں کھانا طلب فرمایا۔ تو ہمارے پاس ایک برتن لایا گیا جس میں کھانا تھا ہم نے اس سے کھایا۔ اس کے آخر میں (چل کر) ہے کہ جب ہم کھانے سے فارغ ہوئے تو پھر پانی ہمارے پاس لایا گیا جس کے ذریعے آپ ﷺ نے غسل یدیدہ فرمایا۔

خوش طبعی:

دل دے اے پروردگار ایسے مزاج کا وہ ۱۰۰ جو غم کی گھڑی کو بھی خوشی سے گزار دے
وَمَسَّحَ بِسَلْسَلٍ تَحْفِيهِ وَجْهَهُ وَذِرَاعَيْهِ وَرَأْسَهُ وَقَالَ يَا عَجُّرَاضُ هَذَا الْوُضُوءُ مِمَّا غَيَّرَتِ النَّارُ۔ اگرچہ حدیث غریب ہے لیکن حدیث الباب الْوُضُوءُ مِمَّا مَسَّبَ النَّارُ کی تفسیر بننے کی صلاحیت رکھتی ہے پس ہم اس حدیث عکراش کو حدیث الباب کی تفسیر بنالیں گے۔ نفی و اثبات کا مرجع جب الگ الگ ہو گیا تو تعارض رفع ہو گیا۔ (جو وضو ہے وہ وضو لغوی ہے۔ اور جو وضو نہیں وہ وضو شرعی ہے)

وجہ (۲): اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ وضو سے مراد وضو شرعی ہی ہے تو پھر یہ وضو شرعی کا حکم احتیابی حکم ہے۔ تو اثبات احتیاب کا ہے اور نفی وجوب کی ہے۔

وجہ (۳): وضو مِمَّا مَسَّبَ النَّارُ کا وجوب ابتدا میں تھا پھر منسوخ ہو گیا۔ بعض احکام میں شروع میں سہولت ہوتی ہے اور بعد میں شدت ہو گئی جیسے خمر کا مسئلہ ہے۔ اور بعض احکام میں ابتدا میں شدت رہی ہے پھر تسہیل ہو گئی ہے جیسے کلب کا مسئلہ ہے کہ شروع میں تشدید تھی پھر بعد میں تسہیل ہو گئی تھی۔ وضو معامست النار بھی اسی قبیل سے ہے۔ جیسا کہ بعد والی حدیث سے معلوم ہوتا ہے۔

۱۰۰ ابوداؤد شریف کے باب فَنِي تَرْكِ الْوُضُوءِ مِمَّا مَسَّبَ النَّارُ میں صفحہ ۲۸ پر حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی دو حدیثوں میں بھی اسی قسم کا مضمون موجود ہے کہ معامست النار سے وضو بھی ہوا ہے اور ترک الوضو بھی ہوا ہے مگر ترک الوضو آخر الامرین ہے۔ اور آخر "اول کیلئے" ناخ ہوتا ہے۔

وجہ (۴): بعض دفعہ وضو اس لیے کیا جاتا ہے تاکہ حدث زائل ہو اور طہارت حاصل ہو۔ اور بعض دفعہ وضو اس لیے کیا جاتا ہے تاکہ وضاعت (منافی) حاصل ہو۔ تو یہ وضو معامست النار والا وضو تحصیل وضاعت کیلئے تھا نہ کہ تحصیل تطہیر کیلئے (تو نئی تطہیر کی ہے اور اثبات وضاعت کا ہے)

وجہ (۵): چونکہ آگ پر پکی ہوئی چیزوں کا کھانا پینا تلذذ دنیاوی کے باب سے ہے۔ (انسان کے چونچلے ہیں) انسان لذت حاصل کرنے کیلئے یہ چیزیں کھاتا، پکاتا ہے۔ تو ظاہر ہے کہ اس سے انسان کی روحانیت متاثر ہوتی ہے۔ پس شارع علیہ السلام نے وضو کا امر فرمایا تاکہ اس سے تدارک مافات ہو جائے۔

وجہ (۶): اور میں نے پہلے عرض کیا تھا کہ میزان غضب رب (رب کی پکڑ کی جگہ) سے معترض رہنا چاہیے ان میں دخول مناسب نہیں ہوتا۔ اور یہاں اس کے بغیر کوئی چارہ بھی نہیں ہے۔ تو شارع علیہ السلام نے وضو کا امر فرمایا تاکہ نار (جو میزان غضب رب ہے) کا اثر بقدر الامکان دفع ہو جائے۔ واللہ اعلم۔

﴿ص ۲۴﴾ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عُمَرَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: فَقَالَ لَهُ ابْنُ عَبَّاسٍ أَنْتَوَضَا مِنَ الذَّهْنِ أَنْتَوَضَا مِنَ الْحَمِيمِ؟ فَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: يَا ابْنَ أَخِي إِذَا سَمِعْتَ حَدِيثًا عَنِ النَّبِيِّ ﷺ فَلَا تَضْرِبْ لَهُ مَثَلًا:

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ بھی جانتے تھے کہ وضو معامست النار متروک ہے ابتدا میں تھا پھر منسوخ ہو گیا۔ ابن عباسؓ پر نقل کی وجہ یہ تھی کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ اس حدیث کا مطلب نہیں جانتے تھے بلکہ نقل کی وجہ یہ تھی کہ ابن عباسؓ کی کلام صورت حدیث رسول کا مقابلہ کر رہی تھی جو کسی طرح بھی مناسب نہیں ہے۔

بَابُ الْوُضُوءِ مِنَ لُحُومِ الْإِبِلِ

محقق نووی نے اس کے بارے میں بھی لکھا ہے کہ اس میں بھی شروع شروع میں اختلاف تھا پھر یہ اختلاف رفع ہو گیا۔ اس لیے جمہور علماء اس کو بھی ناقض نہیں سمجھتے۔

احمد و اسحاق اس کو ناقض کہتے ہیں کیونکہ حدیث الباب میں آچکا ہے کہ سُبُلُ عَنْ لُحُومِ الْإِبِلِ فَقَالَ تَوَضَّعُوا مِنْهَا۔ (کہ من لحوم الابل وضو کیا جائے)

جمہور کی طرف سے اس کی توجیہات و جوابات:

(۱): اس وضو سے مراد بھی وضوء عرفی ہے۔ (۲): یہ حکم احتجالی ہے۔

(۳): یہ حکم ابتدا میں تھا پھر منسوخ ہو گیا کیونکہ وضو معامست النار کا یہ بھی ایک فرد ہے جب وہ اپنے عموم کے ساتھ منسوخ ہو گیا تو اس کا یہ فرد بھی منسوخ ہو گیا۔

دلیل: اس کی دلیل صحابہ کا تعامل ہے۔ انہوں نے اس کو ناقض نہیں سمجھا۔

(۴): موسیٰ علیہ السلام کے وقت سے لیکر حضور ﷺ کے زمانہ تک اہل کاکل حرام چلا آ رہا تھا۔ اس امت کیلئے اللہ نے اس کو حلال کر دیا۔ عرب میں زیادہ تر اس کا ہی وجود ہوتا تھا۔ اگر پہلے کی طرح عربوں کیلئے یہ حرام ہوتا تو ان کے لیے زبردست تنگی ہو جاتی تو اللہ نے یہ انعام فرمایا۔ اس انعام کے شکر یہ کے طور پر امر بالتوضیٰ ہوا۔

(۵): سابقہ حرمت کی وجہ سے طبیعتوں میں اس کے کھانے کے بارے میں ایک کراہت رائج تھی۔ تو اس طبعی کراہت کے اثرات کو زائل کرنے کیلئے امر بالتوضیٰ فرمایا۔

(۶): اہل کے بارے میں مشہور ہے کہ یہ مساوی اخلاق کا حامل ہوتا ہے۔ اور اس کے اندر شیطانی اثرات ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس کے کھانے سے کھانے والے میں وہ اثرات منتقل ہوں گے تو ان اثرات کو زائل کرنے کیلئے امر بالتوضیٰ ہوا۔

(۷): عبد الوہاب شعرانی نے لکھا ہے کہ نَوَاضُوا مِنْهَا کا امر عوام کیلئے نہیں بلکہ خواص کیلئے ہے اور عوام و خواص کا فرق بعض احکام میں ہوتا رہتا ہے جیسے صوم عوام کے حق میں مضطرات ملاش کا ترک ہے۔ اور خواص کیلئے ترک مابکر وہ اللہ ہے۔ ان خاص الخواص کے حق میں ترک ماسوا اللہ ہے۔ (واللہ اعلم بحقیقۃ الحال)۔

﴿ص ۲۵﴾ حَدَّثَنَا هَنَادٌ عَنْ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَقَدْ رَوَى حَجَّاجُ بْنُ أُرْطَاةٍ هَذَا الْحَدِيثُ الْخ:

یہاں سے حدیث الہاب میں ایک اختلاف کو ذکر کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ اعمش اور حجاج بن ارطاة ایک استاذ کے تلمیذ ہیں جبکہ ان میں اختلاف یہ ہے کہ اعمش کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ درجہ صحابی میں براء بن عازب رضی اللہ عنہ ہیں اور حجاج کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ درجہ صحابی میں اسید بن حضیر رضی اللہ عنہ ہیں۔ پھر مصنف نے وَالصَّحِيحُ حَدِيثُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى عَنْ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ کہہ کر اس کو رفع کر دیا۔ یعنی اسید بن حضیر رضی اللہ عنہ کی بجائے درجہ صحابی میں حضرت براء رضی اللہ عنہ کا ہونا صحیح ہے۔

وَرَوَى عُبَيْدَةُ الْقُصْبِيُّ:

یہاں سے ایک اور اختلاف کو بتلا رہے ہیں وہ یہ کہ عبیدہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ درجہ صحابی میں ذی العزۃ رضی اللہ عنہ ہیں۔ یعنی پہلے دونوں حضرات صحابی نہیں۔

بعض نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ ذی العزۃ براء بن عازب ہی ہیں فلا اشکال۔ لیکن صحیح یہی ہے کہ ذی العزۃ اور براء بن عازب غیر ہیں۔

وَرَوَى حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ الْخ:

یہاں سے ایک تیسرا اختلاف بتلا رہے ہیں وہ یہ کہ حماد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ کا تلمیذ اس کا ابن یعنی عبد اللہ ہے۔ اور بعض کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ کا تلمیذ عبد اللہ بن عبد اللہ رازی ہے اور یہی

رائع ہے۔

بَابُ الْوُضُوءِ مِنْ مَسِّ الذَّكَرِ

امام مالک، شافعی، احمد، اسحاق، جمہور کے نزدیک: اگر مس ذکر بطن الکف بلا حائل ہو تو ان سب کے نزدیک ناقض وضو ہے۔ اور اگر حائل ہو یا بظہر الکف ہو تو ناقض وضو نہیں۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک: مس ذکر اصلاً ناقض نہیں خواہ بطن الکف ہو یا بظہر الکف۔ مع الحائل ہو یا بلا حائل۔ مع الشہوۃ ہو یا بلا شہوت۔

جمہور کا مستدل: اس باب کی حدیث بسرہ (مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فَلَا يَضِلُّ حَتَّى يَتَوَضَّأَ) ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ مس ذکر ناقض وضو ہے۔

ہذا..... ابن خزیمہ و ابن حبان نے اس حدیث کی تصحیح کی ہے۔ اور باقی ائمہ حدیث نے بھی اس کو صحیح کہا ہے۔ لیکن شیخین نے اپنی کتابوں میں اس حدیث کو تخریج نہیں کیا ہے۔

جس پر لوگ کہتے ہیں کہ اگر یہ حدیث اعلیٰ درجے کی صحیح ہوتی تو شیخین بھی اس کو تخریج کرتے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی تصحیح کا مسئلہ کچھ ڈھیلہ ہے۔ پھر اس کی سند میں اختلاف بھی ہے۔ ابُو اسامۃ وَ غَسْرُ وَا جِد کی سند ہے ہشام بن غزوۃ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُرْوَانَ عَنْ بُسْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ۔ ابُو الزناد کی سند ہے عَنْ أَبِيهِ عَنْ غُرُوۃ عَنْ بُسْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ نَحْوَهُ۔

مصنف نے جس سند کے ساتھ اس کو تخریج کیا ہے وہ بھی ہشام بن غزوۃ قَالَ أَخْبَرَنِي أَبِي عَنْ بُسْرَةَ ہے۔ (یعنی ایک سند میں غزوۃ و بسرہ کے درمیان مروان کی وساطت ہے۔ اور دوسندوں میں مروان کی وساطت نہیں۔ یہ اختلاف ہے۔) مصنف کا مقصد اگلی کلام سے غزوۃ عَنْ بُسْرَةَ والی سند کو ترجیح دیتا ہے جس میں مروان کی وساطت نہیں ہے۔ وجہ ترجیح کے طور پر ابوالزناد کی سند کو ذکر کیا ہے کہ اس میں بھی درمیان میں مروان کی وساطت نہیں ہے۔

مروان کی وساطت والی سند کو اس لیے مروج قرار دیا جاتا ہے کہ مروان ظالم تھا اس لیے بخاری اس کی وساطت والی حدیثیں ذکر نہیں کرتے تاوقتیکہ کسی غیر مروان کی روایت کے ساتھ اس سند کی تائید حاصل نہ ہو جائے۔ ورنہ چھوڑ دیتے ہیں۔

﴿ص ۲۵﴾ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ..... عَنْ بُسْرَةَ بِنْتِ صَفْوَانَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: وَقَالَ أَبُو زُرْعَةَ حَدِيثُ أُمِّ حَبِيبَةَ الْخ:

حدیث ام حبیبہ کی صحت میں ابوزرعة اور مصنف ترمذی کا اختلاف:

یہاں سے ایک اور اختلاف کو بیان کر رہے ہیں وہ یہ کہ اس باب میں ایک حدیث ام حبیبہ کی بھی ہے ابوزرعة اس کو اصح قرار دے رہے ہیں۔ مصنف کو اس سے اتفاق نہیں ہے کہ حدیث ام حبیبہ اصح مافی الباب ہو۔ اس لیے کہ اس کی سند میں

مُخْجُولٌ عَنْ عُبَيْدَةَ (عن عُبَيْدَةَ مَعَاوِيَةَ كَيْ بَهَائِي هِيَ) اور کھول کا عنبہ سے سارے ثابت نہیں تو یہ سند منقطع ہے۔ (اصل میں کھول عن رجل عن عنبہ ہے تو پھر وہ کیسے اصح ماضی الیاب قرار پائی۔ پس یہی طے ہوا کہ اصح ماضی الیاب حدیث بسرہ ہے۔ ثُمَّ قَالَ الْأَمَامُ الْبُخَارِيُّ - غالباً یہی وجہ ہے کہ مصنف نے اس باب میں ام جیبہ کی حدیث ترجیح کرنے کی بجائے حدیث بسرہ کو ترجیح کیا ہے۔

احناف کا مستدل: نَرْكَبُ الْوُضُوءَ مِنْ مَسِّ الذَّكَرِ والے باب کی حدیث حدیث طلق بن علی ہے۔ مصنف نے تو اس حدیث کو یہاں مختصر ذکر کیا ہے۔ مگر ابوداؤد صفحہ ۱۲ پر بَابُ الْوُضُوءِ فِي ذَالِكِ میں یہ حدیث مفصل ذکر ہے۔ طلق بن علی کہتے ہیں کہ میں مدینہ میں حضور ﷺ کی خدمت میں آیا (طلق یمن کے رہنے والے تھے) انہی دنوں میں ایک رجل آیا كَانَهُ يَذُوقُ فَقَالَ يَا نَبِيَّ اللَّهِ! مَا تَرَى فِي مَسِّ الرَّجُلِ ذِكْرَهُ نَعْدُ مَا يَتَوَضَّأُ فَقَالَ ﷺ هَلْ هُوَ إِلَّا مُضْغَةٌ مِنْهُ أَوْ بَضْعَةٌ مِنْهُ، یعنی یہ ”ذکر“ تو انسان کا بعض ہے۔ جیسے اور ابغاض کو مس کرنا ناقض وضو نہیں اسی طرح اس کو بھی مس کرنا ناقض نہیں۔ پس اس حدیث سے معلوم ہوا کہ مس ذکر غیر ناقض ہے۔

فریقین کے ایک دوسرے کے مستدل پر اعتراضات:

احناف نے حدیث بسرہ پر یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ حدیث حجت نہیں ہو سکتی اس لیے کہ اس کی سند میں اضطراب ہے کہیں سند ہے غُرُوءٌ عَنْ بُسْرَةَ کہیں سند ہے غُرُوءٌ عَنْ مَرْوَانَ عَنْ بُسْرَةَ - یہ ترمذی و ابوداؤد میں ہے۔ کہیں سند ہے عُرُوءٌ عَنْ شُرَاطِ بْنِ يَحْيَى طحاوی میں ہے۔ کہیں سند ہے قَالَ غُرُوءٌ سَأَلْتُ بُسْرَةَ کہیں سند ہے قَالَ غُرُوءٌ ذَهَبْتُ إِلَى بُسْرَةَ فَسَأَلْتُهَا فَضَدَّتْ الشُّرَاطِیَّ - والاضطراب یورث الضعف۔ فلا یكون هذا الحديث حجة۔

مگر شوافع کا یہ کہنا غلط ہے اس لیے کہ محدثین ملازم بن عمرو کی توثیق کر رہے ہیں۔

حق بات: ابن ہمام فرماتے ہیں کہ یہ دونوں حدیثیں حجت ہیں اور دونوں حسن ہیں ان میں سے کوئی حدیث بھی ساقط الاعتبار نہیں ہے۔ پس اب تردد کا فیصلہ یا توجع و تطبیق کی صورت سے ہو گا یا ترجیح کی صورت سے ہو گا (کہ کسی ایک حدیث کو دوسری پر ترجیح دی جائے)

حدیث بسرہ کی توجیہات و تاویلات:

اس عنوان کے تحت جتنی بھی تاویلات ذکر کی جائیں گی ان سب سے دونوں حدیثوں میں جمع و تطبیق کی صورت پیدا ہو جائے گی۔
التوجیہ الاول: کلام عرب میں حقیقت کی طرح مجاز کا استعمال بھی شائع ذائع ہے کسی لفظ کو اس کے معنی موضوع لہ میں استعمال کیا جائے تو اس کو حقیقت اور اگر غیر معنی موضوع لہ میں استعمال کیا جائے تو اس کو مجاز کہتے ہیں جیسے اَوْجَاءُ أَخَذَ مِنْكُمْ مِنَ الْعَانِیَةِ سے غیر معنی موضوع لہ (تعطو) مراد ہے۔ معنی حقیقی مراد نہیں۔ اسی طرح مَا لَمْ تَمْسُوْهُنَّ میں بھی معنی مجازی (جماع) مراد ہے۔ حقیقی معنی مراد نہیں۔ کیونکہ حقیقی معنی کو ذکر کرنا عربوں کے ہاں قباح سمجھا جاتا تھا۔ اس لیے

قرآن میں بھی وہی اصول اختیار کیا گیا جس کا عربوں کے ہاں رواج ہوتا تھا۔ (یہ کلام بطور تمہید کے تھی)
بالکل اسی طرح حدیث بسرۃ میں بھی مس ذکر سے مراد بول ہے۔ یہ مس کنایہ ہے بول سے کیونکہ انسان بعد البول
جب استبراء من البول کرتا ہے تو اس کو مس کرنا پڑتا ہے۔ (یعنی یہاں بھی معنی مجازی مراد ہے) (ذکر کیا مس ذکر کو اور مراد بول
بول کو۔ فلا اشکال)۔

الحاصل: حدیث بسرۃ میں جس ناقض کا ذکر ہے وہ بول ہے نہ کہ مس ذکر حقیقی۔ اور حدیث طلق میں جس مس کے
عدم ناقض ہونے کا ذکر ہے وہ مس ذکر حقیقی ہے کہ مس ذکر حقیقی ناقض وضو نہیں۔

التوجیہ الثانی: حدیث بسرۃ میں جو مس ذکر کا لفظ استعمال ہے اس میں یہ کوئی وضاحت نہیں کہ مس ہن
الکف ہو یا ظہر الکف ہو، مع الحائل ہو یا بلا حائل ہو۔ بالید ہو یا بغیر الید ہو۔ بلکہ ایک عام لفظ استعمال ہے۔ جبکہ فریق مخالف
نے اس کو ایک خاص صورت پر محمول کیا۔ پس جس طرح (قول اول کے قائلین کیلئے) یعنی فریق مخالف (شوافع وغیرہم) کے
لیے اس کو خاص صورت پر محمول کرنا جائز ہو گیا۔ تو ہمارے لیے بھی یہ جائز ہونا چاہیے کہ ہم اس کو مباشرت فاحشہ پر محمول
کر لیں۔ یہ مس ذکر بفرج المرأة پر محمول ہے۔ اور مباشرت فاحشہ عند الاحناف ناقض وضو ہے شیخین کے نزدیک مذی کا
خروج نہ بھی ہو تو جب بھی ناقض وضو ہے چونکہ مباشرت فاحشہ مذی کے خروج کا سبب بن جاتا ہے۔ اقلہ السبب مقام
السبب کے قبیل سے اس کو ناقض سمجھا گیا۔ امام محمد کے نزدیک مباشرت فاحشہ مع خروج المذی ناقض ہوتی ہے۔ اس تاویل
سے بھی دونوں حدیثوں میں جمع و تطبیق کی صورت پیدا ہو گئی۔

التوجیہ الثالث: اس حدیث میں وضو سے مراد وضو عرفی ہے نہ کہ وضو شرعی۔ یعنی ذکر مس کرنے والا غسل یدین کر لے۔
التوجیہ الرابع: فَلْيَتَوَضَّأْ کا امر استحباب کیلئے ہے۔ اب بھی جمع و تطبیق ہو گئی۔
التوجیہ الخامس: فَلْيَتَوَضَّأْ والے وضو سے مراد تحصیل وضات والا وضو ہے تحصیل تطہیر والا وضو مراد نہیں واللہ اعلم۔
ان تمام توجیہات سے حدیث بسرۃ و حدیث طلق میں جمع و تطبیق کی صورت پیدا ہو گئی۔

حدیث طلق کی ترجیحات بمقابلہ حدیث بسرۃ:

الترجیح الاول: امام طحاوی نے ایک ترجیح یہ ذکر کی کہ حدیث طلق مستقر ہے اور حدیث بسرۃ مضطرب ہے۔ اور
تعارض کے وقت (حدیث) مستقر کو ترجیح ہوگی۔

الترجیح الثانی: محقق ابن ہمام نے یہ ترجیح ذکر کی ہے کہ بسرۃ مرآۃ ہے۔ اور طلق بن علی رطل ہے۔ اور تعارض کے
وقت رطل کی روایت کو ترجیح ہوتی ہے۔

الترجیح الثالث: مس ذکر کا ناقض ہونا نہ ہونا یہ مسئلہ ایسا ہے جس میں عموم بلوی ہے اور عموم بلوی کی صورت میں تو جیم
غسبر کی روایت مقبول ہوتی ہے اگر یہ کوئی ایسا مسئلہ ہوتا تو میسوں راوی اس کو روایت کرتے۔ ایک عورت کی روایت سے
مس ذکر کا ناقض ہونا ثابت ہو۔ اس کا تو کوئی مطلب نہیں بنتا۔

باب ما جاء في المطلق ثلاثا لا سكني لها ولا نفقة ص ۲۲۳ میں حضرت عمرؓ نے فاطمہ بنت قیسؓ کی حدیث مطلقہ ثلاث کیلئے لا نفقة ولا سكني کو یہ کہہ کر رد کر دیا تھا کہ لا نذغ بكتاب الله وسنة نبينا ﷺ بقولي امرأه لا نذري أخفظت أم نسيئت. فكلذا ههنا. لهذا معلوم ہوا کہ اس اعتبار سے بھی روایت بسرہ مرجوح ہوئی اور حدیث طلق رائج ہوئی۔

التوجیع الرابع: احمد بن حنبلؒ کے سامنے علی بن مدینی اور یحییٰ بن معین کے درمیان اس مسئلہ میں مناظرہ ہوا۔ یحییٰ بن معین نے حدیث بسرہ پیش کی۔ چونکہ وہ مس کے ناقض ہونے کے قائل تھے۔ علی بن مدینی نے حدیث طلق پیش کی کہ وہ عدم نقض کے قائل تھے۔

امام احمدؒ نے فیصلہ سنایا کہ یہ دونوں حدیثیں حجت ہیں اور حجت ہونے میں مساوی ہیں پھر انہوں نے آثار کی طرف توجہ کی تو یحییٰ نے اثرا بن عمرؒ کو اور علی نے اثرا بن مسعودؓ کو پیش کیا جس کا تعلق عدم نقض سے تھا تو احمدؒ نے اثرا بن مسعودؓ کو ترجیح دی۔ اس وجہ سے بھی حدیث بسرہ کا مرجوح ہونا اور حدیث طلق کا رائج ہونا معلوم ہوتا ہے۔

اشکال: شوافع کہتے ہیں کہ طلق تو ابتدائے اسلام میں آیا جب مسجد نبویؐ کی بناء ہو رہی تھی۔ لہذا اس کی حدیث پہلے کی ہے۔ اور بسرہ بعد میں آئی یہ متأخر الاسلام ہے اس کی حدیث بعد کی ہے۔ پس بعد والی حدیث ناسخ ہو گئی اور حدیث طلق منسوخ ہو گئی؟ اس کے جوابات مندرجہ ذیل ہیں۔

الجواب الاول: مسجد نبویؐ کی بناء اور توسیع تو کئی مرتبہ ہوئی معلوم نہیں کہ کونسی بناء کے وقت طلق آئے۔
الجواب الثاني: ہو سکتا ہے طلق کا قدم مکرر ہوا ہو۔ کتب رجال سے قدم کا تکرار معلوم ہوتا ہے۔ ہو سکتا ہے کسی بعد والے قدم میں یہ حدیث سنی ہو (تو یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ یہ مقدم اور حدیث بسرہ مؤخر ہو گئی۔)

الجواب الثالث: یہ بھی ممکن ہے کہ انکا ایک ہی مرتبہ ابتدائے اسلام میں قدم ہوا ہو۔ مگر ادھر سے کوئی صحابی مجھے ہوں جن سے طلق نے یہ حدیث سنی ہو۔ اور طلق کی یہ حدیث مرسل صحابی کے قبیل سے ہو۔ فابین التقدم والتأخر؟

الجواب الرابع: اگر بقول انکے حدیث طلق منسوخ ہے تو پھر صحابہ پر اس کا منسوخ ہونا کیوں مخفی ہو گیا۔ شوافع کی نسبت صحابہ کو تو اس کے منسوخ ہونے کا زیادہ علم ہونا چاہیے تھا۔ حالانکہ صحابہ کی اکثریت تو عدم نقض کی قائل ہے۔

صاحب البحر: کہتے ہیں کہ بعض کے ہاں حدیث بسرہ ناسخ ہے اور حدیث طلق منسوخ ہے۔ اور بعض لوگ کہتے ہیں کہ معاملہ اس کے برعکس ہے کہ حدیث بسرہ منسوخ اور حدیث طلق ناسخ ہے اور قاعدے کا قاضی بھی یہی ہے۔ اس لیے کہ حدیث طلق میں عدم نقض کی علت درج ہے وہ ہے "هَلْ هُوَ إِلَّا بَضْعَةٌ مِّنْهُ" اور جب تک علت باقی ہے حکم باقی ہے اور علت میں دوام ہے تو حکم میں بھی دوام ہوگا۔ پس خلاصہ یہ نکلا کہ مس ذکر ناقض وضو نہیں اور حدیث طلق ہی کو ترجیح حاصل ہے۔

بَابُ تَرْكِ الْوُضُوءِ مِنَ الْقُبْلَةِ

القُبْلَة: قبلہ سے مراد یا قبول قبلہ نہیں بلکہ اس سے مراد مس ہے۔ معنی نے عنوان میں مس کے بجائے قبلہ کا لفظ اس لیے ذکر کیا ہے کہ بعد میں آنے والی حدیث میں قبلہ کا ذکر ہے تو عنوان کو آنے والی حدیث کے لفظوں کے ساتھ مناسب کرنے کیلئے مس کی بجائے قبلہ کو ذکر کر دیا۔

مس المرأة کے ناقض ہونے نہ ہونے میں اختلاف:

عند المالک اگر مس بالثبوت ہو تو ناقض ہے۔

عند الشافعی مس مطلقاً ناقض ہے۔

امام احمد کا ایک قول مالک کے موافق ہے اور ایک قول شافعی کے موافق ہے۔

عند الامام الاعظم: مس مطلقاً ناقض نہیں ہے۔

خلاصۃ اختلاف: یہ ہوا کہ جمہور مس کو ناقض کہتے ہیں امام ابو حنیفہ اس کو ناقض نہیں کہتے۔ اس میں شرط یہ ہے کہ وہ مرآہ مشعشع ہو۔ اس کے ساتھ نکاح جائز ہو۔ اور مس بلا حائل ہو۔ یا حائل ہو تو وہ حائل مس کرنے والے سے مرآہ کی طرف حرارت کے پہنچنے سے مانع نہ ہو۔ یہ شرطیں ناقض کہنے والوں کے ہاں ہیں۔

اصل الاختلاف: اصل اختلاف قرآن کی اس آیت کے بارے میں ہے۔ **حَمَلْنَا قُلُوبَنَا فَأَنزَلْنَاهُ أَوْحَاءً مُّتَمِّمَاتٍ لِّلنَّبِيِّاتِ**۔ اس کی تفسیر میں ہے کہ اس آیت میں ملامت بمعنی جماع ہے۔ یا بمعنی لمس بالید ہے۔ اگر بمعنی لمس بالید ہو تو شافعی کا مذہب ثابت ہو جائے گا۔ اور اگر بمعنی جماع ہو تو ابو حنیفہ کا مذہب ثابت ہو جائے گا۔ (اب فریقین کا زور اس کے معنی پر ہے کہ اس کا معنی کیا ہے؟)

شواہد: اس پر زور دیتے ہیں کہ آیت میں ملامت سے مراد مس بالید ہے فلاں صحابی نے اس کی یہ تفسیر کی فلاں صحابی نے اس کی یہ تفسیر کی۔ احناف اس پر زور دیتے ہیں کہ آیت میں ملامت بمعنی جماع ہے۔ اور ان کے یہ دلائل ہیں۔

دلائل احناف۔ دلیل (۱): آیت میں دو قرأتیں ہیں۔ (۱) **لَمَسْتُمُ** (۲) **لَمَسْتُمُ**۔ اس دوسری قرأت کی رو سے دو معنوں کا احتمال ہوتا ہے۔ (۱) لمس بالید (۲) جماع اور پہلی قرأت کی رو سے ایک ہی معنی متعین ہے وہ ہے "جماع" کیونکہ باب مفاعله میں فعل طرفین سے ہوتا ہے وهو الجماع۔ تو اس قرأت کی رو سے یہ آیت محکم بن جائے گی۔ اور مجرد والی (**لَمَسْتُمُ** والی) قرأت کی رو سے آیت متشابہ بن جائے گی۔ اور بوجہ تعارض متشابہ و محکم میں ترجیح محکم کو ہوتی ہے۔ (لہذا معلوم ہوا کہ آیت کی تفسیر میں ملامت کی تفسیر جماع ہی سے کرنی چاہیے)

دلیل (۲): بخاری نے کتاب التفسیر میں حمر الامۃ ابن عباس سے نقل کیا ہے کہ قرآن میں استعمال ہونے والے یہ مختلف الفاظ مس، ملامت، افشاء، کلھا کنایۃ عن الجماع تو ملامت کی تفسیر "جماع" کے ساتھ کرنا یہ حمر الامۃ کی تفسیر ہے۔ اور حمر الامۃ کی تفسیر کو غیر حمر الامۃ کی تفسیر پر ترجیح حاصل ہے۔

دلیل (۳): (لَا مَسْتُمْ بِمَعْنَى جَامِعْتُمْ کے ہے) اللہ نے اس آیت میں حدیث اصغر و اکبر (عند وجود الماء) دونوں کا حکم بیان کیا۔ اسی طرح حدیث اصغر اور اکبر دونوں کا حکم (عند عدم الماء) بھی قرآن میں بیان ہونا چاہیے تاکہ قرآن کی تعلیم مکمل ہو۔ اور وہ ہے وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْ غَيْرِ مَرْضَى (الآیۃ) اور یہ تب ہی ہو سکتا ہے۔ جبکہ آیت میں ملامت بمعنی جماع ہو۔ تو جیسے ماہر ہونے کی صورت میں محدث کیلئے قرآن سے تیمم کا جواز معلوم ہوا اسی طرح جہنی کیلئے بھی جواز معلوم ہو گیا۔ اور اگر ملامت سے لیس بالید مراد ہو تو ظاہر ہے کہ یہ بھی حدیث اصغر ہی ہوگا اپنے قرین کی طرح۔

اب جہنی کیلئے تیمم کا جواز قرآن سے معلوم نہیں ہوگا اور قرآن کی تعلیم ناقص ہو جائے گی۔ کلام کو زیادہ معنی پر محمول کرنا اولیٰ ہوتا ہے۔

دلیل (۴): پھر ملامت بمعنی جماع کی تائید احادیث سے بھی ہوتی ہے۔ وہ احادیث یہ ہیں۔

(۱) اس باب کی حدیث عائشہ ہے اس میں ہے قَبْلَ بَعْضِ بَسَائِهِ ثُمَّ خَرَجَ إِلَى الصَّلَاةِ وَلَمْ يَتَوَضَّأْ۔ قَالَ قُلْتُ مَنْ هِيَ إِلَّا أَنْتِ فَصَحَّحْتُ۔ معلوم ہوا کہ آیت میں "لَا مَسْتُمْ" مَسْ بِالْبَيْتِ کے معنی میں نہیں بلکہ بمعنی جماع ہے ورنہ تو حضور ﷺ ضرور وضو یا غسل فرماتے۔ یہ حدیث قبلہ ہے۔

اس حدیث پر محدثین کے اعتراضات: اس حدیث کی دو سندیں ہیں۔

سند حدیث قبلہ (۱): اسی زیر بحث باب میں حدیث ہے عَنْ حَبِيبِ بْنِ أَبِي ثَابِتٍ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ غَائِشَةَ اس پر مصنفؒ و ابوداؤدؒ نے ایک اعتراض یہ کیا ہے کہ یہ عروہ، عروہ مرنی ہے عروہ بن زبیر نہیں ہے۔ اور عروہ مرنی بھول ہے لاندردی من ہو؟ (قرینہ یہ ہے) کہ ابوداؤد کے کتاب الوُضُوءِ مِنَ الْقُبْلَةِ میں صفحہ ۲۷ پر سند ہے۔ قَالَ ثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَعْرُوفٍ قَالَ ثَنَا الْأَعْمَشُ قَالَ ثَنَا أَصْحَابُنَا (أَشْيَاخُنَا وَأَسَاتِدُنَا) عَنْ عُرْوَةَ الْمُزَنِيِّ عَنْ غَائِشَةَ بِهَذَا الْخَلْقِ۔ معلوم ہوا یہ عروہ مرنی ہے۔ پس یہ حدیث قبلہ ضعیف ہوئی؟

جواب: یہ ہے کہ عروہ سے مراد عروہ بن زبیر ہی ہے۔ عروہ مرنی نہیں ہے۔ اور عروہ بن زبیر تو کوئی بھول نہیں۔ جس کی تین وجہیں ہیں۔

(۱) عروہ جب مطلق ذکر ہو تو اس سے مراد عروہ بن زبیر ہی ہوتا ہے۔ اور یہاں عروہ مطلق ہے لہذا ابن زبیر ہی مراد ہوں گے۔

(۲) ابن ماجہ کی اسی سند میں عروہ بن زبیر کی تصریح ہے۔ رواہ ابن ماجہ ص ۳۸ کتاب الوُضُوءِ مِنَ الْقُبْلَةِ

(۳) تیسری وجہ یہ ہے کہ قَالَ ثَنَا الْأَعْمَشُ قَالَ ثَنَا أَصْحَابُنَا (أَشْيَاخُنَا وَأَسَاتِدُنَا) کے ساتھ عروہ بن زبیر ہی کر سکتا ہے کیونکہ وہ حضرت عائشہؓ کا بھانجا ہے۔ اسی کو یہ جرأۃ ہو سکتی ہے۔ عروہ مرنی تو اجنبی آدمی ہے۔ وہ اس قسم کی بے باکانہ گفتگو کیسے کر سکتا ہے؟

سند ابی داؤد کا جواب: یہ ہے کہ اس سند میں مجہول رواد کا ذکر صیرگ ہوا ہے تو اس سند سے اس کے عروہ مرنی ہونے کا کیسے ثبوت ہو جائے گا؟ مجہولوں کے کہنے سے عروہ مرنی کیسے بن سکتا ہے۔

اعتراض: اسی پہلی سند پر ان کا دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اگر عروہ بن زبیر ہو تو پھر حبیب بن ثابت کا عروہ بن زبیر سے سماع

ثابت نہیں۔

☆..... ابو داؤد نے باب المَوَاضِئِ مِنَ الْقُبَلِہ میں صفحہ ۲۷ پر سفیان ثوری سے اس کو نقل کیا ہے کہ
 قَالَ أَبُو دَاوُدَ وَرَوَى عَنِ الثَّوْرِيِّ قَالَ مَا حَدَّثَنَا حَبِيبٌ إِلَّا عَنْ عُرْوَةَ الثَّوْرِيِّ يُعْنَى لَمْ يُعِدْلُهُمْ عَنْ عُرْوَةَ بْنِ
 الزُّبَيْرِ بِشَيْءٍ هُنَّ اس طرح یہ سند مرسل بمعنی منقطع ہوئی۔

جواب (۱): ابو داؤد نے اس کو روئے عن الثورى کہہ کر نقل کیا ہے کچھ پتہ نہیں کہ وہ روئے عن الثورى کون ہے۔
فقہ ہے یا غیر فقہ۔

جواب (۳): نیز روی کو مجہول کے مینڈ کے ساتھ نقل کیا ہے۔

جواب (۳): یہ ہے کہ اس کے بعد ابوداؤد نے قال ابوداؤد قَدْ رَوَى عَنْهُ الزُّبَيْرُ عَنْ حَبِيبٍ عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ عَنْ عَائِشَةَ عَدِيْفًا مَحْجُوعًا کہہ کر زُبَیْرُ بْنُ الْوُرَيْقِ عَنْ الثَّوْرِيِّ کو رو کر دیا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابوداؤد حبیب کے سماع عن عروۃ بن زبیر کا قائل ہے۔ اس حدیث صحیحہ سے مراد زیر بحث حدیث قبلہ نہیں ہے بلکہ اس کے علاوہ ایک اور حدیث کی طرف اشارہ ہے جس کو ترمذی نے ص ۱۸۶ جلد دوم میں قَابُ حَدَّثَنَا أَبُو شَرِيبٍ کہہ کر نقل کیا ہے۔ اور وہاں بخاری کی کلام بھی اسی طرح نقل کی ہے۔ "سَمِعْتُ مُحَمَّدًا يَقُولُ "حَبِيبُ بْنُ أَبِي قَابٍ لَمْ يَسْمَعْ مِنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ شَيْئًا۔ اسی طرح ترمذی نے جلد اول صفحہ ۱۸۶ پر بَابُ مَا جَاءَ فِي عُمَرَةَ وَجَبَ میں بھی ایک حدیث ذکر کی ہے۔ عَنْ الْأَعْمَشِ عَنْ حَبِيبِ بْنِ أَبِي قَابٍ عَنْ عُرْوَةَ۔ وہاں بھی ترمذی نے بخاری کی کلام اسی طرح نقل کی ہے سَمِعْتُ مُحَمَّدًا يَقُولُ حَبِيبُ بْنُ أَبِي قَابٍ لَمْ يَسْمَعْ مِنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ۔ پس ان سے معلوم ہوتا ہے کہ حبیب کا سماع عن عروۃ بن الزبیر مختلف فیہ ہے۔ کوئی اس کا انکار کر رہا ہے جیسے بخاری۔ اور کوئی اس کا اثبات کر رہا ہے جیسے ابوداؤد۔ اور جب نقی و اثبات میں تعارض ہو جائے تو ترجیح اثبات کو ہوتی ہے۔

پس ثابت ہوا کہ حبیب کا عروۃ بن زبیر سے سماع ثابت ہے۔

اس کے علاوہ یہ بھی ملحوظ رکھنا چاہیے کہ حبیب بن ابی ثابت یہ تابعی ہیں۔ اس کا اور عروہ بن زہیر کا زمانہ ایک ہے۔ عروہ بن زہیر سے بڑی عمروا لے صحابہ سے اس کا لقاء و سماع ہے جیسے ابن عباسؓ تو پھر عروہ بن زہیر سے اس کے لقاء و سماع میں کوئی چیز مانع ہے۔ امام مسلمؒ نے مقدمہ مسلم میں یہ فیصلہ کیا ہے اور امت کا اس پر اجماع نقل کیا ہے کہ سند کے متصل ہونے کیلئے راوی و مروی عنہ میں امکان لقاء کافی ہوتا ہے۔ ثبوت لقا شرط نہیں ہے۔ لہذا عَنْ حَبِيبٍ عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ یہ متصل ہے۔ مرسل بمعنی منقطع نہیں ہے۔

پھر اس کو بھی ملحوظ رکھنا چاہیے کہ اگر یہ مرسل بھی ہو تو مرسل حجت ہوتی ہے۔

امام صاحب دما لک کے نزدیک اور احمد کی دو روایتوں میں مشہور روایت بھی اس کے حجت ہونے کی ہے۔

اور شافعیؒ نے بھی بعض مراہیل کو حجت مانا ہے جیسے مراہیل سعید بن المسیب (مگواہ نزل کا حجت ہونا مجمع علیہ ہو گیا اس کو

لیس بحاجۃ کہنے کی کوئی وجہ نہیں۔

پھر یہ بھی ملحوظ رہے کہ محدثین کے نزدیک عام ضابطہ ہے کہ جب کسی حدیث کی سندیں متعدد ہو جائیں تو وہ درجہ حسن کو پہنچ جاتی ہے۔ یہ حدیث قبلہ مان لیا کہ مرسل ہے لیکن اس کی مؤید دوسری مسلم دسنائی کی صحیح حدیثیں ہیں جیسے مشہور حدیث عائشہؓ ہے کہ میں حضور ﷺ کے سامنے بیٹھی ہوتی تھی اور آپ ﷺ نماز پڑھ رہے ہوتے۔ جب آپ ﷺ نے سجدہ کرنا ہوتا تو مجھے ہاتھ لگاتے میں اپنے پاؤں کو سمیٹ لیتی، آپ ﷺ سجدہ کر لیتے تھے پھر میں اپنے پاؤں بچھا لیتی تھی۔ (دیکھو یہاں مس ہورہا ہے اگر مس ناقض وضو ہے تو آپ ﷺ نے کیسے نماز جاری رکھی؟)

مثلاً..... جب اس حدیث کو دوسری صحیح حدیثوں سے تائید حاصل ہوگئی تو پھر یہ حدیث قبلہ حسن کیوں نہیں بنے گی۔
 لعنہ علیہ: مسلم و نسائی وال حدیث کی صحت ان کو بھی تسلیم ہے۔ اور دل سے ماننے بھی ہیں کہ مذہب ابی حنیفہ اس سے ثابت ہوتا ہے تب ہی تو اس کی توجیہ کے درپے ہوئے ہیں اور وہ توجیہ یہ کی ہے کہ یہ مس مع حاکل ہو گیا تھا "ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جیسے بد رکھ رہے تھے۔

سند حدیث قبلہ (۲): اس حدیث کی دوسری سند ہے وَقَدْ زَوَىٰ عَنْ إِبْرَاهِيمَ النَّخَعِيِّ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَبَّلَهَا وَلَمْ يَتَوَضَّأْ.

اعتراض: اس پر بھی مصنف نے اعتراض کیا کہ یہ بھی مرسل ہے۔ کیونکہ ابراہیم تمیمی کا عائشہؓ سے طاع ثابت نہیں۔ پس یہ سند بھی منقطع ہوئی؟

جواب: یہ ہے کہ در تفسیر میں ہے عَنْ إِبْرَاهِيمَ التَّمِيمِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ الْبُذَائِيَةِ سَنَدٌ يَصِلُ بِهِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ انقطاع ختم ہو گیا۔ یہ تفسیر کی زیادتی ہے۔ اور تفسیر کی زیادتی قبول ہوتی ہے۔ زیادة الثقة مقبولة۔ پس ثابت ہوا کہ إِبْرَاهِيمُ التَّمِيمِيُّ عَنْ عَائِشَةَ الْبُذَائِيَةِ أَيْضًا مُتَّصِلٌ کہ حَبِيبٌ عَنْ عُرْوَةَ الْخَثَمِيِّ سَنَدٌ يَصِلُ بِهِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ اسی طرح یہ سند بھی متصل ہے۔

عجیب بات: حیرت ہے ان محدثین پر جو اس حدیث قبلہ کو ذکر کرتے ہیں تو فَرْکُ الْوُضُوءِ مِنَ الْقُبْلَةِ کا اس پر عنوان قائم کرتے ہیں اور پھر اس پر اعتراضات شروع کر دیتے ہیں کہ اس کی نہ وہ سند صحیح ہے اور نہ یہ سند صحیح ہے۔ ان سے کوئی پوچھے کہ اگر حدیث اتنی ضعیف ہے اور لا اصل لہ ہے تو پھر اس کو کیوں ذکر کرتے ہو۔ اور اس پر عنوان کیوں قائم کرتے ہو۔ ایسا کر کے کیوں اِثنا و ثنّت ضائع کرتے ہو۔

حیران کن بات: اس سے زیادہ حیران کن بات یہ ہے کہ تمہارا مذہب ثابت کرنے کیلئے بھی تو کوئی حدیث پیش کرو۔ دوسرے کے متبادل براعتراضات کروینے سے تو تمہارا مذہب ثابت نہیں ہو جائے گا۔

الحاصل: مسئلہ الباب دور صحابہ ہی سے مختلف فیہ ہو گیا ہے اس میں کوئی شک نہیں اور جو مسئلہ دور صحابہ سے مختلف فیہ ہو گیا ہو

تعلیق سے اس کا فیصلہ کرنا مشکل ہوتا ہے۔ مگر مذکورہ دلائل اور بحث و تحقیق کے بعد مذہب ابی حنیفہؒ زیادہ رائج معلوم ہوتا ہے۔

بَابُ الْوُضُوءِ مِنَ الْقِيءِ وَالرُّعَافِ

اشکال: اس پر سوال ہوتا ہے کہ عنوان میں دو چیزوں کا ذکر ہے جبکہ آنے والی حدیث میں صرف قیء کا ذکر ہے۔ رعا ف کا ذکر نہیں ہے۔ پس عنوان وحدیث میں انطباق نہ ہوا۔

جواب: یہ ہے کہ قیء ورعا ف کا چونکہ حکم ایک ہی ہے جو ناقض کہتے ہیں وہ دونوں کو ناقض کہتے ہیں اور جو ناقض نہیں کہتے وہ دونوں کو ناقض نہیں کہتے۔ اس لیے مصنف نے دونوں کو ایک ہی عنوان میں ذکر کر دیا ہے۔

مسئلۃ الباب: مسئلۃ الباب کی تفصیل اس طرح ہے کہ مالک، شافعی، بخاری وغیرہم صرف خارج من السبیلین کو ناقض کہتے ہیں۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک خارج من السبیلین ہو یا من غیر السبیلین ہر دونوں ناقض ہیں۔ بدن کے کسی حصے سے نجاست خارج ہو جائے، امام صاحب کے نزدیک یہ ناقض ہے۔ عند الامام قیء علی الفم ہو تو ناقض ہے۔ اور اگر علی الفم نہ ہو تو ناقض نہیں۔

امام زفرؒ کے نزدیک قیء مطلقاً ناقض ہے خواہ علی الفم ہو یا نہ ہو۔

امام احمدؒ: نفس نقض میں تو امام صاحب کے ساتھ ہیں اور اس کی شرائط وغیرہ میں امام زفرؒ کے ساتھ ہیں۔ اسی طرح سیلان الدم یہ بھی امام صاحب کے نزدیک ناقض ہے۔

امام مالک و شافعیؒ: کے نزدیک ناقض نہیں۔ اس سے قبل بھی یہ اختلاف ذکر کیا جا چکا ہے۔

دلائل نقض - دلیل (۱): حدیث الباب ہے جس کے لفظ یہ ہیں عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ ؓ أَنَّهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَاءَ فَنَوَضًا - یہ قاء وسوء پر دلالت کرتی ہے جس سے قیء کا ناقض ہونا معلوم ہوتا ہے۔

دلیل (۲): ابن ماجہ میں ۸۵ باب مَا جَاءَ فِي مَنْ أَخَذَتْ فِي الصَّلَاةِ كَيْفَ يَنْصَرِفُ میں حضرت عائشہؓ کی ایک حدیث ہے۔ إِذَا صَلَّيْتُ أَخَذْتُكُمْ فَأَخَذْتُ فَلْيَنْصَبْ عَلَى أَنْفِهِ ثُمَّ لِيَنْصَرِفْ اس سے معلوم ہوا کہ گیسر (رعا ف) ناقض ہوتی ہے۔ اگر ناقض نہ ہوتی تو حضور ﷺ منصرف ہونے والے کو یہ حیلہ کیوں تلا تے

دلیل (۳): ابن ماجہ کے اسی ۸۵ باب مَا جَاءَ فِي الْبُيَا عَلَى الصَّلَاةِ میں حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَنْ أَصَابَهُ قَيْءٌ أَوْ رُعَافٌ أَوْ قَلَصٌ أَوْ مَذْيٌ فَلْيَنْصَرِفْ فَلْيَوَضَّ ثُمَّ لِيَنْصَرِفْ عَلَى صَلَاتِهِ وَهُوَ فِي ذَلِكَ لَا يَنْتَكِلُمْ۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ قیء اور رعا ف وغیرہ (جو غیر خارج من السبیلین ہیں) ناقض ہیں۔

اعتراض: اس حدیث کی سند میں اسماعیل بن عیاش ہے۔ محدثین نے اس کے متعلق یہ طے کیا ہے کہ اس کی روایت عن الشافعیین ہو تو مقبول ہے عن المجازیین ہو تو مقبول نہیں اور یہ روایت تو عن المجازیین ہے کیونکہ ابن جریج مجازی ہے۔

جواب: یہ ہے کہ زیادہ سے زیادہ یہ حدیث درجہ صحت کو نہیں پہنچی ہوئی مگر حسن ہے۔

دلیل (۴): مستحاضہ کی حدیث ”إِنَّمَا ذَالِك عَرَقٌ“ میں مستحاضہ کو وضو کا امر فرمایا۔ اس سے ثابت ہوا کہ سیلان دم ناقض ہے۔
اعتواض: اس پر اگر فریق مخالف یہ کہے کہ اس کا تعلق تو سیبیلین سے ہے۔ خارج من السبیلین زیر بحث نہیں ہے۔ تم ہمارے خلاف ایسی حدیث پیش کرو جس میں خارج من غیر السبیلین کے ناقض طہارت ہونے کا ذکر ہو۔

جواب: یہ ہے کہ حضور ﷺ نے اس کے ناقض طہارت ہونے کے موقع پر سیبیلین کا تو کوئی ذکر نہیں کیا ہے بلکہ دم عرق ہونے کا ذکر کیا ہے۔ پس اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سیلان دم بدن کے کسی حصے سے بھی ہو وہ ناقض ہے۔

دلیل (۵): کمال بن عدی سے علامہ زیلعی نے ایک حدیث الْوُضُوءُ مِنْ كُلِّ دَمٍ مَّائِلٍ نَقْلٌ کی ہے۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ سیلان دم ناقض ہے۔

دلیل (۶): غیر صحاح میں ہے رَوَى عَنْ عَلِيٍّ أَنَّهُ عَدَّ الْأَخْذَاتِ وَعَدَّ فِيهَا أَوْ دَسَعَةً تَمَلُّ الْفَمَ۔

دلیل (۷): غیر صحاح میں ہے رَوَى عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ مَرْفُوعًا يَعَادُ الْوُضُوءُ مِنْ سَبْعٍ وَعَدَّ فِيهَا أَوْ دَسَعَةً تَمَلُّ الْفَمَ۔

تقیید ملا الفم کی بحث:

امام ابو حنیفہ یہ قید اس لیے لگاتے ہیں تاکہ اس کا معنی سے منعطف ہونا متحقق ہو جائے جو محل نجاست ہے۔ اگر ملا الفم سے کم ہو یعنی قلیل ہو۔ تو پھر اس کا معنی سے منعطف ہونا متحقق نہیں ہوتا۔

دوسری تقریر: جب اس سلسلے میں دونوں طرح کی روایتیں آئیں بعض میں قی کے مطلقاً ناقض ہونے کا ذکر ہے۔ اور بعض میں عدم نقض کا ذکر ہے تو ملا الفم کی قید لگائی تاکہ حدیثوں میں جمع و تطبیق ہو جائے۔ وہ اس طرح کہ قلیل ہو تو ناقض نہیں اور اگر کثیر ہو تو ناقض ہے۔

تقریر صاحب الہدایہ:

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ حدث و طہارت دو متضاد چیزیں ہیں حدث عزیل طہارت ہوتا ہے۔ اور خارج من السبیلین کو جو بالاجماع ناقض قرار دیا گیا ہے۔ اس کی یہ علت تو نہیں کہ اس کا خروج سیبیلین سے ہوا ہے بلکہ اس کے ناقض ہونے کی علت اس کا نجس ہونا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ نجاست کا خروج جہاں سے بھی ہو تو وہ ناقض ہے۔ اگر غیر سیبیلین سے خارج ہو تو وہ بھی نجس ہے۔ نجس ہونے میں تو کوئی فرق نہیں ہے۔ پس ان کے ناقض ہونے میں بھی کوئی فرق نہیں ہونا چاہیے۔ یہ ہے ”رَدُّ الْمُخْتَلَفِ فِيهِ إِلَى الْمُخْتَلَفِ فِيهِ“۔

عدم نقض کے دلائل: (اور ان کے جوابات):

دلیل (۱): فریق مخالف کی عدم نقض کے سلسلے میں سب سے بڑی دلیل۔ ابوداؤد شریف، نَسَابُ الْوُضُوءِ مِنَ الدَّمِ ، ص ۲۹ پر مہاجر جری اور انصاری کا وہ قصہ ہے جو ایک غزوہ ذوات الرقاع میں پیش آیا۔ انصاری کا نام عہاد بن بشرؓ اور مہاجر جری کا

نام عمار بن یاسر علیہ السلام۔ دونوں کو حضور ﷺ نے رات کی حراست کیلئے مقرر فرمایا۔ انہوں نے رات کی حراست کو آپس میں تقسیم کر لیا۔ مہاجر بن سوکیا۔ انصاری نے حراست کرتے ہوئے نفل شروع کر دیئے۔ ادھر دشمن موقع کی تلاش میں تھا۔ اس نے جب انصاری کو نفل میں مشغول دیکھا تو اس نے تیر مارا۔ جس کو انصاری نے نکال لیا۔ پھر دوسرا مارا، پھر تیسرا، اس نے اپنی نماز کو جاری رکھا۔ پھر اپنے ساتھی کو بیدار کیا تو اس نے جب اپنے انصاری ساتھی کا یہ حال دیکھا تو کہا کہ مجھے پہلے ہی بیدار کر لیتے تو اس نے کہا ”کُنْتُ لِي قِرَاءَةً سُورَةِ الْفُرْقَانِ فَلَمْ أَحِبُّ أَنْ أَقْطَعَهَا“ اس سے استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ سیلان دم ناقض نہیں ہے اگر ناقض ہوتا تو وہ انصاری صحابی اپنی نماز کو قطع کر لیتا اور نماز جاری نہ رکھتا۔

اعتراض من جانب الاحناف: حنفیہ نے اعتراض کیا کہ یہ قصہ شوافع کے بھی خلاف ہے کیونکہ اس صحابی کا دم اس کے کپڑوں کو لگا ہوگا اس کے بدن کو بھی لگا ہوگا جس سے کپڑے و بدن نجس ہو گئے تو اس جہت سے اس انصاری کی نماز شوافع کے ہاں بھی نہیں ہونی چاہیے۔ لہذا ہو جوابکم ھنہنا فھو جو ابنا۔

حافظ کے شوافع کی طرف سے جوابات: **جواب (۱):** خطابی سے حافظ نے جواب نقل کیا کہ اس صحابی کا دم اس کے بدن سے دفن کے طور پر نکلا اور سیدہ حازمین پر جا پڑا۔ ادھر ادھر کپڑوں پر اور بدن پر نہیں لگا۔ حافظ نے اس جواب کو نقل کرتے کے بعد کہا کہ یہ جواب بعید ہے۔

جواب (۲): پھر اپنی طرف سے دوسرا جواب دیا کہ وہ دم کپڑوں پر لگا تو اس صحابی نے کپڑے جلدی جلدی اتار دیئے اور جو دم بدن پر لگا وہ قلیل تھا معاف تھا اس لیے یہ قصہ شوافع کے خلاف نہیں ہے۔

حافظ اس کے بعد کہتے ہیں کہ عدم نقض کا یہ قصہ بہت مضبوط دلیل ہے۔ گو ہمارے پاس حنفیہ کے اعتراض کا کوئی جواب نہیں۔ لہذا احناف کا اعتراض اس پر بحال رہا۔

احناف کی طرف سے اس قصے کے یہ جوابات ہیں:

جواب (۱): یہ ہے کہ اس قصے کے لفظوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اس صحابی نے اپنی نماز سورۃ پورا کرنے کیلئے جاری رکھی (نماز کیا تھی؟ یہ تو محض شبہ بالصلوۃ تھا)

جواب (۲): صحابی نے یہ سمجھ لیا کہ میری طہارت کا نقض ہو گیا اور میں معذور ہو گیا سیلان دم مجھے مہلت نہیں دے گا۔ اور معذور کی اس حالت کی نماز درست ہوتی ہے۔ معذور زیر بحث نہیں ہے۔

جواب (۳): صحابی نے یہ خیال کیا کہ زندگی کی امید تو اب رہی نہیں ہے۔ تا معلوم زندہ رہوں یا نہ رہوں (کم از کم نماز کو) جاری رکھوں تاکہ مجھے حالت صلوۃ میں موت آجائے۔ یہ بالکل ایسے ہے جیسے بخاری جلد ثانی کتاب غزوة الرجب، وزعلی، و ذکر ان، و بئر معونة، الخ میں ص ۵۸ پر حرام بن ملحان علیہ السلام کا واقعہ ہے کہ جب اس کو جہاد میں نیز ملگا اور دم نکلا تو وہ اپنے دم کو جمع کر کے اپنے منہ پر ملا تھا۔ حالانکہ لغوی نقطہ نظر سے یہ درست نہیں کہ مجلس کو اپنے اوپر ملا جائے لیکن کیا

بید ہے کہ اللہ کے پاس بھی ذریعہ نجات بن جائے۔ ہمارے پاس بھی اگر کوئی شخص حالت سجدہ میں فوت ہو جاتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اس کی بڑی اچھی موت آئی ہے حالانکہ وہ نماز تو ناقص رہ گئی جس کو اس نے شروع کی تھی وہ تو معتبر نہیں ہے مگر پھر بھی فَعَنْ يَغْتَمِلُ مَثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ۔ (یہ جواب شاہ صاحب نے حنفیہ کی طرف سے دیا ہے)

دلیل (۲): بخاری نے اس سے بھی استدلال کیا کہ قَالَ الْحَسَنُ مَا زَالَ الْمُسْلِمُونَ يُصَلُّونَ فِي جَرَاحَاتِهِمْ۔ (مفصل حدیث بخاری جلد اول باب مَنْ لَمْ يَزِ الْوُضُوءَ إِلَّا مِنَ الْمَخْرَجَيْنِ الْقَبْلِ وَالذُّبُرِ ص ۲۹ پر ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے۔ وَيَذْكُرُ عَنْ جَابِرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ فِي غَزْوَةِ ذَاتِ الرِّقَاعِ فَرَمَى رَجُلٌ بِسَهْمٍ فَنَزَلَهُ الذَّمُّ فَرَكِعَ وَنَسَخَ وَمَضَى فِي صَلَاتِهِ وَقَالَ الْحَسَنُ مَا زَالَ الْمُسْلِمُونَ يُصَلُّونَ فِي جَرَاحَاتِهِمْ الْخ) یعنی مسلمان جہاد کرتے تھے اور زخمی ہو جاتے تھے۔ اور اپنے ان زخموں کے ساتھ نمازیں پڑھتے رہتے تھے۔ پس اس سے بھی معلوم ہوا کہ سیلان دم ناقض نہیں ہوتا۔

جواب من جانبنا: یہ ہے کہ یہ معذور ہوتے تھے اور معذور زیر بحث نہیں ہے۔

دلیلہم (۳): بخاری جلد اول باب مَنْ لَمْ يَزِ الْوُضُوءَ إِلَّا مِنَ الْمَخْرَجَيْنِ الْخ ص ۲۹ ہی پر ہے، وَقَالَ طَاوُسٌ وَمُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ وَعَطَاءٌ وَأَهْلُ الْحِجَازِ لَيْسَ فِي الدَّمِ وَضُوءٌ وَعَصْرُ ابْنِ عُمَرَ بَشْرَةٌ فَخَرَجَ مِنْهَا دَمٌ فَلَمْ يَنْوُضًا مَعْلُومٌ هُوَ سِيلَانٌ دَمٌ نَقِضٌ نَحْنُ۔

سوال: بخاری کی اسی حدیث میں آگے ابن ابی اوفی کا اثر ہے، (وَبَرَّقَ ابْنُ أَبِي أُوْفَى ذِمًّا فَمَضَى فِي صَلَاتِهِ) جس سے معلوم ہوتا ہے کہ خروج دم سے وضو کا نقص نہیں ہوتا؟

جواب: قصہ ایسا نہیں کہ خالص دم تھا بلکہ دم پر براق غالب تھی، اور ایسی صورت میں نقص وضو لازم نہیں آتا۔

جوابہم من جانبنا: یہ ہے کہ یہ مخرج ہے خارج نہیں ہے اور مخرج زیر بحث نہیں۔ بخاری نے اس مقام پر کچھ اور بھی اقوال نقل کیے ہیں۔

اجمالی جواب: ان اقوال کے تفصیلی جواب تو آپ جان ہی لیں گے۔ سب کا اجمالی جواب یہ ہے کہ اختلافی مسائل میں مخالف کے جملہ اقوال کی توجیہ کوئی لازم نہیں ہوتی۔ (ہاں احادیث جو مختلف ہوں ان کا جواب دیا جائے گا اور توجیہ کی جائے گی اقوال کی توجیہ کرنا ہر کوئی لازم نہیں)۔

الحاصل: سیلان دم ناقض وضو ہے نیز ان دلائل کے سامنے آ جانے کے بعد احناف کا مسلک زیادہ رائج ہے۔

﴿ص ۲۵﴾ حَدَّثَنَا أَبُو عُيَيْدَةَ بْنُ أَبِي الشَّفَرِ وَاسْحَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ:

وَرَوَى مَعْمَرٌ هَذَا الْحَدِيثَ عَنْ يُحْيَى بْنِ كَثِيرٍ فَأَخْطَأَ فِيهِ:

معر سے یہاں تین خطائیں ہوئی ہیں۔

خطا (۱): یحییٰ بن کثیر کے بعد اوزاعی کا ذکر نہ کرنا جبکہ اوزاعی یحییٰ کا استاذ ہے۔

خطا (۲): معدان بن ابی طلحہ کی بجائے خالد بن معدان کو بتایا گیا ہے۔

خطا (۳): یعیش بن ولید اور معدان کے درمیان سند میں ”عن ابیہ“ کی وساطت کو ذکر نہ کرنا یہ بھی ایک خطا ہے۔

اس لیے مصنف نے معمر کی روایت کو مرجوح قرار دیا ہے۔ اور اس کے مقابلے میں حسین بن معلم کی روایت کو راجح کہا ہے۔ کیونکہ اس میں یہ خطائیں نہیں ہیں۔ (معمر و حسین دونوں یحییٰ کے تلمیذ ہیں)

بَابُ الْوُضُوءِ بِالنَّبِيذِ

اس مسئلہ کی تفصیل اس طرح ہے کہ پانی میں چند تمرات ڈالیں اب اس کی کئی صورتیں ہیں۔

(۱) ایک یہ کہ ان تمرات کو پھر کچھ وقت کے بعد پانی سے نکال دیا گیا اور پانی میں ان کا کچھ اثر ظاہر نہیں ہوا۔ اس (ماء) کے ساتھ بالا جماع وضو جائز ہے۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ ان تمرات کو پانی میں ڈالا تو پانی میں انکا اثر ظاہر ہو گیا اور پانی پیٹھا ہو گیا لیکن پانی کی رقت و سیلان اپنے حال پر برقرار رہا۔ اس میں اختلاف ہے۔ عند الامام اس کے ساتھ وضو جائز ہے۔ عند المالک و الشافعی جائز نہیں۔ اگر اور پانی نہ ہو تو اس کو چھوڑ کر تیمم کرے۔

(۳) تیسری صورت یہ ہے کہ پانی میں تمرات ڈال کر آگ پر تھوڑا سا طبع (پکنا) کر لیا جس سے تمرات کا اثر اس میں ظاہر ہو گیا لیکن رقت و سیلان اپنے حال پر برقرار رہا۔ اس میں احناف فیما بینہم اختلاف ہے۔

عند الامام: اس کے ساتھ بھی وضو جائز ہے اگر دوسرا پانی نہ ہو تو تیمم نہ کرے بلکہ اسی سے وضو کر لے۔

عند ابی یوسف: یہ ہے کہ اس کے ساتھ وضو جائز نہیں بلکہ تیمم کرے۔

عند محمد: اس کا حکم ماہ مشکوک والا ہے۔ اس کے ساتھ وضو بھی کرے اور پھر مٹی سے تیمم بھی کرے۔

(۴) چوتھی صورت یہ ہے کہ قَذَفُ بِالزَّيْدِ کی حالت پیدا ہو گئی (اور سکر (نشہ) کی حالت پیدا ہو گئی) تو اس کے ساتھ بالا جماع وضو جائز نہیں مطبوخ ہو یا غیر مطبوخ۔

اس طرح کل چار صورتیں ہو گئیں۔ پہلی اور چوتھی صورت میں اتفاق ہے۔ وسطانیوں میں اختلاف ہے۔ دوسری صورت میں احناف و شوافع کا اختلاف ہے۔ اور تیسری صورت میں احناف کا فیما بینہم اختلاف ہے۔

اس میں نوع بن ابی مریم جو کہ تلمیذ امام ابی حنیفہ ہے اس نے نقل کیا کہ امام صاحب نے قاضی ابو یوسف کے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا۔ صاحب درمختار نے امام صاحب کے رجوع کو ترجیح دی ہے۔

دلیل احناف (بمقابلہ جمہور): حدیث الباب ہے اس حدیث کو حدیث لیلۃ الجن کہا جاتا ہے۔ جس میں

ابن مسعود رضی اللہ عنہ حضور ﷺ کے ساتھ تھے۔ حضور ﷺ نے ان سے پوچھا مَسَا فِیْ اَذَاوَنَکَ۔ تو انہوں نے جواب میں کہا

نَبِيذٌ۔ فَقَالَ تَمْرَةٌ طَيِّبَةٌ وَمَاءٌ طَهُورٌ قَالَ (عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) (فَقَوْضًا) (النَّبِيُّ ﷺ) مِنْهُ۔

مصنف کسی اس پر جرح: مصنف کہتے ہیں کہ اس حدیث کی سند میں ایک راوی ہے ”ابوزید“ یہ عند المحدثین مجہول ہے، وہم یقولون لانداری مَنْ ہو؟

جواب: ابوبکر بن عربی شارح ترمذی نے اس کا جواب دیا کہ ترمذی کے نزدیک ابوزید مجہول ہو تو ہو۔ لیکن قاعدے کے اعتبار سے مجہول نہیں ہے اس لیے کہ اس کے دو ثقہ شاگرد اس سے روایت کرنے والے ہیں ایک ابوروق عطیہ بن الحارث اور دوسرا شد بن کیسان۔ یہ راشد وہی ہے جس کی کثیت ابوفزارہ ہے۔ عمرو بن قیس کا مولیٰ ہے۔ پس جہالت ختم ہو گئی۔

علامہ یحییٰ نے شرح بخاری میں لکھا ہے کہ ابوزید اگر مجہول بھی رہے تو نقصان نہیں اس لیے کہ ابوزید کے علاوہ اربعہ عشر رجلاً عبد اللہ بن مسعود سے اس حدیث کو روایت کرنے والے ہیں۔ گوان طرق میں فردافروا کچھ نہ کچھ ضعف ہے لیکن ان سب کے ملنے سے وہ ضعف منجیر ہو جاتا ہے۔ اور یہ حدیث کم سے کم حسن کے درجہ تک پہنچ جاتی ہے۔

جرح ابی داؤد علی حدیث الباب: ابوداؤد نے باب الوضوء بالنبیذ میں ص ۱۳ پر غلقمۃ عن عبد اللہ بن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ نقل کیا ہے اور اس کی تصحیح بھی کی ہے کہ علقمہ نے ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ سے پوچھا مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ لَيْلَةَ الْحِجْنِ فَقَالَ مَا كَانَ مَعَهُ بِنَا أَخَذَ۔ پس اس حدیث سے ابن مسعود کی معیت کی نفی ہوتی ہے۔ اور حدیث الباب سے ان کی معیت ثابت ہوتی ہے۔ تو پھر حدیث الباب کیسے حجت ہو سکتی ہے۔ (کسی حدیث کی صحت اس کے معارض موجود ہونے کی وجہ سے بھی متاثر ہو جاتی ہے)

جواب: یہ ہے کہ اس نفی واثبات کے تعارض کے رفع کی یہ وجہ ہیں۔

وجه (۱): لَيْلَةَ الْحِجْنِ کا واقعہ متعدد ہے۔ چھ مرتبہ پیش آیا۔ تین مرتبہ مدینہ میں اور تین دفعہ مکہ میں یا دو (۲) دفعہ مدینہ میں اور چار مرتبہ مکہ المکرمہ میں۔ تو ممکن ہے کہ کسی واقعہ میں ابن مسعود ساتھ ہوں اور کسی واقعہ میں نہ ہوں۔ فلا تعارض۔ (آکام الرجاں فی احکام الجان کتاب میں یہ بات لکھی ہوئی ہے)۔

وجه (۲): معیت کی نفی کا تعلق مقام تبلیغ سے ہے کہ جس مقام میں حضور ﷺ نے جنوں کو تبلیغ فرمائی ہے (وہاں ابن مسعود ساتھ نہیں تھے) اور معیت کے اثبات کا تعلق سفر کے بقیہ حصے سے ہے۔

وجه (۳): معیت کی نفی کا تعلق ابتداء سفر سے ہے (کہ میں ابتداء سفر میں ساتھ نہیں تھا) اور اثبات کا تعلق آخر الامر سے ہے۔ یعنی یہ قصہ جب شروع ہوا تو ابن مسعود ساتھ نہیں تھے پھر بعد میں ابن مسعود ساتھ مل گئے۔

وجه (۴): معیت کی نفی کا تعلق معیت اصحاب سے ہے اور اثبات کا تعلق اپنی معیت سے ہے (کہ میں تو حضور ﷺ کے ساتھ تھا۔ لیکن دوسرے صحابہ ساتھ نہیں تھے کہنا) کا لفظ اس کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ بلکہ بعض نے تو یہ دعویٰ کیا ہے کہ اصل روایت میں ”غیری“ کا لفظ موجود تھا جو رواۃ سے ترک ہو گیا ہے۔ ”أُنْى مَا كَانَ مَعَهُ أَخَذَ غَيْرِي“۔

ماء النبیذ کے مطلق اور مقید ہونے کی بحث:

اصل بحث یہ ہے کہ نبیذ "متنازع فیہ" ماء مطلق ہے یا نہیں؟ اگر ماء مطلق ہونا ثابت ہو جاتا ہے تو ابو حنیفہ کے مذہب کی قوت نظر آ جائے گی اور اگر مقید ہے تو پھر جمہور کے مذہب کی قوت نظر آ جائے گی۔ کیونکہ طے ہے کہ طہارت کیلئے ماء مطلق چاہیے۔ ماء مقید سے طہارت جائز نہیں ہوتی۔

ہذا..... اسی لیے ماء الشجر، ماء العنب، ماء البطیخ، وغیرہ میاء سے طہارت جائز نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہ میاء مقید ہیں میاء مطلق نہیں ہیں۔ نبیذ ترم کے بارے میں بھی ماء مقید ہونے کا وہم پیدا ہوتا ہے لہذا اس کے ساتھ بھی وضو جائز نہیں ہوتا چاہیے۔ مگر حق بات یہ ہے کہ یہ نبیذ ترم ماء مطلق ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ اس کے نظار کو شریعت میں ماء مطلق قرار دیا گیا ہے۔ جیسا کہ مسئلہ ہے کہ میت کو غسل دینے کے لیے پانی میں ورق السدر (بیری کے پتے) ڈالو۔ اور اس کے ساتھ میت کو غسل دو۔ تو اس ماء سے طہارت حاصل ہو جاتی ہے۔ اس طرح حضور ﷺ نے مستحاضہ کو فرمایا تھا کہ پانی میں نمک ڈال کر طہارت بناؤ۔

ایک حدیث میں آتا ہے کہ سَمَّانُ النَّبِيِّ ﷺ يَغْسِلُ رَأْسَهُ بِالْحِطَمِيِّ۔ ان صورتوں میں شریعت نے اس کو ماء مطلق کے ساتھ مطلق کیا ہے۔ یا یہ کہا ہے کہ ماء مطلق ان کے غلط ہونے کی وجہ سے مطلق ہونے سے نہیں نکلتا فكذا في النبیذ۔

﴿ص ۲۶﴾ حَدَّثَنَا هَنَادٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : - تَمْرَةٌ طَيِّبَةٌ وَمَاءٌ طَهُورٌ :

کوئی ظاہر چیز ماء میں مل جائے کو اس کا ماء میں اثر بھی ظاہر ہو جائے لیکن رقت و سیلان متاثر نہ ہو تو وہ ماء مطلق ہی رہتا ہے
الحاصل: ترمضی بالنبیذ کا حکم قرآن کے مخالف نہیں ہے۔ جیسا کہ مصنف کو اس کا وہم ہو رہا ہے۔ باقی امام صاحب نے جو اس مسئلہ میں رجوع کیا ہے یہ اس صورت میں ہے جبکہ طبع بھی ہو جائے۔ مطلقاً رجوع نہیں ہے۔

سوال: جب یہ طے ہے کہ ماء مقید کے ساتھ طہارت درست نہیں پھر تو ماء البیر، ماء القدر، ماء النہر، ماء البحر وغیرہ میاء کے ساتھ بھی طہارت جائز نہیں ہونی چاہیے۔ کیونکہ یہ بھی میاء مقید ہیں۔

جواب: یہ اضافت تہمید کیلئے نہیں بلکہ ادنی ملاست کی وجہ سے ہے۔ اس اضافت کی وجہ سے یہ میاء مطلق ہونے سے نہیں نکلتے اگر تم کسی کو کہو کہ هل عندك ماء وہ کہے نعم پھر تمہیں وہ چائے کی پیالی دکھا دے تو تم کہو گے کہ بڑے پاگل ہو۔ میں نے سوال کسی اور چیز کا کیا ہے اور تم جواب میں کسی اور چیز کو دکھا رہے ہو۔ اور اگر وہ نعم کہنے کے بعد ماء القدر یا کالونا بھر کر کے دے دے وہ کھڑا۔ تو تم اس کی تخطی نہیں کرو گے۔ معلوم ہوا کہ سوال ماء مطلق کے بارے میں کرنا اور جواب میں ماء القدر یا کالونا بھر کر دینا درست ہے کیونکہ یہ بھی ماء مطلق ہے۔

الحاصل: یہ اضافت تہمید کیلئے نہیں ہے بلکہ محض وہم ہے۔ واللہ اعلم

بَابُ الْمَضْمَضَةِ مِنَ اللَّبَنِ

﴿ص ۲۷﴾ حَدَّثَنَا قُسَيْبٌ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : - وَقَدْ رَأَى بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ الْمَضْمَضَةَ مِنَ

اللَّبَنِ وَهَذَا عِنْدَنَا عَلَى الْإِسْتِحْبَابِ وَلَمْ يَرِ بَعْضُهُمُ الْمُضْمَضَةَ مِنَ اللَّبَنِ :

(یہاں عبارت میں تین جملے بیان کیے گئے ہیں) اور مذاہب تین (۳) بیان کیے ہیں یا دو (۲) مذہب؟ ظاہر تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ تین مذاہب کا بیان ہے۔

(۱) وجوب مضمضۃ من اللبن کی طرف بعض آثار و ملف بھی اشارہ کرتے ہیں۔

(۲) ابن ابی شیبہ نے اس کو لفظ الامر تخریج کیا ہے۔ اسی مضمض من اللبن۔

(۳) ابو سعید الخدری نے اسے (لَا وَضُوءَ إِلَّا مِنَ اللَّبَنِ فَإِنَّهُ يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ قَرْتٍ وَدَمٍ) تخریج کیا ہے۔

(۴) ابو ہریرہؓ نے اسے (لَا وَضُوءَ إِلَّا مِنَ اللَّبَنِ) تخریج کیا ہے۔ اس مذہب اول کو مصنف نے یوں بیان کیا ہے

وَقَدْ رَأَى بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ الْمُضْمَضَةَ مِنَ اللَّبَنِ أَيْ رَأَى الْوُجُوبَ الْخ-

المذہب الثانی: استحباب المضمضۃ من اللبن۔ مذہب الجمهور اور استحباب کی وجہ خود حدیث میں موجود ہے کہ اس میں دوسرے (چکناہٹ) ہوتی ہے اس کے پینے کے بعد مضمضہ مستحب ہوا تا کہ چکناہٹ زائل ہو جائے اور قلب مصفی کیلئے شافل نہ بنے۔

دلیل استحباب: استحباب کی دلیل یہ ہے کہ کبھی تو حضور ﷺ نے شرب لبن سے مضمضہ کیا ہے جیسے یہاں ترمذی کی روایت میں ہے۔ اور کبھی مضمضہ نہیں کیا جیسے ابوداؤد کی روایت میں ہے۔ اس مذہب کو مصنف نے یوں بیان کیا و ہذا عندنا علی الاستحباب۔

المذہب الثالث: ترک استحباب المضمضۃ من اللبن ہے۔ ابن ابی شیبہ کی تخریج سے اسی کی طرف اشارہ ملا ہے۔ لفظ یوں ہیں۔ مَنْ لَمْ يَتَوَضَّأْ وَلَمْ يُمَضِّضْ۔ تو اس عنوان سے ترک استحباب معلوم ہوتا ہے۔ پھر اس کے تحت ظہرؓ سے روایت کی۔ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنِ الْوُضُوءِ مِنَ اللَّبَنِ قَالَ مِنْ شَرَابٍ سَائِغٍ لِلشَّارِبِ۔ پھر ایک اور روایت لائے جس میں ہے ابو عبد الرحمنؓ مسجد میں تھے۔ مدرك بن عمارۃ ان کے پاس لبن لائے۔ انہوں نے وہ پیا تو مدرك نے کہا مضمضہ کرو۔ آگے ابو عبد الرحمنؓ نے کہا کہ مِنْ أَيْ شَيْءٍ؟ أَمِنْ السَّائِغِ الطَّاهِرِ۔ أَمِنْ السَّائِغِ الطَّيِّبِ۔ اس مذہب ثالث کو مصنف نے وَلَمْ يَرِ بَعْضُهُمُ الْمُضْمَضَةَ مِنَ اللَّبَنِ سے بیان کیا۔ فَصَارَتْ فِي هَذِهِ الْجَبَاةِ الْمَذْكُورَةِ ثَلَاثَةُ مَذَاهِبٍ۔

مگر اس کا بھی احتمال ہے کہ مصنف نے اس قول (وَلَمْ يَرِ بَعْضُهُمُ الْمُضْمَضَةَ مِنَ اللَّبَنِ) سے وجوب کی نفی کرتا ہو۔ تو اس صورت میں یہ (عبارت) اور ہذا عندنا علی الاستحباب یہ تمام مذاہب واحد کا بیان ہوگا۔ تو اس طرح مصنف کی اس عبارت میں دو مذاہب مذکور ہیں۔ (۱) مذہب الوجوب (۲) مذہب الاستحباب۔ ابوداؤد کی تیویب سے اسی کی طرف اشارہ ملا ہے کہ ابوداؤد نے پہلے الوضوء من اللبن کا باب قائم کیا پھر اس کے بعد الوُخْصَةُ فِي ذَالِكَ کا باب قائم کیا۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ مذہب دو ہی ہیں ورنہ ابوداؤد بھی تین عنوان قائم کرتے۔ واللہ اعلم۔

بَابُ فِي كَرَاهِيَةِ رَدِّ السَّلَامِ غَيْرَ مُتَوَضِّئٍ

اشکال: اس پر سوال ہوتا ہے کہ حدیث الباب اور عنوان میں بظاہر انطباق نہیں۔ اس لیے کہ حدیث الباب میں "إِنْ رَجَعَا سَلَّمَ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ وَهُوَ يَقُولُ فَلَمْ يَرُدَّ عَلَيْهِ" میں عدم رد کی وجہ حدیث نہ ہو بلکہ (ہو سکتا ہے) کوئی اور وجہ ہو۔ اور اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے تو پھر بھی عدم انطباق ہے اس لیے کہ حدیث الباب سے خاص حدیث "حالت البول" کا مانع ہونا معلوم ہوتا ہے تمام احداث کا رد سلام سے مانع ہونا معلوم نہیں ہوتا؟ (تو حدیث عنوان کو کثرت کرنے میں قاصر معلوم ہوتی ہے)

جواب: یہ ہے کہ واقعہ حدیث الباب ترمذی کی حدیث میں تو مختصر ذکر ہے لیکن ابوداؤد باب التیم صفحہ ۵۳ کی حدیث میں مفصل ذکر ہے۔ عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ ایک آدمی کانہی ﷺ پر (فِي سَكَّةٍ مِنَ السَّكَاكِ) مدینے کے راستوں میں سے کسی راستے میں گذر ہوا۔ وَقَدْ خَرَجَ مِنْ غَائِطٍ أَوْ بَوَّلَ فَلَسَّ عَلَيْهِ فَلَمْ يَرُدَّ عَلَيْهِ حَتَّى إِذَا كَانَ الرَّجُلُ أَنْ يَتَوَادَى فِي السَّكَّةِ فَضَرَبَ تَبْذِيهِ عَلَى الْخَائِطِ. وَنَسَحَ بِهَا وَجْهَهُ. ثُمَّ ضَرَبَ بِهَا ضَرْبَةً أُخْرَى فَمَنْعَ ذِرَاعِيهِ ثُمَّ رَدَّ عَلَى الرَّجُلِ السَّلَامَ وَقَالَ إِنَّهُ لَمْ يَنْفَعْنِي أَنْ أَرُدَّ عَلَيْكَ السَّلَامَ إِلَّا إِنِّي لَمْ أَكُنْ عَلَى ظَهْرِ.

ترمذی کے عنوان اور حدیث میں انطباق اس قصہ سے حرف بحرف ثابت ہو جاتا ہے۔

اشکال: پھر اگر کوئی یہ سوال کر دے کہ ترمذی کی روایت میں "وَهُوَ يَقُولُ" کا ذکر ہے۔ اور ابوداؤد کی روایت جس کو تم نے اس کی تفصیل بتلائی ہے اس میں "فَلَمْ يَرُدَّ عَلَيْهِ" کا ذکر ہے بظاہر دونوں روایتوں میں بہت فرق ہے۔ پھر یہ اس کی تفصیل کیسے ہوئی؟

جواب: یہ ہے کہ کلام عرب میں مجاز کا استعمال شائع ذائع ہے۔ "وَهُوَ يَقُولُ" کا لفظ جس راوی نے کہا ہے اس نے مجازاً اس کو استعمال کیا ہے۔ (در نہ سلام کہنے کا واقعہ فراغت کے بعد ہی پیش آیا تھا)

اشکال آخر: وہ یہ کہ وَإِذَا حَبِيتُمْ بِنَجِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنِ مَنَاسِلِهَا (الآیۃ) اور اسی طرح حدیث میں ہے۔ اَلْفُشُوا السَّلَامَ۔ اس قسم کی نصوص سے تو معلوم ہوتا ہے کہ سلام کا جواب علی غیر الطہارۃ جائز ہے منع نہیں ہے۔ جبکہ حدیث الباب سے منع معلوم ہوتا ہے۔

جواب: یہ تو ہو نہیں سکتا کہ ذکر اللہ علی غیر الطہارۃ حرام ہو جائے۔ ورنہ تو پھر ہمارے لیے مسئلہ بواخت ہو جائے گا (اس لیے کہ) خُلِقْنَا مِنْ نَجَسٍ وَالْإِسْتِنَا مَمْلُوءَةٌ بِذِمِّ مَسْفُوحٍ فَأَيْنَ الطَّهَارَةُ اللَّائِقَةُ بِذِكْرِ اللَّهِ پھر یہ ہوگا کہ ہم کبھی بھی اللہ کا نام اپنی زبان سے نہ لے سکیں گے۔ (اس لیے کہ ایسی طہارت تو ہمارے پاس ہے ہی نہیں کہ جو ذکر اللہ کے شایان شان ہو)

پس اس کا جواب یہ ہے کہ ذکر اللہ علی غیر الطہارۃ حرام تو نہیں البتہ لاینبغی اور خلاف الاولیٰ ہے۔

ابوداؤد و ترمذی کی حدیث مذکور اور اس کے معارض احادیث میں جمع و تطبیق کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ اگر خاص بول و براز کرنے کی حالت میں سلام کرنے والے نے سلام کیا تو پھر جواب نہ دارو۔ چنانچہ ابن ماجہ کے باب الرَّجُلُ یُسَلِّمُ عَلَیْهِ وَهُوَ یَبْزُلُ میں ص ۲۹ پر حضرت جابر بن عبد اللہ ؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ بول و براز کی حالت میں مشغول تھے تو سلام کرنے والے نے سلام کر دیا فقال رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا رَأَيْتَنِي عَلَى مِثْلِ هَذِهِ الْحَالَةِ فَلَا تَسَلِّمْ عَلَيَّ۔ فَإِنَّكَ إِن فَعَلْتَ ذَلِكَ لَمْ أَرِدْ عَلَيْكَ۔

ابوداؤد کی مذکورہ روایت (فِي بَيْعَةِ مِنَ السَّكَبِ) سے مستنبط ہونے والے مسائل:
(۱) ایک مسئلہ تو یہ معلوم ہوا کہ جن عبادات کیلئے شریعت میں طہارت شرط نہیں ہے ان کے لیے بھی طہارت بالیمن مستحب ہے۔
(۲) فی مثل هذا المقام تیمم کا جواز ثابت ہوتا ہے مع القدرة علی الماء۔

(۳) بلکہ ہر ایسی عبادت جس کے فوات لای الخلف کا خوف ہو جیسے صلوٰۃ الجنائزہ و صلوٰۃ العیدین وغیرہ کیلئے تیمم کے جواز (مع القدرة علی الماء) کا بھی استنباط کر لیا جائے تو کوئی حرج نہیں اور کوئی بعید نہیں۔ یہی مذہب ہے امام ابو حنیفہؒ کا۔ اور امام شافعیؒ صلوٰۃ الجنائزہ کیلئے تیمم کے جواز مع القدرة علی الماء کے منکر ہیں۔

استنباط امام بخاریؒ: امام بخاری نے اس ”لَمَنْ خَافَ فَوْتَ الْوَقْتِ“ سے بھی تیمم کا جواز مع القدرة علی الماء کا استنباط کیا ہے۔ امام بخاری کے اس استنباط کا امام ابو حنیفہؒ کو بہت فائدہ ہوا۔ وہ یہ کہ جب بقول امام بخاریؒ مَنْ خَافَ فَوْتَ الْوَقْتِ (باوجودیکہ وہ فوات الی خلف ہے) کے لیے جواز تیمم ثابت ہوا تو صلوٰۃ الجنائزہ کے لیے اس کا جواز بطریق اولیٰ ثابت ہو جائے گا۔

(۴) چوتھا مسئلہ یہ ثابت ہوا کہ التیمم ضربتان لا ضرر ولا ضرر۔
اعتراض: اس حدیث ابوداؤد پر آگے سے یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس کی سند میں محمد بن ثابت ابدی ضعیف ہے۔
جواب: بذل المجہود میں اسی حدیث کے تحت حضرت مولانا ظلیل احمد سہارنپوریؒ لکھتے ہیں مُحَمَّدُ بْنُ ثَابِتٍ أَيْدِيُّ ثِقَةٍ ہے۔ وَثَقَهُ مُحَمَّدُ بْنُ سُلَيْمَانَ وَ أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْعَاجِلِيُّ۔ وَ حَكَمَى عُثْمَانُ الدَّارِمِيُّ عَنْ ابْنِ مَعِينٍ لَيْسَ فِيهِ نَاسٌ۔ پس جب اس کا ثبوت ثابت ہو گیا تو اس کا اپنی حدیث میں ضربتین کا ذکر کرنا یہ زیادۃ الثقة کے قیل سے ہے۔ اور زیادۃ الثقة مقبولہ۔ فلا نكارۃ فی حدیثہ کما تو ہم ابوداؤد (بلکہ یہ حدیث حجت ہے)

بَابُ مَا جَاءَ فِي سُورِ الْكَلْبِ

امام مالکؒ کی اس میں تین روایتیں ہیں۔ (۱) طہارت مطلقاً (۲) نجاست مطلقاً (۳) طہارت مایجوز افتتانه ککلب الصيد والماشية والزرع ، ونجاسة ما لا يجوز افتتانه۔ یہ تین روایتیں تو خود امام مالکؒ سے ہیں۔ ایک چوتھی روایت ابن حبیب مالکی کی ہے وہ طہارت سور الكلب القروی لا المصری ہے۔ لیکن ان میں زیادہ مشہور

طہارت والی روایت ہے کہ مالک کے ہاں سوز کلب طاہر ہے۔

امام شافعی، امام احمد کے نزدیک: سوز الکلب نجس ہے جیسے باقی سباع کا سوز نجس ہے۔ لیکن سوز الکلب میں شافعی نے اس شدت کا قول کر لیا ہے جو باقی سباع کے بارے میں نہیں ہے۔ کہ ان میں تو طہارت بالاثاث حاصل نہیں ہوتی، بلکہ تہریب مع التسمیع فرض ہے

پس یہ دونوں مذہب (شافعیہ و مالکیہ) ایک دوسرے کی نقیضیں ہیں۔

امام ابو حنیفہ امام شافعی کی طرح نجاست کے تو قائل ہیں لیکن اس شدت کے قائل نہیں جس کے امام شافعی قائل ہیں بلکہ امام صاحب کے ہاں سوز الکلب میں بھی طہارت بالاثاث حاصل ہو جاتی ہے سوز باقی السباع۔ نہ تہریب فرض ہے نہ تسمیع۔ پس امام صاحب کا مذہب وسط (بین المذہبین المذكورین من قبل) ہے۔ فصارت المذہب فی مسئلۃ الباب ثلاثہ۔

﴿ص ۲۷﴾ حَدَّثَنَا سَوَّارُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْعَنْبَرِيُّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ : - عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ يُغَسَّلُ الْإِنَاءُ إِذَا وَلَغَ فِيهِ الْكَلْبُ سَبْعَ مَرَّاتٍ أَوْ لَئِنْ أَوْخَرَاهُنَّ بِالْتُّرَابِ :

دلیل امام شافعی: یہ حدیث الباب ہے۔ جو کہ امام مالک و احناف کے خلاف ہے۔ امام مالک کے خلاف تو اس طرح ہے کہ اس سے اناء کی نجاست ثابت ہوتی ہے۔ اگر ولوغ کلب سے اناء نجس نہیں ہوا ہے تو شارع علیہ السلام غسل کا حکم کیوں فرماتے ہیں اور احناف کے خلاف اس طرح ہے کہ اس میں تہریب و تسمیع کا ذکر ہے۔

جواب مالک: امام مالک نے تو اس کا جواب اس طرح دیا ہے کہ یہ طہور اناء (و بغسل الاناء) والی حدیث بوجہ ضعیف ہے جو مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) قرآن میں ہے تَمْلَأُوا مِنْهَا فَمَكْنُ عَلَيْكُمْ (الآیۃ) قرآن نے یہ کہیں ذکر نہیں کیا کہ صید کے جس حصے کو کلب کا لعاب لگ جائے تو اس کو دھونا اور غسل کرنا۔

(۲) شریعت نے احماء الکلب (کلب ذرغ وغیرہ) کو مباح قرار دیا ہے جب اتحاد مباح ہوا تو یہ گھروں میں رہیں گے اور کھانے والے برتنوں میں منہ ڈالیں گے جن کو ان سے بچانا مشکل ہے۔ پس ایسی حالت میں نجاست کا قول کرنا اور امر بالغسل کرنے کی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی۔

(۳) احادیث مختلف ہیں کسی کی صحت متعین نہیں ہے۔

(۴) یہ بھی کہتے ہیں کہ امر بالغسل کی وجہ متعین نہیں ہے کہ یہ للنجاست ہے یا للتعبد۔ پس یہ وجہ ہیں جن کی وجہ سے امام مالک نے اس باب کی غسل اناء (طہور اناء) والی احادیث کو ترک کر دیا ہے اور سوز الکلب کی طہارت کا قول کیا ہے۔ پس جب ان کے ہاں سوز الکلب کی طہارت ثابت ہو گئی تو یَتَوَضَّأُ بِهِ وَ یُؤْكَلُ وَ یُشْرَبُ۔ اس لیے کہ گویا یہ ماء مطلق ہے

و عند الزهري سور الكلب سے وضو کیا جائے گا جبکہ ماءِ آخر للوضوء موجود نہ ہو۔ اور بعض سلف کے نزدیک اس کا حکم ماءِ مشکوک والا ہے کہ يتوضا وينسجم۔

جواب احناف للشوافع: احناف کی طرف سے تخریب و تسمیع کے جوابات (کیونکہ پوری حدیث کا احناف نے جواب نہیں دیتا ہے۔ دھوئے کے تو احناف بھی قائل ہیں) یعنی احناف کے ذمے جواب تام نہیں بلکہ بالخصوص اس حصے (سُئِعَ مَرَاتِبِ الصَّحَابِ) کا جواب دینا ہے۔

الجواب الاول: یہ ہے کہ تتریب و تسبیح کے ذکر کرنے میں حدیث کے الفاظ مختلف ہیں۔ بعض روایتوں میں ہے فاعسلوه سبع مرات۔ یہاں تسبیح کا ذکر تو ہے لیکن تتریب کا ذکر نہیں۔ پھر جن میں تتریب کا ذکر ہے تو بعض میں وَعَقِرُوهُ الثَّامِنَةَ بِالتَّرَاتِبِ جیسے روایت عبد اللہ بن مغفل میں ہے۔ اور بعض روایتوں میں اس کا ذکر نہیں ہے۔

پھر جن میں یہ لفظ ہے تو ان میں سے بعض میں ہے اُولَہُنَّ بِالنَّوَابِ اَوْ اِخْدَىٰ هُنَّ بِالنَّوَابِ اور بعض میں ہے اُخْرَىٰ هُنَّ بِالنَّوَابِ اور بعض میں ہے اُولَہُنَّ اَوْ اُخْرَىٰ هُنَّ بِالنَّوَابِ (وَالْتَفَصِيلُ فِي الْقِرْمِذِي فِي بَابِ سُوْرِ الْكَلْبِ فِي صَفْحَةِ ۲۷، وَكَذَا فِي الْمُسْلِمِ فِي بَابِ حُكْمِ وَلَوْغِ الْكَلْبِ ج ۱ ص ۱۳۷، وَزِيَادَةُ التَّفَصِيلِ فِي شَرْحِهِ لِلْإِسْلَامِ الشَّوَاوِي، وَكَذَا فِي أَبِي دَاوُدَ فِي بَابِ الْوُجُوءِ بِسُوْرِ الْكَلْبِ فِي ص ۱۱ ص ۱۲۔ وَكَذَا فِي الطَّحَاوِي فِي بَابِ سُوْرِ الْكَلْبِ فِي صَفْحَةِ ۲۰، ۲۱) تو ایسی حالت میں کس کو انسان لے اور کس کو چھوڑے۔ اس لیے تریب و تمیج ضروری نہیں ہے۔ کیونکہ تریب و تمیج کے وجوب کو ثابت کرنے میں یہ حدیث قاصر ہے۔

تقریر حافظ: حافظ نے یہ تقریر کی ہے کہ میں مانتا ہوں کہ الفاظ مختلف ہیں لیکن شارع ﷺ کا مقصد یہ ہے کہ غسل سب مزارات ہونا چاہیے اور ان میں سے ایک مرتبہ تحریر بھی ہو جانی چاہیے۔ نظر اعلیٰ المقصد یہ حدیث معمول بہ ہو سکتی ہے۔ (یہ احناف کے بہانے ہیں۔

انجسٹاٹ القلب کے لیے: تیرا ہی دلی نہ چاہے تو یہاں ہزار ہیں

الجواب الثانی: البصریہ رحمہ اللہ سے غسل اثناء من ولوغ الکلب للثأر مروی ہے۔ فعلاً، وقولاً، مرفوعاً و موقوفاً۔ (ہر طرح سے غسل ثلاث مرآت مروی ہے) اگرچہ مرفوعاً کی سند کو دارقطنی نے ضعیف کہا ہے۔ لیکن موقوفاً کی یہ دو سندیں بہاڑ سے بھی زیادہ مضبوط ہیں۔

(۱) أَخْرَجَ الدَّارُ الْقُطَيْبِيُّ بِإِسْنَادٍ صَحِيحٍ مِنْ حَدِيثِ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ سُلَيْمَانَ عَنْ عَطَاءٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ إِذَا وَلَغَ الْكَلْبُ فِي الْإِنَاءِ فَأَعْرِفْهُ ثُمَّ اغْسِلْهُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ يَسْتَبْالِكُ مَجْعًا -

(۲) دوسری سند یہ ہے اُخْرَجَ ابْنُ عَبْدِ بِي الْكَامِلِ عَنْ حُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ الْكَوْثَرِيِّ عَنِ الْخ - (أَيْ عَنْ عَطَاءٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ الْخ) اس حسین بن علی پر کوئی طعن نہیں ہے مگر احمد نے اس پر جرح کی ہے لیکن اس جرح کا اعتبار نہیں اس لیے کہ اس جرح کا باعث یہ بنا کہ حسین بن علی خلق قرآن کے مسئلہ میں احمدی رائے کے موافق نہیں تھے۔

(نوٹ): یہ ہماری کمزوریاں ہیں قوتِ تو اللہ و نبی ﷺ کی ذات میں ہے میرا یہ دعویٰ ہے کہ میں سال بھی اگر کسی شیخ کی

خدمت میں نفس کشی کرتے رہو لیکن کوئی نہ کوئی کمزوری پھر بھی رہ جاتی ہے۔ اگرچہ کچھ نہ کچھ دال دلیہ ہو جاتا ہے۔ ہم جانب عمل سے بھی ناقص ہیں اور جانب علم کے اعتبار سے بھی ناقص ہیں۔ ہر حال میں ہمیں اپنی کمزوریوں کا اعتراف ہونا چاہیے۔ کوئی بات بھی کسی مقام میں ایسا نہ کہو جس سے تمہارا ترغیض نکلتا ہو۔

● جب سند صحیح کے ساتھ ابو ہریرہؓ کے تالیف کا فتویٰ ثابت ہو گیا تو اب ہم کہتے ہیں کہ ایک صحابی کیلئے یہ کیسے جائز ہے کہ اس نے جو نبیؐ سے حدیث سنی ہے جو اس کے حق میں نص قطعی ہے۔ اس کی مخالفت کرے۔ اور اس کے خلاف فتویٰ دے۔ اس سے تو اس صحابی کی عدالت متاثر ہو جائے گی۔ پس لامحالہ یہ کہنا پڑے گا کہ اس صحابی کی وہ مروی احادیث معمول پر نہیں ہیں بلکہ منسوخ ہیں اور اس کا نسخ اس صحابی کو کسی مضبوط دلیل سے معلوم ہو چکا ہے۔

مزید تائید: اس نسخ والے موقف کی مزید تائید یہ ہے کہ بعض احکام میں ابتدا میں تشدید ہوئی ہے اور بعد میں تخفیف ہو گئی۔ اور بعض میں اس کے برعکس ہوا ہے۔ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ امر کلاب کے بارے میں ابتدا میں بوی تشدید تھی جس کی وجہ سے قتل کلاب کا امر فرمادیا تھا۔ حتیٰ کہ باہر سے کوئی عورت آئی اور اس کے ساتھ اس کا کلب ہوتا تو اس کو بھی قتل کر دیا جاتا پھر بعد میں اس میں تھوڑی سی نرمی کی گئی اور کلب اسود کے قتل کا امر کیا گیا اور باقی کلاب کا قتل روک دیا گیا۔

پس کوئی بعید نہیں کہ یہ تسبیح و تحریب کا عمل بھی اسی تشدید کے زمانہ کا ہو۔ پھر جب تشدید ختم ہو گئی تو یہ بھی منسوخ ہو گیا۔ پس یہ بات منسوخیت کا مزید قرینہ ہو گئی کہ تسبیح و تحریب والا حکم اب منسوخ ہو چکا ہے۔

اسپر شواہع کا سوال: اس حدیث کے راوی حضرت ابو ہریرہؓ ہیں۔ اور حضرت ابو ہریرہؓ متاخر الاسلام ہیں۔ اس میں اسلام لائے ہیں۔ پس اس کی حدیث کو ابتداء اسلام کی تشدید پر محمول کرنا حاصل من غیر دلیل ہے؟

جواب: اس کے دو جواب ہیں۔

جواب (۱): یہ ہے کہ کوئی بعید نہیں کہ یہ تشدید ابو ہریرہؓ کے زمانہ تک رہی ہو اور پھر یہ مُبَدِّل بالتسہیل ہوئی ہو۔
جواب (۲): یہ ہے کہ تشدید ابو ہریرہؓ کے اسلام لانے سے قبل ختم ہو گئی تھی لیکن ابو ہریرہؓ کی حدیث متاخرہ ہو بلکہ مقدم ہو۔ وہ اس طرح کہ انہوں نے یہ حدیث کسی مقدم الاسلام صحابی سے سنی ہو پھر انہوں (ابو ہریرہؓ) نے اس واسطے کو حذف کر دیا ہو (اور مرسل صحابی چلتی رہتی ہے) اور یہ کوئی ممنوع نہیں ہے۔ لَٰنَی الصَّحَابَةُ تَخْلِفُهُمْ غُلُوًّا یَا کَابِرِینَ کا قول ہے الحاصل: یہ موقف باقی رہا کہ تسبیح والا حکم منسوخ ہے۔

الجواب الثالث: سب مزارات کا حکم تشریح پر محمول نہیں بلکہ تطہیف پر محمول ہے۔ کیونکہ سورہ کلب میں دو چیزیں ہیں۔ (۱) نباست اور (۲) خبافت۔ تسبیح کا امر تفصیل ظہر کیلئے نہیں بلکہ ازلہ خبافت کیلئے ہے۔

چنانچہ زمانہ حال کے فلاسفہ نے جب اس پر دیر سچ اور تحقیق کی تو کہنے لگے کہ کلب کی لسان میں جراثیم ہوتے ہیں جو انسانی صحت کیلئے سخت مضر ہوتے ہیں وہ جراثیم سات مرتبہ دھونے اور ان میں سے ایک مرتبہ مٹی کے ساتھ دھونے سے زائل ہوتے ہیں۔

الحاصل: یہ حدیث اس طرح ہمارے نزدیک بھی معمول یہ ہوگئی ہے۔ (واللہ اعلم)

بَاب مَا جَاءَ فِي سُورِ الْهَرَّةِ

﴿ص ۲۷﴾ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مُوسَى الْأَنْصَارِيُّ عَنْ كَبْشَةَ: قَالَتْ كَبْشَةُ قُرَآنِي
الْظُّرُّ إِلَيْهِ أَمَّا مُنْجَبَةُ:

یعنی انہوں نے مجھے دیکھا کہ میں ان کے اس فعل کو تعجب سے دیکھ رہی ہوں۔ وجہ تعجب کئی ہیں۔

(۱) ایک عام قاعدہ ہے کہ کسی جانور کو سور کی طہارت و نجاست کا مدار اس کے لحم کے حلال و حرام ہونے پر ہے اگر کسی جانور کا لحم حلال ہے تو اس کا سور بھی طاهر ہوتا ہے اگر لحم حرام ہے تو اس کا سور بھی نجس ہوتا ہے۔ اس قاعدے کی رو سے سور الہرزہ کو نجس ہونا چاہیے۔ جبکہ حضرت ابو قتادہؓ اس کے خلاف کر رہے تھے۔ پس اس سے تعجب ہوا۔

(۲) تعجب کی یہ وجہ بھی ہو سکتی ہے کہ کبشہ کو سورہرزہ کی طہارت کا مسئلہ معلوم نہیں تھا۔ ابو قتادہؓ تو اس کے طاهر ہونے کی وجہ سے ایسا کر رہے تھے اور ان کو اس مسئلہ کا علم نہ ہونے کی وجہ سے تعجب ہو رہا تھا۔

(۳) تعجب کی یہ وجہ بھی ہو سکتی ہے کہ گو سورہرزہ کی طہارت کا مسئلہ تو معلوم تھا لیکن ہرزہ کی حرمت جو طبیعتوں میں راسخ ہے۔ یہ بھی باعث تعجب ہو سکتی ہے۔

يَا ابْنَةَ أَخِي:

(۱) یہ جویاً علی عادیۃ العرب کہا۔ (کہ باوجود اخوة حقیقی کا رشتہ نہ ہونے کے ابْنَةُ أَخِي وغیرہ کہہ دیا جاتا ہے)

(۲) یہ بھی ممکن ہے کہ اخوة سے اخوة اسلام مراد ہو بدلیل إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ۔

قَالَ إِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجَسٍ:

اگر نجس جیم کی زبر کے ساتھ ہو تو یہ مصدر ہے اور عبارت میں حذف مضاف ہے اکی لیسٹ بذات نجس۔ تاکہ حل درست ہو جائے۔ اور اگر یہ لفظ جیم کے کسرہ کے ساتھ ہو تو پھر یہ صفت کا صیغہ ہے۔ پھر صحیح حمل کیلئے حذف مضاف ماننے کی ضرورت نہیں۔

اشکال: مگر پھر یہ سوال ہوگا کہ پھر تو انہیں یہاں سنجستہ کہنا چاہیے تھا۔ کیونکہ ہرزہ تو مونث ہے اور یہاں نجس کو مذکر ذکر نہیں کیا۔ پس تو افق نہیں؟

جواب: اس کے دو (۲) جواب ہیں۔

جواب (۱): یہ ہے کہ موضوع (مبتداء) کی جانب ہرزہ سے مراد سورہرزہ ہے۔

جواب (۲): یہ کہ ہرزہ سے مراد نجس ہرزہ ہے۔

إِنَّمَا هِيَ مِنَ الطَّوَائِفِ عَلَيْكُمْ:

یا طوائفین سے مراد خدمتہ اور اطفال ہیں اور یہ عزہ بھی خدمتہ میں سے ہے یہ بھی گھر والوں کی خدمت کرتی ہے کہ گھر میں چوہ کو نہیں چھوڑتی۔ یا طوائفین سے مراد وہی اس کا حقیقی معنی ہے کہ کثرت سے گھر میں آنے جانے والی۔ مقصد یہ ہے کہ اللہ نے قرآن میں فرمایا یٰ طَائِفَاتُ اللَّیْلِ اَسْمُوا لِحُفَّتِکُمْ اللَّیْلِ مَلَكُتُ اَیْمَانِکُمْ وَالَّذِیْنَ لَمْ یَبْلُغِ الْحُلُمَ مِنْکُمْ فَلَا تَمُوتُنَّ (الآیۃ)

یعنی خدام اور اطفال کا چونکہ تمہارے گھروں میں آنا جانا کثرت سے ہوتا ہے اس لیے بار بار اذن لینے میں اور ان سے حجاب کرنے میں توجہ ظاہر ہے۔ اس لیے ہم اس میں یہ تخفیف کیے دیتے ہیں کہ فلاں فلاں وقت میں تو اذن ضروری ہے باقی اوقات میں ضروری نہیں۔ تو جیسے علہ طواف کی وجہ سے استیذان کے حکم میں تخفیف ہوگئی ہے اس پر قیاس کرتے ہوئے سوار عزہ کے حکم میں بھی تخفیف ہونی چاہیے کیونکہ طواف والی علت اس میں بھی موجود ہے۔

ملحقات: عزہ وہی کے ساتھ ملتی ہے فزارۃ. سباع الطیر. الدجاجة المخلات (کہ علت مشترک کی وجہ سے ان کے حکم میں بھی تخفیف ہوگئی)

أَوِ الطَّوَائِفِ:

یہ او یا تو شک کیلئے ہے یعنی راوی کو حتمی طور پر یہ معلوم نہیں کہ ان دونوں میں سے کونسا لفظ فرمایا۔ یا توجیع کیلئے ہے وہ اس طرح کہ پہلا لفظ (طوائفین) عزہ ذکر کیلئے اور دوسرا (طوائف) عزہ واثبات کیلئے ہے۔

مسئله الباب (سورۃ ہرہ) کی تفصیل: عند الشیخین: (امام ابویوسف و قاضی ابویوسف) کے نزدیک اگر عزہ نے نہایت کھائی اور آکر دلوغ کر لیا تو نجس ہے۔ اگر ظاہر چیز کھائی اور دلوغ کر لیا تو طاهر ہے۔ لیکن یہ تب ہے جبکہ صورت حال دیکھنے والے کے سامنے پیش آئی ہو۔ اور اگر عزہ آئی اور معلوم نہیں کہ اس نے کوئی نجس چیز کھائی ہے یا ظاہر اور آکر دلوغ کر لیا تو پھر یہ ماکرہ ہے۔

باقی مکروہ تحریمی ہوگا یا تنزیہی؟ دونوں طرح کے قول ہیں۔ امام طحاوی نے کراہت تحریمی کا قول کیا ہے۔ اور صاحب درمختار نے کراہت تنزیہی کا قول کیا ہے کہ اگر اس کے علاوہ اور ماکرہ موجود نہ ہو تو پھر اس کے ساتھ وضو کر سکتا ہے۔

امام مالک، شافعی، احمد، اسحاق و جمہور رائے کے نزدیک: یہ ظاہر بلا کراہت ہے۔ فقہان مابعد آخر کی شرط کے بغیر اس کے ساتھ وضو کرے۔

دلیل جمہور: یہی حدیث کہہ ہے۔ گویا یہ حدیث مسئلہ الباب میں احناف کے خلاف ہوئی۔

جوابات من جانب الامام جواب (۱): اس حدیث کی سند میں حمید کا اور کثرت دونوں مجہول ہیں۔ ہم نہیں

جانتے کہ من ہما؟ مگر یہ جواب درست نہیں۔

جواب (۲): مدلول حدیث خود ہرہ کی عدم نجاست ہے۔ ہرہ کی عدم نجاست مدلول حدیث نہیں (کہ ہرہ نجس ہے یا نہیں۔ اس بارے میں حدیث ساکت ہے) باقی الوقادہ کا فہم اور ان کا فعل امام صاحب کے خلاف کوئی حجت نہیں ہے۔ بالخصوص جبکہ ان کا استنباط و فصل (ان کا علی کے لیے برتن کو نیز حاکرنا) سور الکلب والی حدیث مذکور کے آخر میں جو اذا ولغت فیہ الہرہ غسل مودہ آیا ہوا ہے، اس کے معارض ہے (معلوم ہوا کہ دلوغ ہرہ کی وجہ سے نجاست آئی ہے تو غسل کا حکم دیا)۔ فریق مخالف اس پر یہ کہتا ہے کہ حدیث مذکور میں یہ لفظ مندرج من الراوی ہے۔ من الحدیث نہیں۔

جواب: اس کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ درج کا دعویٰ بلا دلیل ہے۔ بلکہ یہ دونوں حدیث ہی کے حصے ہیں۔

جواب (۳): امام طحاوی نے اس حدیث کو معصاة الشیاب پر محمول کیا ہے۔ کہ ہرہ اکپڑوں کو مس کر جائے تو کپڑے نجس نہیں ہوتے۔

جواب (۴): خود اس حدیث میں غور کیا جائے تو بھی اس سے نجاست ہی معلوم ہوتی ہے لایہ کہ عقب طواف کی بنا پر (حکم میں) تخفیف ہوئی جس کا مال کراہت ہے نہ کہ طہارت۔ والکراہۃ هو منہم (ای مذہب الاحناف)۔

بَابُ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ

چونکہ مسح علی الخفین بظاہر قرآن کے بھی مخالف ہے اور حدیث مشہور بلکہ حدیث متواتر کے بھی خلاف ہے۔ کیونکہ قرآن میں غسل از جلی کا حکم ہے اور حدیث میں آتا ہے کہ ایک موقع پر بعض صحابہ علی نے کچھ پاؤں پر غسل کر لیا اور کچھ پر مسح۔ تو نبی ﷺ نے ان کو ڈانٹا اور وَاَيُّ ذُنُوبٍ كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ اس لیے بعض فرق مبتدع نے اس کے عدم جواز کا قول کیا ہے۔ مگر جمہور امت اہل السنۃ و اہل الرعۃ اس کے جواز کی قائل ہے۔ امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں اَخَافُ الْخُفَّيْنِ عَلَى مُسْكِ الْخُفَّيْنِ وَالْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ مِنْ اَعَارِزَاتِ اَهْلِ السُّنَّةِ۔ اسی طرح فقہ اکبر میں ہے "تَفْصِيلُ الشُّبُهَاتِ وَحُبُّ الْخُفَّيْنِ وَالْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ مِنْ اَعَارِزَاتِ اَهْلِ السُّنَّةِ"۔

ابن عبد البر کہتے ہیں کہ مسح علی الخفین کے جواز کی مخالفت صحابہ میں سے کسی نے نہیں کی، بجز حضرت عائشہؓ و حضرت ابو ہریرہؓ و ابن عباسؓ کے۔ ابو ہریرہؓ و ابن عباسؓ سے تو بعد میں اس قول سے رجوع کرنا بھی ثابت ہے۔

باقی عائشہؓ کے انکار کا جواب یہ ہے کہ وہ گھر میں رہتی تھیں اور مسح علی الخفین کا عمل عام طور پر سفر میں ہوتا رہا ہے۔ ان کے علم میں یہ نہیں آیا۔ تمام ازواج تو تمام سفروں میں ساتھ نہیں جاتی تھیں تاکہ ان کو سفر کے تمام واقعات کا علم ہو۔ اس لیے وہ انکار کرنے میں معذور ہیں۔

مسح علی الخفین: کوثر (۷۰) صحابہ روایت کرتے ہیں تو اس طرح اس کی روایت مشہور بلکہ متواتر بن جاتی ہے۔ جیسا کہ ترمذی ص ۲۸ پر العرف الشذی میں ہے یوفی الباب عن أبی حنیفۃ أَخَافُ الْخُفَّيْنِ عَلَى مُسْكِ الْمَسْحِ عَلَى

الخطین، وَعَنْهُ لَمْ أَقُلْ بِالْمَسْحِ عَلَى الْخَطِّينِ حَتَّى جَاءَنِي يَنْفِلُ ضَوْءُ الشُّبْحِ - وَقَدْ ثَبَتَ الْمَسْحُ عَنْ سَبْعِينَ صَحَابِيًا، مَخْفًا قَالَ الْمُعَذِّلُونَ (باقی رہا یہ سوال کہ یہ تو قرآن وحدیث کے خلاف ہے)۔

جواب (۱): یہ ہے کہ جب مسح علی الخطین کی روایت متواتر و مشہور ہوئی تو اس کے ساتھ کتاب اللہ کی تخصیص جائز ہوگی اُمّی فَاغْسِلُوا أَرْجُلَكُمْ إِنْ لَمْ تَكُونُوا مُتَخَفِّفِينَ۔

یہ تخصیص بالخبیر الواحد کے قبل سے نہیں کہ لایہجوز ہو بلکہ خبر مشہور کے ساتھ تخصیص کی گئی ہے۔ لہذا مسح علی الخطین جائز ہے۔

جواب (۲): کتاب اللہ کے خلاف ہونے کا دوسرا حل یہ ہے کہ مسح علی الخطین کتاب اللہ کے خلاف نہیں بلکہ خود کتاب اللہ سے ثابت ہے۔ کیونکہ دو قرأتیں ہیں۔

(۱) نصب والی۔ جو عدم تحف کی حالت پر محمول ہے۔

(۲) جرد والی۔ جو تحف والی حالت پر محمول ہے۔ لہذا مسح علی الخطین کا ثبوت قرآن ہی سے ہو گیا۔

مگر یہ جواب مخدوش ہے۔ اس لیے کہ ”الی الخطین“ کی غایہ اس سے آبی ہے اس لیے کہ غایہ غسل کی ہوتی ہے مسح کی نہیں ہوتی۔ کیونکہ شریعت میں اس کی کوئی نظیر نہیں ہے۔

پس ان دونوں جوابوں میں الجواب القوی والراجح عندی هو الاول۔ قال المؤلف شیخ محمد یاسین صاحب ماہر۔ مصنف نے اس باب میں جریر بن عبد اللہ کی حدیث نقل کی ہے یہ جریر قبیلہ ”بجلیہ“ کے تھے۔ بہت حسین و جمیل تھے۔ اس امت کے پوسٹ کہلاتے تھے۔ حضور ﷺ کا معاملہ ان کے ساتھ بڑے پیار و محبت کا تھا۔ انکی قوم نے یمن میں کہہ کر اللہ کے مقابلہ میں ایک کعبہ بنالیا تھا جس کا نام غلہ تھا۔ ایک موقع پر حضور ﷺ نے فرمایا اَتُرِبُّنَحْنُ مِنْ الْغُلَّةِ۔ تو جریر میرے اور اس کو گرا کر آگئے۔ جس سے حضور ﷺ کو بڑی خوشی ہوئی۔ جریر وفات النبی ﷺ سے کچھ مدت پہلے آکر مسلمان ہوئے ہیں۔ اور اس کے بارے میں مختلف اقوال ہیں لیکن کوئی قول چھ ماہ سے زائد کا نہیں ہے۔ انہوں نے حضور ﷺ کو مسح علی الخطین کرتے دیکھا۔ جبکہ نزول المائدہ پہلے ہو چکا تھا۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ یہ حکم نزول المائدہ سے منسوخ نہیں ہوا ہے۔ اس لیے جریر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے صحابہ کرام کو بڑا اطمینان ہوا۔ تو مصنف اس کو کہتا ہے ہذا احادیث مفسرہ۔

یہ لفظ مفسرہ لفظ کے فتح اور سین کے کسر سے ہے یعنی اس حدیث نے مسح علی الخطین کی دوسری حدیثوں کی تفسیر کر دی ہے۔ کہ ان میں احتمال تھا کہ نقل نزول المائدہ ہوں اور منسوخ ہوں یا بعد نزول المائدہ ہوں اور منسوخ نہ ہوں۔ تو اس حدیث نے تلافی دیا کہ مسح علی الخطین منسوخ نہیں ہے۔

اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ لفظ مفسرہ فادوسین کے فتح سے ہو کہ راوی نے اس کی تفسیر کی ہے کہ یہ حدیث بعد نزول المائدہ کی ہے۔ بخلاف باقی حدیثوں کے کہ ان میں یہ کوئی وضاحت نہیں۔ اور ماہل ایک ہے (یعنی دونوں احتمالات کا حاصل ایک ہی ہے)

توقیت مسح میں نزاع:

ابو حنیفہؒ، شافعیؒ، احمدیؒ و اسحاقیؒ و جمہور ائمہ کے نزدیک: تویت ہے۔ مسافر کیلئے تین دن اور تین راتیں، مقیم کیلئے ایک دن اور ایک رات ہے۔

عند المالک: مسح میں توقیت نہیں مبتلا بہ جتنی مدت چاہے مسح علی الخنجر کر سکتا ہے۔

دلیل جمہور: توقیت مسیح والی حدیثیں ہیں۔ جن میں ہے:

(۱) اس باب کی پہلی حدیث ہے۔ سُبِّلَ عَنِ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ فَقَالَ لِلْمَسَافِرِ ثَلَاثٌ وَلِلْمُعْتَمِرِ يَوْمٌ۔ اس طرح کی توقیت مسح کی دوسری احادیث دلیل ہیں۔ جیسا کہ اس باب میں دوسرے نمبر والی حدیث ہے۔

دلیل مالک: ابی بن عمارہ والی حدیث ہے جو ابو داؤد و تہذیب التوہید میں مسیح ص ۲۴ پر ہے۔ یہ ابی قدیم الاسلام صحابی ہیں۔ اپنے متعلق ذکر کرتے ہیں۔ اَنَّهُ قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ اُتْمَسِّحْ عَلَيَّ الْخُفَّيْنِ؟ قَالَ ﷺ نَعَمْ. قَالَ قَالَ (قَالَ وَيَوْمًا) قَالَ وَيَوْمَيْنِ؟ (قَالَ ﷺ) قَالَ وَقَلِيلًا قَالَ نَعَمْ وَمَا شِئْتُ۔ معلوم ہوا کہ تین دن کی توحید نہیں ہے۔ بلکہ مسیح میں عدم توحید ہے۔

جوابات من جانب الجمهور: جواب (۱): یہ ہے کہ اس حدیث کی سند ضعیف ہے سند میں مجہول راوی پڑے ہوئے ہیں، عبدالرحمن بن رزین، محمد بن یزید، ایوب بن قطن سب مجہول ہیں لاندروی من ہم! ایسی حدیث کی وجہ سے توفیق مسیح کی صحیح حدیثوں کو کسے چھوڑا جاسکتا ہے۔

جواب (۲): یہ حدیث اَلْجَنَّمَ وَضُوءُ الْمُسْلِمِ وَلَوْ بِإِیْ عَشْرِ بَنَاتٍ کے قبیل سے ہے۔ اُنی مع شَرِ الطَّیْبِ۔ یعنی جیسے اس کا یہ مطلب نہیں کہ ایک ہی تہتم دس سال تک چل جائے گا بلکہ مطلب یہ ہے کہ ایک تہتم کیا۔ پھر اس کا نقض ہوا پھر دوبارہ کر لیا۔ پھر اس کا نقض ہو گیا پھر سہ بارہ کر لیا ہکذا الی عشر منین۔

اسی طرح یہاں بھی مراد ہے کہ توفیق پر عمل کیا پھر جب وہ وقت پورا ہو گیا پھر ظہین کا نزع کر کے اور غسلِ رحلین کر کے پھر دوسری توفیق شروع کر دی وہ کھلا..... تَوْنَعْمُ وَ مَا جِئْتُ کَا یَہِ مَعْنٰی ہے۔

(ص ٢٤) حَدَّثَنَا هَذَا عَنْ صَفْوَانَ بْنِ عَسَّالٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَأْمُرُنَا إِذَا كُنَّا سَفَرًا أَنْ لَا نَتَزَعَ حِفَافًا ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ وَلَيَالِيَهُنَّ إِلَّا مِنْ جَنَابَةٍ وَلَكِنْ مِنْ غَائِطٍ وَبَوْلٍ وَنَوْمٍ:

یہاں دو اشکال ہیں۔

اشکال اول: یہ ہے کہ لکن وہم فاسی "عما سبق" کو چاہتا ہے تاکہ لکن کے ذریعے اس کا استدراک کیا جائے (وہم کو دور کیا جائے) وہ وہم یہاں کیا ہے؟

اشکال ثانی: یہ ہے کہ **إِلَّا مِنْ جَنَابَةٍ** میں جو **إِلَّا** ہے۔ منفی کلام کو مثبت بنا دیتا ہے اور اثبات کے بعد لیکن کا کلمہ جملے پر داخل ہوتا ہے۔ اور یہاں تو بعد میں جملہ نہیں بلکہ غایط و بول وغیرہ مفرد ہے؟ ہاں منفی میں لیکن مفرد پر بھی داخل ہو جاتا ہے؟
جوابات (۱): حدیث کا اصل متن اس طرح ہے جیسا کہ کتابی ص ۳۲ میں ذکر ہے۔ **أَنْ تُسَمِّعَ عَلَيَّ خِفَافًا وَلَا تَسْرِعَهَا فَلَاحَةَ أَيَّامٍ مِنْ غَائِطٍ وَبَوْلٍ وَنَوْمٍ إِلَّا مِنْ جَنَابَةٍ** تو لیکن کا لفظ عبارت میں ہے ہی نہیں لہذا دونوں اشکال ہی ختم ہو گئے۔

جواب (۲): اس میں شک نہیں کہ **إِلَّا** نے ما قبل کو مثبت بنا دیا ہے۔ لیکن اس مثبت کی تعبیر منفی کے ساتھ کی جاسکتی ہے **أَيُّ لَا يُسَمِّعُكَ الْخِفَافَ بَلْكَ الْمُدَّةِ مِنَ الْجَنَابَةِ**۔
اب یہ منفی بن گیا (یعنی اتاریں گے)

پھر اس سے وہم ہوا کہ شاید باقی احداث کا حکم بھی جنابت والا ہوگا۔ تو لیکن **مِنْ غَائِطٍ وَبَوْلٍ وَنَوْمٍ** لا کر اس وہم کا دفع کر دیا۔ (کہ نہیں اور دوسرے احداث کی وجہ سے خفاف نہیں اتارے جائیں گے) لہذا دونوں اشکال ہی ختم ہو گئے۔
جواب (۳): مثبت کے بعد لیکن کے لفظ کا جملے پر داخل ہونا قاعدہ اکثری ہے کلی نہیں۔ بعض دفعہ مفرد پر بھی داخل ہوتا ہے۔
جواب (۴): بعض دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ عبارت میں جملے کا ایک جز ذکر کر دیتے ہیں اور دوسرا جز حذف کر دیتے ہیں۔ یہاں ایسا ہی ہوا ہے لیکن **مِنْ بَوْلٍ** **أَيُّ لَكِنْ لَا تَسْرِعُهَا مِنَ الْبَوْلِ وَالْغَائِطِ**۔ اور یہ **وَأَوْ بِمَعْنَى "أَوْ"** ہے۔ واللہ اعلم۔

قَالَ زَائِدَةُ عَنْ مَسْئُورٍ كُنَّا فِي حُجْرَةِ إِبْرَاهِيمَ التَّيْمِيِّ وَمَعَنَا إِبْرَاهِيمُ النَّخَعِيُّ فَحَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ التَّيْمِيُّ عَنْ عَمْرِو بْنِ مَيْمُونٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْجَدَلِيِّ:

مفسر کی یہ ادھر والی کلام اگلی کلام **لَمْ يَسْمَعْ إِبْرَاهِيمُ النَّخَعِيُّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْمَعِ** کی دلیل ہے کہ ابراہیم نخعی کا عبد اللہ جدلی سے سماع بلا واسطہ نہیں بلکہ بالواسطہ ہے اور وہ واسطہ عمرو بن میمون کی ہے۔ مگر یہ دلیل تام نہیں اس لیے کہ ہو سکتا ہے کہ اس موقع پر تو ابراہیم نخعی کا سماع بواسطہ عمرو بن میمون ہو۔ اور کسی اور مجلس میں اس واسطہ کے بغیر (سماع) ہو۔ اور ابراہیم نخعی کا سماع عبد اللہ جدلی سے بغیر واسطہ کے ہو۔

بَابُ فِي الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ أَعْلَاهُ وَأَسْفَلَهُ

ص ۲۸ **حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ الثَّمَشْقِيُّ عَنْ الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ ۞ أَنَّ النَّبِيَّ ۞**

مَسَحَ أَعْلَى الْخُفِّ وَأَسْفَلَهُ:

امام مالک، شافعی، اسحاق کے نزدیک: جس طرح اعلیٰ الخف محل المسح ہے اسی طرح اسفل الخف بھی محل المسح ہے۔ دونوں کا مسح ضروری ہے۔
دلیلہم: اس باب کی یہ حدیث اگلی دلیل ہے۔

ابو حنیفہ، احمد، ثوری کے نزدیک: صرف اعلیٰ الخف محل اس کے ہے۔ اسل الخف پر مس شروع نہیں ہے۔
 دلیل احناف: الگلے باب میں مغیرہ کی حدیث (قَالَ زَائِدُ النَّبِيِّ ﷺ يَمْسَحُ عَلَى الْخُفِّينِ عَلَى ظَاهِرِهِمَا) ہے۔
 مصنف نے اس حدیث کو حسن کہا ہے۔ اور اس کے متعلق مصنف نے یہ بھی کہا ہے کہ عروۃ عن المغيرة کے طریق سے سوائے عبدالرحمن بن ابی الزناد کے ظاہر ہما کا لفظ اس حدیث میں کوئی بھی ذکر نہیں کرتا۔ اس لفظ کو یہی نقل کرتا ہے۔ باقی صرف يَمْسَحُ عَلَى الْخُفِّينِ کے لفظوں کو نقل کرتے ہیں۔ اور عبدالرحمن چونکہ ثقہ ہے۔ اور زیادة الثقة مقبولة۔ پس اس کی یہ زیادتی مقبول ہے۔

شبه: اس پر اگر یہ شبہ کیا جائے کہ یہ تو حکم فیہ ہے کیونکہ بعد میں مصنف نے خود نقل کر دیا ہے قَالَ مُحَمَّدٌ وَكَانَ مَالِكٌ يُشِيرُ بِعَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي الزِّنَادِ (يُشِيرُ أَيْ يُضَعِّفُ) تو پھر یہ زیادتی زیادة الثقة کے قبیل سے کیسے ہوئی؟
 جواب: یہ ہے کہ اس کے باوجود جب مصنف نے اس حدیث کو حسن کہا ہے تو پھر مالک کی جرح یا دوسرے سے مؤثر نہیں۔ اور اگر مؤثر ہے تو پھر صرف اس حد تک مؤثر ہوئی ہے کہ اس جرح نے اس حدیث کو صحیح ہونے سے نکال دیا ہے۔ اور اس کا حسن ہونا اپنے حال پر برقرار ہے۔ والحدیث الحسن حجة۔ لہذا علی ظاہر ہما کا لفظ مستدل بن سکتا ہے۔
 ابوداؤد کے صفحہ ۲۳ پر باب كَيْفَ الْمَسْحِ میں ہے حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الصَّبَّاحِ الْبُزَارِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي الزِّنَادِ قَالَ ذَكَرَهُ أَبِي عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ عَنِ الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ يَمْسَحُ عَلَى الْخُفِّينِ پھر اس کے بعد ابوداؤد کہتے ہیں۔ وَقَالَ غَيْرُ مُحَمَّدٍ (أَيْ غَيْرُ مُحَمَّدِ بْنِ الصَّبَّاحِ) عَلَى ظَهْرِ الْخُفِّينِ تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ علی ظہر الخفین کے لفظ کے ذکر کرنے میں عبدالرحمن بن ابی الزناد کے علاوہ میں بھی اختلاف ہے۔

الحاصل: ترمذی کی کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ صرف عبدالرحمن کے درجے میں لفظوں کے نقل کرنے میں اختلاف ہے) اور ابوداؤد کی شروع (۱) بذل الحیو از مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری (۲) عون والمعبود از غیر مقلد سے معلوم ہوتا ہے کہ خود عبدالرحمن کے علاوہ میں اس لفظ (علی ظہر الخفین) کے نقل کرنے میں اختلاف ہے کوئی تلمیذ اس لفظ کو نقل کرتا ہے اور کوئی نقل نہیں کرتا۔

احناف وغیرہم کی طرف سے حدیث اول (مَسَحَ أَعْلَى الْخُفِّ وَأَسْفَلَهُ) کے جوابات:-
 الجواب الاول: مصنف نے خود اس حدیث (مَسَحَ أَعْلَى الْخُفِّ وَأَسْفَلَهُ) کو معلول کہا ہے۔ اس میں پانچ جملے ہیں (۱) ثور بن یزید کے علاوہ میں سے صرف ولید بن مسلم اس کو مسند کر کے ذکر کرتا ہے۔ باقی علاوہ اس کو مرسل ذکر کرتے ہیں (کاتب مغیرہ کا ذکر نہیں کرتے)

(ب) رجا بن حیو کا کاتب مغیرہ سے سماع ثابت نہیں جیسا کہ ابن المبارک کی (مصنف کی طرف سے ذکر کردہ) روایت سے معلوم ہوتا ہے۔ عَنْ رَجَاءٍ قَالَ حَدَّثْتُ عَنْ كَاتِبِ الْمُغِيرَةِ۔ معلوم ہوا خود اس کا کاتب مغیرہ سے سماع ثابت نہیں۔

(ج) ثور بن یزید کا رجاہ سے سماع ثابت نہیں۔

(د) کاتب مغیرہ مجہول ہے۔ لا ندری من هو!

(ظ) ولید بن مسلم مدلس ہے۔

الجواب الثانی: علی تقدیر تسلیم الصحة۔ یہ حدیث مؤول ہے اس تاویل کے ساتھ کہ مسح تو صرف اعلی الخف کا ہوا۔ اسفل الخف کا دوسرے ہاتھ سے اساک کیا تو راوی نے اس کو بھی مسح خیال کر لیا فرووی حسب خیالہ۔
الحاصل: اسفل الخف کا مسح شروع نہیں ہے۔

وہم: پھر یہاں اگر یہ ہم کیا جائے کہ اسفل الخف کا مسح اکمال الفرض کے قبیل سے ہے لہذا اس کو سنت ہونا چاہیے کما فی مسح الرأس۔

جواب: یہ ہے کہ اکمال الفرض وہ سنت ہوتا ہے جو فی محلہ ہو کما فی مسح الرأس۔ وہ اکمال الفرض سنت نہیں ہوتا جولا فی محلہ ہو۔ اور اسفل الخف تو محل مسح وکل فرض ہی نہیں۔ (ورنہ تو یہ بدعت بن جائے گا) یہاں تک دونوں بابوں کی تفتیح ہو چکی۔ فافہم

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْمَسْحِ عَلَى الْجَوْرِ بَيْنَ وَالتَّغْلِيْنِ

(ص ۲۹) حَدَّثَنَا هَنَادٌ وَمَحْمُودُ بْنُ غِيْلَانَ عَنْ الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ تَوَضَّأَ النَّبِيُّ ﷺ

وَمَسَحَ عَلَى الْجَوْرِ بَيْنَ وَالتَّغْلِيْنِ:

عند الامام الاعظم: شخانت کے ساتھ تجلید بھی شرط ہے۔ کہ تثنین بھی ہوں اور مجلدين و متعلین بھی ہوں۔ متعل اس جراب کو کہتے ہیں جس کے نیچے چمڑا لگا ہوا ہو۔ اور مجلدا اس کو کہتے ہیں جس کے نیچے بھی اور اوپر بھی چمڑا لگا ہوا ہو۔ اور اگر ان میں سے کوئی شرط نہیں ہے تو پھر جور بین پر مسح جائز نہیں۔

عند الشافعی والباحین: صرف شخانت شرط ہے کہ اندر کا حصہ باہر سے نظر نہ آئے اور پانی بھی اس میں داخل نہ ہو سکے اور ان کے اندر جوتے پہنے بغیر چلنا بھی ممکن ہو۔ تجلید ان کے ہاں شرط نہیں۔

کہا جاتا ہے کہ امام صاحب نے بھی انکی طرف رجوع کر لیا تھا۔ مگر مشہور مذہب امام صاحب کا وہی ہے جو اوپر مذکور ہوا۔

عند اهل الظاهر: مسح علی الجور بین کیلئے ان کے ہاں نہ تجلید شرط ہے نہ شخانت بلکہ جیسی بھی جور بین ہوں ان پر مسح جائز ہے۔ یہ عموم کے قائل ہیں (موجودہ دور کے غیر مقلدوں کا بھی یہی مذہب ہے)

دلیلہم: مغیرہ بن شعبہ کی یہی حدیث الباب ہے کہ اس میں واد اپنے حال پر ہے۔ شخانت و تجلید کی کوئی قید یہاں نہیں ہے۔ پس اس سے عموم و اطلاق ثابت ہوا۔

صاحین و شافعی کے نزدیک اس حدیث میں جور بین سے مراد تثنین ہیں اور اس تجلید کی دلیل من یعتذبہم کا اجماع

علیٰ هذا التقید ہے اور واو بمعنی او ہے یا واو اپنے حال پر ہے یعنی عاطفہ ہے اور نعلین بمعنی متعلین ہے۔ اور شرط احد الشیئین ہے (یعنی یا تو مختصات شرط ہے یا تہلید)۔

من جانب الامام مسیح علی الجورین کی حدیث الباب کے جوابات:

(۱): یہ حدیث سنداً ضعیف ہے کیونکہ ابوداؤد نے صفحہ ۲۲ پر باب مسح علی الجورین میں اس پر (قَالَ أَبُو دَاوُدَ كَانَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ لَا يُحَدِّثُ بِهَذَا الْحَدِيثِ (أَبُو بَخْدَيْتٍ الْجَوْرَيْنِ) لِأَنَّ الْمَعْرُوفَ عَنِ الْمُغِيرَةِ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ مَسَحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ كَهْرٍ) اعتراض کیا ہے وہ یہ کہ مَسَحَ عَلَى الْجَوْرَيْنِ والی روایت معروف کے مقابل ہونے کی وجہ سے شاذ ہے۔ لہذا صحیح نہ ہوئی۔ کیونکہ صحیح ہونے کی شرط من جملہ اور شرائط کے یہ بھی ہے کہ وہ حدیث شاذ نہ ہو۔ اسی لیے اس حدیث کو بخاری و مسلم نے تخریج نہیں کیا۔

ہذا..... اسی طرح اس کی سند میں ہُزَیْلُ بْنُ شُرَّجْبِيلٍ بھی متکلم فیہ ہے۔ مگر اس کے باوجود مصنف نے اس کو حسن صحیح کہا ہے۔ یا تو مصنف نے بعض کی توثیق کا لحاظ کرتے ہوئے حسن صحیح کہا ہے۔ اور یا یہ خیال کرتے ہوئے کہ شذوذ خارج سے آکر اس کے ساتھ منضم ہوا ہے اس کی ذات میں کوئی شذوذ نہیں ہے۔

الحاصل: یہ حدیث سند کے اعتبار سے ضعیف ہے۔ (یہ تو ایک جواب ہو گیا)۔

(۲) دوسرا جواب علی تقدیر تسلیم المعصیہ یہ ہے کہ یہ حدیث کسی مناسب تاویل کے ساتھ مؤول ہے۔ اس کی تاویل کی حاجت اس لیے پڑ رہی ہے کہ یہ حدیث قرآن کے بھی مخالف ہے کہ قرآن میں تو صرف غسل رجلین کا حکم ہے۔ سند مشہورہ کے بھی خلاف ہے۔ تمام مشہور حدیثوں میں مَسَحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ کا تو ذکر آتا ہے لیکن مَسَحَ عَلَى الْجَوْرَيْنِ کا کہیں ذکر نہیں آتا۔ اسی طرح یہ حدیث تعامل الناس کے بھی خلاف ہے۔ اب اس کی مناسب تاویل نہ کی جائے تو کیا کیا جائے۔ وہ تاویلات مندرجہ ذیل ہیں۔

قاویل (۱): اس مَسَحَ عَلَى الْجَوْرَيْنِ میں الف لام عہد کیلئے ہے اور مراد اس سے مجلدين یا متعلین ہیں فلا عموم۔ اور مجلد و متعل مع الشخانة کی صورت میں ان کی سرحد نعلین سے مل جاتی ہے فعکھما کھمہما ہو جاتا ہے۔

قاویل (۲): جورین موصوف ہے اور نعلین بمعنی متعلین اس کی صفت ہے۔ اور درمیان میں واو عاطفہ ہے یہاں موصوف و صفت کے درمیان آنا ایسا ہی ہے جیسا کہ اس شعر میں القمر و ابن الہمام وغیرہ ملک کی صفات ہیں اور درمیان میں واو واقع ہے۔

شعر:

إِلَى الْمَلِكِ الْقَرَمِ وَأَبْنِ الْهَمَامِ ☆ وَلَيْتَ الْكَيْتَةَ فِي الْمُرْدَحِمِ

لہذا حدیث کا حاصل معنی ہوگا المسح علی الجورین المتعلین۔ فلا اشکال۔

تاویل (۳): واؤ حال یہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ جو راویوں پر مسح کیا اس حال میں کہ ”سُحْنَا فِي النَّعْلَيْنِ“ کہ وہ نعلین میں تھیں۔ تو اب بھی انکی حیثیت متعلین ہی کی بن گئی اور عموم ختم ہو گیا۔

تاویل (۴): واؤ بمعنی مع ہے لہذا اب بھی انکی حیثیت مجلدین و متعلین کی سی ہو گئی اور عموم ختم ہو گیا۔ اور اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ واؤ عاطفہ ہے اور نعلین بمعنی نعلین ہی ہے۔ تو اب جو ہیں و نعلین پر مسح دو حال سے خالی نہیں ہوگا۔ یا معاً ہوگا یا منفرداً۔ اگر منفرداً ہو تو مسح علی الجوربین کی تاویل تو اوپر سنا دی ہے کہ الف لام عہدی ہے و العواد کذا و کذا۔ اور مسح علی النعلین کا چونکہ کوئی بھی قائل نہیں ہے۔ لہذا یہ منسوخ ہے۔

دوسرا حل: مسح علی الجوربین ہی تھی۔ نعلین کا اساک تھا۔ راوی نے اس کو بھی مسح علی النعلین سمجھا۔ فروری حسب فہمہ۔ اور اگر مسح علی الجوربین و النعلین معاً ہو تو پھر مسح علی الجوربین قصداً تھا اور مسح علی النعلین تبعاً تھا۔ اور جو ہیں وہی تھیں جنکی تاویل پہلے گزر چکی۔

مصنف نے وَ فِي الْبَابِ عَنْ أَبِي مُوسَى کا جو حوالہ دیا تھا ابو داؤد نے اس کو بھی ضعیف و لم یس بالقوی کہا ہے۔ تو حاصل یہ نکلا کہ مسح علی الجوربین کے بارے میں کوئی صحیح حدیث موجود نہیں اور جو ہیں ان میں ضعیف موجود ہے۔ کما بین۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْمَسْحِ عَلَى الْجُورَبَيْنِ وَالْعِمَامَةِ

۲۹ ﴿ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ عَنْ ابْنِ الْمُغْبِرَةِ بْنِ شُعْبَةَ عَنْ أَبِيهِ رضی اللہ عنہ قَالَ تَوَضَّأَ

النَّبِيُّ ﷺ وَمَسَحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ وَالْعِمَامَةِ:

اشکال: یہ حدیث عنوان کے مطابق نہیں اس لیے کہ مصنف نے تو عنوان میں عمامہ کے ساتھ جو رہیں کا بھی ذکر کیا ہے۔ جبکہ حدیث میں جو رہیں کا ذکر نہیں تو حدیث عنوان کے مطابق نہ ہوئی۔ اس کے دو جواب ہیں۔

الجواب الاول: ابو بکر بن عربی شارح ترمذی کے نسخہ میں عنوان میں جو رہیں کا ذکر نہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ کسی کاتب کی غلطی سے عنوان میں جو رہیں کا لفظ ذکر ہو گیا ہے۔ اور یہ لفظ ہونا بھی نہیں چاہیے اس لیے کہ مسح علی الجوربین کا مسئلہ تو اس سے قبل بیان ہو چکا ہے۔ اب دوبارہ اس کو بیان کرنا یہ تو تکرار سا معلوم ہوتا ہے۔

الجواب الثانی: عام طور پر جو اس قسم کے سوال کو رفع کرنے کیلئے جواب دیا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ مسح علی الجوربین کا استفادہ مسح علی العمامۃ والی حدیث سے بطور قیاس کے ہے۔ جیسے عمامہ سائر راس ہوتا ہے اسی طرح جو رہیں بھی ظاہر الرجل کیلئے سائر ہوتی ہیں۔ اس لیے ایک کو دوسرے پر قیاس کر لیا گیا۔ راس قوت علیہ کا معدن ہے اور رجل قوت علیہ کا معدن ہے تو اس مناسبت سے ایک کو دوسرے پر قیاس کرنے کی بڑی گنجائش ہے۔

مسح علی العمامۃ کی تفصیل :-

احمد و اصحاب ظواہر: کے نزدیک مسح علی العمامۃ فرض مسح (رأس) سے کفایت کرتا ہے مگر اس کے لیے شرط یہ ہے کہ عمامہ ایسا ہو جو وصولی بسبل الی الرأس کیلئے مانع نہ ہو۔ انکے ہاں اور بھی شرائط ہیں۔ مثلاً یہ کہ (۱) عمامہ مالِ حلال سے ہو۔ (۲) عمامہ عموماً جتنے سر پر باندھا جاتا ہے اتنے سر پر ہو کچھ تحت الحنّ بھی ہو۔ اور یہ مسئلہ مسح علی العمامۃ رجل کیلئے ہے مرآۃ کیلئے نہیں ہے۔ ان شرائط میں سے کوئی شرط بھی اگر مفقود ہوگئی تو پھر یہ مسح ان کے ہاں بھی کافی نہیں ہوتا۔

شافعی ومالک کے نزدیک: جتنے حصے رأس (شعرة او شعرتین) پر مسح فرض ہوتا ہے اس فرض کو ادا کرنے کے بعد اگر علی العمامۃ بھی مسح کر لیا تو یہ جائز ہے ورنہ جائز نہیں۔

احناف کے نزدیک: مسح علی العمامۃ کیف ما کان غیر معتبر ہے۔

دلیل احمد و ظواہر: (۱) اس باب کی پہلی حدیث ہے جس کا اوپر ذکر ہو چکا ہے۔

(۲) اس باب میں بلالؓ کی آخری حدیث ہے۔ عَنْ بِلَالٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ مَسَحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ وَالْجُمَادِ۔ اس شمار سے مراد عمامہ ہی ہے۔ کیونکہ شمار کا معنی ہوتا ہے مَحْلٌ مَا يَسْتُرُ الرَّأْسَ فَهُوَ جُمَادٌ۔ اور عمامہ بھی چونکہ ساتر رأس ہوتا ہے۔ اس لیے شمار کے لفظ کا اطلاق کر کے عمامہ مراد لیا ہے۔

دلیل شوافع: اس باب کی عمار بن یاسرؓ کی حدیث ہے قَالَ سَأَلْتُ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ فَقَالَ السُّنَّةُ يَا ابْنَ أَخِي وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَسْحِ عَلَى الْعِمَامَةِ فَقَالَ مَسَّ الشَّعْرَ۔ اس سے شافعی کا مسلک بالکل واضح ہے کہ مَسَّ الشَّعْرَ ضروری ہونا معلوم ہوتا ہے۔ وهو مذهب الشافعی ايضاً۔

دلیل احناف: ”وَأَمْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ“ قرآن میں مسح الرأس کا امر ہے۔ مَا يَسْتُرُ الرَّأْسَ (یعنی العمامۃ) کے مسح کا امر تو نہیں ہے۔ پس مسح علی العمامۃ کی یہ حدیث قرآن کے خلاف ہیں اور ہیں بھی خبر واحد جن سے کتاب اللہ کے موجب پر زیادتی جائز نہیں ہوتی ہے پس اب یا تو یہ کہا جائے گا کہ مسح علی العمامۃ والی حدیث قرآن کے معارض ہونے کی وجہ سے متروک ہے یا اس کی کوئی مناسب تاویل کی جائے گی۔ وہ تاویلات مندرجہ ذیل ہیں۔

تاویل (۱): مسح علی العمامۃ والے قصبے میں مسح علی الناصیہ اولاً ہوا (جس سے مسح والا فرض تو ادا ہو گیا اب مسح علی العمامۃ مضرت نہیں) اور مسح علی العمامۃ ثانیاً ہوا اور اس کی تائید دوسری روایت سے ہوتی ہے جس میں مَسَّ عَلَى نَاصِيَتِهِ وَعِمَامَتِهِ کے لفظ ہیں۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ مسح علی الناصیہ کے بعد مسح علی العمامۃ ہوا۔

امشکال: اس پر سوال ہوا کہ مسح علی العمامۃ تو بظاہر لغو معلوم ہوتا ہے کیونکہ فرض تو مسح علی الناصیہ سے ادا ہو گیا۔ مسح علی العمامۃ جو اس کو سنت بھی نہیں کہہ سکتے کیونکہ سنت تو فی محلہ ہوتی ہے جبکہ عمامہ مسح کا محل ہی نہیں۔

جواب: یہ ہے کہ اللہ نے طاعات و عبادات اور انکی شروط و ارکان میں کچھ آثار و برکات رکھی ہیں جو انہی سے حاصل ہو سکتی

ہیں کوئی چیز ان کی اگر تائب بن جائے تو اس سے وہ آثار و برکات حاصل نہیں ہوتیں۔ جو کہ اصل سے حاصل ہوتی تھیں۔ مگر پھر بھی ان کے تائب کو غصہ نہیں کہنا چاہیے کچھ نہ کچھ برکت تو اس پر عمل کرنے سے بھی حاصل ہو جاتی ہے اس کے بہت سارے نظائر ہیں فی الشریعات بھی جیسے استیلام حجر اسود یہ اصل ہے۔ شریعت نے کہا کہ جب یہ ممکن نہ ہو تو اس پر لکڑی لگا لو اور اس پر استیلام کر لو۔ اگر یہ بھی ممکن نہ ہو تو انگلی کا اشارہ کر دو اور اس کو چوم لو۔ تو استیلام کیلئے کفایت کر جائے گا۔ اور حیات میں بھی اس کی نظیر موجود ہے مثلاً ایک شخص غصے بدن ہے اس کو ڈنڈے لگا دو تو جتنا درد اس کو ہوگا اتنا درد اس کو نہیں ہوگا جس نے کپڑے پہنے ہوئے ہیں۔ کوٹ، وجیکٹ پہنی ہوئی ہے لیکن اس کو بھی ڈنڈے لگنے سے کچھ نہ کچھ درد ضرور ہوگا۔

تاویل (۲): مسح علی الرأس ہوا اور اس کے بعد تسویہ عمامہ تھا۔ راوی نے اس کو مسح علی العمامہ سمجھا۔ **قروی حسب فہمہ۔**

تاویل (۳): مسح علی العمامہ میں عمامہ سے مراد تحت العمامہ ہے مجازاً ذکر الحال ارادہ کل ہے۔

تاویل (۴): مسح علی العمامہ عذر مرض کی وجہ سے ہوا ہے۔ سر میں کوئی زخم تھا جو کہ مسح علی الرأس کیلئے مانع تھا اس لیے مسح علی العمامہ کیا۔ گویا یہ مسح علی الجبیرۃ کی صورت بن گئی۔

تاویل (۵): حافظ فرماتے ہیں کہ مسح علی الرأس کی احادیث صحیحہ غیر متحملہ ہیں اور مسح علی العمامہ والی احادیث متحملہ ہیں۔ لہذا اُن کے مقابلے میں مسح علی العمامہ والی احادیث مرجوح ہیں۔

تاویل (۶): امام محمدؒ نے مؤطا (مطبوعہ دار الحدیث ملتان، باب المَسْحِ عَلَی الْعِمَامَةِ وَالْخِمْارِ کے ص ۱۷) میں یہ جواب ذکر کیا ہے قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا نَأْخُذُ لَا يُمْسَحُ عَلَی الْخِمْارِ وَلَا الْعِمَامَةِ بَلَقْنَا أَنَّ الْمَسْحَ عَلَی الْعِمَامَةِ كَانَ فَتْرَکَ الْخِمْارِ۔ کہ مسح علی العمامہ پہلے تھا پھر منسوخ کر دیا گیا۔

سَمِعْتُ أَحْمَدَ بْنَ الْحَسَنِ يَقُولُ سَمِعْتُ أَحْمَدَ بْنَ حَنْبَلٍ يَقُولُ مَا رَأَيْتُ بِغَيْرِي مِثْلَ يَحْيَىٰ بْنِ سَعِيدٍ فِي الْقَطَانِ:

مصنف کا مقصد اس جملے سے یحییٰ بن سعید کی توثیق کرنا ہے جو کہ مسح علی العمامہ والی روایت کا راوی ہے۔ اور یہ مسح علی الرأس والی حدیث کے خلاف ہے۔ جس سے اس کے سوء حفظ اور عدم اتقان کا ناظر ہو گا وہم ہو سکتا تھا۔ تو توثیق کر کے اس وہم کو دفع کر دیا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْغُسْلِ مِنَ الْجَنَابَةِ

الغسل من الجنابة کا معنی: (۱) الغسل من بعد ما، (۲) الغسل لرفعها اب ذیل احادیث میں غسل کا طریقہ بتایا جا رہا ہے۔

﴿ص ۲۹﴾ حَدَّثَنَا هَنَادٌ عَنْ خَالَتِهِ مَيْمُونَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا وَضَعَتْ لِالنَّبِيِّ ﷺ غُسْلًا:

لَقِطْ غُسْلَ بِالضَّمَّةِ بِمَعْنَى الْمَاءِ - غُسْلَ بِالْكَسْرِ مَا يَسْتَعَانُ بِهِ فِي الْغُسْلِ كَالْخَطْمِيِّ وَالْأَشْنَانِ -

الغسل بالفتحة بمعنى دھونا، مصدر ہے۔

مٹی میں کھیلنے سے بچوں کی صحت اچھی ہوتی ہے:

ثُمَّ ذَلِكَ بَيْنَهُ الْخَائِطُ أَوِ الْأَرْضُ:

دلالت کی وجہ: یا تو یہ ہوتی تھی کہ ایسا کرنے سے نجاست کا بالکل ازالہ ہو جاتا ہے اور بو وغیرہ بھی ختم ہو جاتی ہے جیسا کہ دلوغ کلب والے مسئلہ میں اس کا ذکر ہوا ہے۔ اور یا اس دلک کی وجہ یہ ہوتی تھی کہ ایسا کرنا انسانی صحت کیلئے نفع بخش ہوتا ہے۔ جیسا کہ عام مشاہدہ ہوا ہے کہ جو بچے مٹی میں کھیلتے رہتے ہیں اور لت پت ہوتے رہتے ہیں وہ نسبت ان بچوں کے زیادہ تندرست ہوتے ہیں جن کو اس سے بچایا جاتا ہے۔ (استدلال منہ)

اس دلک سے یہ بھی معلوم ہوا کہ مٹی نجس ہے۔ اگر یہ ظاہر ہوتی تو پھر اس دلک کی کیا ضرورت تھی۔ باقی یہ مسئلہ اپنی تفصیل کے ساتھ آئے گا۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

ثُمَّ مَضْمَضٌ وَاسْتِنْشَاقٌ وَغُسْلٌ وَجْهَهُ وَذِرَاعَيْهِ:

عند الاحناف: مضمضہ واستنشاق غسل جنابت میں فرض ہے اور وضو میں سنت ہے۔ باقی اس کی تفصیل گزر چکی ہے۔

فَأَفَاضَ عَلَى رَأْسِهِ ثَلَاثًا:

اس میں مسح راس کا ذکر نہیں ہے؟ اس کے دو جواب ہیں۔

(۱) دوسری روایت میں مسح کا بھی ذکر ہے۔

(۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ فَأَفَاضَ عَلَى رَأْسِهِ ثَلَاثًا میں مسح بھی درج ہو گیا اور تہ اخل ہو گیا۔

ثُمَّ تَنَحَّى فَغَسَلَ رِجْلَيْهِ:

اشکال: اس سے غسل رِجْل کی تاخیر معلوم ہوتی ہے اور اس کے بعد والی روایت وقوفاً وضوءاً للصلوة سے غسل رِجْل کی تعیل معلوم ہوتی ہے؟ یہ ایک مشکل پیدا ہوئی۔

حل مشکل: احناف نے ان میں تطبیق اس طرح دی ہے کہ اگر مکان غسل ایسی جگہ ہو کہ اس میں غسل کا پانی جمع ہو جاتا ہو تو پھر غسل رِجْلین کو مؤخر کرے اور اگر ایسا نہ ہو بلکہ غسل کا پانی بہہ جاتا ہو تو پھر غسل رِجْلین کی تقدیم کرے۔ یا اس طرح کیا جائے کہ غسل رِجْلین کی تقدیم افضل ہے والناخیر ایضاً جائز، تاخیر بیان جواز پر محمول ہے۔

الحاصل: تقدیم غسل رِجْلین کوئی واجب و فرض نہیں ہے۔ وجوب و فرضیت تب ثابت ہوتی ہے جبکہ اس کے معارض کوئی حدیث نہ ہو۔ اور یہاں تو معارض حدیث (ثُمَّ تَنَحَّى فَغَسَلَ رِجْلَيْهِ وَالد) موجود ہے۔

(ص ۲۹) حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عُمَرَ..... عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: ثُمَّ يَشْرَبُ شَعْرَهُ الْمَاءَ:

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ غسل جنابت میں بالوں کی جڑوں تک پانی پہنچانا زحمت پر بھی فرض ہے اور مرآہ پر بھی۔ البتہ سب بالوں کو تر کرنا اور کوئی بال خشک نہ رہے یہ مرد کیلئے فرض ہے۔ عورت کیلئے فرض نہیں ہے۔ جیسا کہ اس کی مزید تفصیل اگلے باب میں آ رہی ہے۔

وَقَالُوا إِنِ انْغَمَسَ الْجُنُبُ فِي الْمَاءِ وَلَمْ يَتَوَضَّأْ أَجْزَأُ:

یعنی یہ لوگ تہاغل کے قائل ہو گئے۔ لیکن احناف کے نزدیک اس عکس وکبر کی لگانے سے غسل نہیں ہوگا کیونکہ مضمہ و استسقاء جو فرض ہیں وہ چھوٹ گئے ہیں۔

احناف کا ایک الزام (علی الشوافع): احناف نے شوافع وغیرہم (جو وضو میں ترتیب و مولات کے وجوب کے قائل ہیں) کو اس مسئلے سے الزام دیا ہے کہ انھیں اس کی صورت میں تو سب کچھ معاً ہو گیا پھر ان امور کا وجوب کہاں گیا اور فرائض کے چھوٹنے سے وضو کیسے ہو گیا؟

جواب شوافع: یہ وضو معنی ہے اور وضو معنی وضو مستحکم ہے۔ واللہ اعلم بحقیقۃ الحال۔
الحاصل: ابوداؤد کی ایک حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ غسل جنابت کے اندر ابتدا میں تشدید تھی غسل سب مزارات فرض تھا پھر اس میں تخفیف ہو گئی مزارۃ فرض رہ گیا۔ اور ثلاث مزارات سنت رہ گیا۔

بَابُ هَلْ تَنْقُضُ الْمَرْأَةُ شَعْرَهَا عِنْدَ الْغُسْلِ

﴿ص ۲۹﴾ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عُمَرَ عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: قَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَِّّي امْرَأَةٌ أَشَدُّ ضَفَرًا نِسِي:

ضفر کا لفظ یا تو مصدر ہے یا ضفیرۃ کی جمع ہے۔

أَفَانْقُضُهُ لَغُسْلِ الْجَنَابَةِ قَالَ لَا:

اس سوال کا باعث یہ ہوا کہ انہوں نے جب دیکھا اور سنا کہ اصولی شعر تک پانی پہنچانا ضروری ہے۔ اور یہ ضفر کی صورت میں علی وجہ الائم مشکل ہوتا ہے تو سوال کیا کہ کیا میں بالوں کا نقض کروں تو جواباً حضور ﷺ نے فرمایا لا اس لیے کہ دین یسر ہے عسر نہیں۔ اور وجوب نقض میں ظاہر ہے کہ مشقت ہوگی اس لیے ساقط ہو گیا۔

الحاصل: اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عورت کیلئے صرف جڑوں تک پانی پہنچانا کافی ہے۔ ہر بال کو تر کرنا فرض نہیں، گو یا یہ بعد میں آنے والی حدیث (قَالَ تَحْتَ كُلِّ شَعْرَةٍ جَنَابَةٌ) سے بخبر استثناء کے ہے۔ یہی مذہب الاحناف ہے۔

دوسرا مذہب نقض ضفیرہ کے وجوب کا بھی ہے اور تیسرا قول بالوں کو دبانا اور بھگونے کے فرض ہونے کا بھی ہے۔ مگر ان تینوں قولوں میں سے پہلا قول رائج ہے۔ اور مؤید بحديث الباب ہے۔

پھر اختلاف ہوا ہے اور بحث چلی ہے کہ یہ سہولت صرف مرآہ کیلئے ہے یا مرآہ اور درجہ دونوں کیلئے ہے۔

عند الامام: یہ سہولت صرف مرآہ کیلئے ہے۔ رجل کیلئے نہیں ہے اس کے لیے تو نقض شعر فرض ہے۔ دو (۲) وجوہوں سے۔

(۱) ایک یہ کہ مرآہ بقاء و صفائے پر مجبور ہے ورنہ اس کی نسوانیت متاثر ہوگی اور رجل اس پر مجبور نہیں ہے۔

(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ حدیث الباب کے لفظ میں إِنَّمَا يَكْفِيكَ اس میں خطاب مؤنث کو ہے پس اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ حکم لہی کے ساتھ مختص ہے۔ باقی ائمہ اس بات کے قائل ہیں کہ یہ حکم دونوں کیلئے ہے یعنی نقض شعر دونوں (مرآہ و رجل) پر واجب نہیں ہے۔ مگر یہ قول مرجوح ہے۔ اور اول قول رائج ہے۔ کہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ ابوداؤد کے صفحہ ۳۸ پر بات فی المرأة هل تنقض شعرها عند الغسل میں حدیث ثوبان کے ساتھ مؤید ہے۔ ”أَنَّ ثَوْبَانَ حَدَّثَهُمْ“ یعنی ثوبان نے بخیر وغیرہ اپنے علامہ کو حدیث کی کہ أَنَّهُمْ اسْتَعْتَمُوا الشَّيْءَ عَنْ ذَالِكِ اس ضمیر ”هُمْ“ کا مرجع ثوبان ہے وغیرہ صحابہ ہیں۔ فَقَالَ أَمَّا الرَّجُلُ فَلْيَسْتَرْأْسَهُ فَلْيَغْسِلْهُ حَتَّى يَبْلُغَ أَصُولَ الشَّعْرِ وَأَمَّا الْمَرْأَةُ فَلَا عَلَيْهَا أَنْ لَا تَنْقُضَ لَتَعْرِفَ عَلَى رَأْسِهَا ثَلَاثَ غُرَفَاتٍ يَكْفِيهَا۔ دیکھیے اس حدیث میں فرق بینہما کی تصریح و تخصیص ہے۔

اس حدیث کی سند میں اسماعیل بن عیاش ہے۔ اور اسماعیل کے بارے میں محدثین نے ضابطہ بنایا کہ اس کی روایت اگر عن المجازین ہو تو مقبول نہیں ہوتی اور اگر عن الشامیین ہو تو مقبول ہوتی ہے۔ اور یہ روایت عن الشامیین ہے۔

اس کو مقبول ہونا چاہیے۔ لہذا اب کوئی یہ اعتراض نہیں کر سکتا کہ یہ حدیث معتبر نہیں کیونکہ اس کی سند میں اسماعیل راوی ضعیف ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ تَحْتَ كُلِّ شَعْرَةٍ جَنَابَةٌ

﴿ص ۲۹﴾ حَدَّثَنَا نَصْرُ بْنُ عَلِيٍّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ : - فَاغْسِلُوا الشَّعْرَ :

یہ حدیث جمہور کے نزدیک بالاتفاق معمول یہ ہے۔

وَأَنْقُوا الْبَشْرَةَ :

امر بالانقاء: اس لیے فرمایا کہ بعض دفعہ وصول مائے کیلئے کوئی چیز مانع ہو جاتی ہے۔ جیسے ناخنوں میں آٹا وغیرہ لگ جاتا ہے۔ اس لیے اس کو دور کر کے انقاء بشرہ کرنا بھی ضروری ہے۔

اشکال: مگر اس پر یہ سوال ہے کہ یہ حدیث حارث بن وحید کی وجہ سے ضعیف ہے؟

جواب یہ ہے کہ گویہ ضعیف ہے مگر اس کا ضعف منجر ہے کیونکہ یہ مؤید ہے ہما حکاۃ الشوکانی عن الدار القطنی فی الجلیل: وہ مؤیدات مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) یزوی هذا عن مالک بن دینار عن الحسن مرسلاً۔

(۲) زوۃ سبیل بن منصور عن هشیم عن یونس عن الحسن قال نُبْتُ أَنْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ الخ۔

(۳) زوۃ ابان بن عطاء عن قتادة عن الحسن عن أبي هُرَيْرَةَ مِنْ قَوْلِهِ۔ یہ سب حدیث الباب کے مؤیدات

وہوایات ہیں۔

(۳) ابوداؤد کے باب فی الغسل من الجنابة میں صفحہ ۳۸ پر حدیث ہے عَنْ زَاذَانَ عَنْ عَلِيٍّ قَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ مَنْ تَرَكَ مَوْضِعَ شَعْرَةٍ مِنْ جَنَابَةٍ لَمْ يَغْسِلْهَا فَعِلَ بِهَا كَذَا وَكَذَا مِنَ النَّارِ. قَالَ عَلِيٌّ فَمِنْ ثَمَّ عَادَيْتُ رَأْسِي فَمِنْ ثَمَّ عَادَيْتُ رَأْسِي ثُمَّ عَادَيْتُ رَأْسِي (أَيَّ شَعْرٍ رَأْسِي) وَكَانَ يَجُزُّ شَعْرَةٌ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ (أَيَّ يَخْلُقُ)

(۵) ابن عربی نے ترمذی کی شرح میں کہا ہے کہ صَحَّ مِنْ حَدِيثِ عَائِشَةَ فِي صِفَةِ غُسْلِهِ يَتَوَضَّأُ وَضُوءَهُ لِلصَّلَاةِ ثُمَّ يَذْخُلُ يَدَهُ فِي الْإِنَاءِ فَيَحْلِلُ شَعْرَةً حَتَّى إِذَا رَأَى أَنَّهُ قَدْ أَصَابَ الْبَشْرَةَ وَأَنْفَى الْخَشْرَةِ أَلْفَرَّغَ عَلَى رَأْسِهِ ثَلَاثًا. وَإِذَا بَقِيَ الْفُضْلُ صَبَّهَا عَلَيْهِ:

الحاصل: حدیث الباب کا ضعف ان روایات کی تائیدات کی وجہ سے ختم ہو جاتا ہے۔ باقی نساء اس امر سے مستثنیٰ ہیں کما مر۔

وَهُوَ شَيْخٌ لَيْسَ بِذَلِكَ :

سوال: شیخ کا لفظ تعدیل کا لفظ ہے اور لیس بذالک جرح کا لفظ ہے پس ایک ہی راوی کے بارے میں دونوں بولنا یہ تو جمع بین الضدین ہے۔ اس کے کئی جواب ہیں۔

الجواب الاول: یہاں شیخ بمعنی صرح نہیں بلکہ لغوی معنی میں مستعمل ہے اُنّی ضِدُّ الشَّابِّ تَوَابَ جَرَحٍ عِ جَرَحَ هُوَ۔
الجواب الثاني: یہاں شیخ بمعنی عالم ہے۔ اُنّی عَالِمٌ لَيْسَ بِالْإِعْتِبَارِ۔

الجواب الثالث: راوی تب ثقہ ہوتا ہے جب اس میں عِدَّةُ اُمُور کا تحقق ہو کالْحِفْظِ وَالْعَدَالَةِ۔ بعض دفعہ بعض وجوہ ہوتی ہیں اور بعض وجوہ نہیں ہوتی تو ایسا راوی ثقہ ببعض الوجوہ اور مجروح ببعض الوجوہ ہوتا ہے۔ وَهَذَا مُعْنَى قَوْلِ الْمُصَنِّفِ "وَهُوَ شَيْخٌ لَيْسَ بِذَلِكَ"۔

الجواب الرابع: اس میں شک نہیں کہ یہ دونوں لفظ جرح و تعدیل کے ہیں مگر یہ دونوں انتہائی شدت کے لفظ نہیں بلکہ ہر ایک (جرح و تعدیل میں سے) درجہ ضعیفہ کے لفظ ہیں۔ اور درجہ ضعیفہ میں دونوں جمع ہو جاتے ہیں۔ (جو تضاد ہے وہ درجات شدیدہ میں ہوتا ہے)

الجواب الخامس: شیخ کا لفظ تعدیل کا لفظ ہے جو قریب المرح ہے۔ جب اس کے بعد لیس بذالک کا لفظ آگیا تو یہ اس کا قرینہ ہوا کہ مراد تعدیل نہیں بلکہ جرح ہے۔ لہذا شَيْخٌ لَيْسَ بِذَلِكَ یہ پورا جملہ ہی جرح کیلئے ہے۔
فائدہ: وضو بعد الغسل والاہاب واضح ہے۔ صرف ترجمہ کر لیا جائے۔

بَابُ مَا جَاءَ إِذَا التَّقَى الْخِثَانَانِ وَجِبَ الْغُسْلُ

یہاں متعدد لفظ ہیں۔ (۱) التقاء، (۲) مجاوزت، (۳) لمس الخِثَانِ الخِثَانِ، (۴) التَّرَقُّ الخِثَانِ الخِثَانِ، (۵) إِذَا قَعَدَ نَبِيٌّ كَتَبَ عَلَيْهَا الْأَرْبَعُ۔

سب سے مراد محض التقاء نہیں کیونکہ یہ موجب نہیں ہوتا بلکہ مراد دخول اور غلبہ بہ حشفہ ہے اور یہی موجب غسل ہے۔ صحابہ کرام کا اس بارے میں اختلاف ہوا کہ وجوب غسل کا مدار کیا ہے کیا نہیں؟ عمرؓ نے کہا صحابہؓ سے اس بارے میں مشورہ کیا اور حضرت ابو ہریرہؓ کو عائشہؓ کے ہاں بھیجا۔ انہوں نے جا کر پردے کے پیچھے سے حضرت عائشہؓ سے مسئلہ پوچھا تو انہوں نے بتایا کہ إِذَا جَاوَزَ الْخِثَانُ الْخِثَانُ وَجِبَ الْغُسْلُ۔ اور اپنا غسل اور حضور ﷺ کا غسل بھی یہی بتلایا۔

حضرت ابو ہریرہؓ نے آکر حضرت عمرؓ کو بتلایا تو انہوں نے اسی کو وجوب غسل کا مدار قرار دیا۔ اس موقع پر سب صحابہ کا اتفاق ہو گیا اور کسی صحابی نے حضرت عمرؓ کی اس رائے سے اختلاف نہ کیا پس اجماع ہو گیا۔ عمرؓ نے اس موقع پر اعلان کیا کہ اگر مجھے کسی کے بارے میں غم ہو گیا کہ کسی نے اس کے خلاف کیا ہے تو میں اس کی پٹائی (ٹھکانی) کروں گا۔

پھر غلبہ بہ حشفہ اور دخول عام ہے مجامعت مع زوجہ کی صورت میں ہو یا الواطئ کی صورت میں ہو۔ یا وطنی بھیہمہ کی صورت میں ہو۔ تمام صورتوں میں غسل واجب ہو جائے گا۔ فقہاء اسی طرح فرماتے ہیں۔

اشکال: وجوب غسل کا مدار نفس دخول کو قرار دینا تو بظاہر مناسب معلوم نہیں ہوتا؟

جواب: یہ ہے کہ شریعت نے آسانی پیدا کرنے کیلئے بعض مسائل میں اقامۃ الاسباب مقام المسببات کر دیا ہے۔ ان میں سے ایک مسئلہ یہ بھی ہے۔ کیونکہ دخول و خروج منی غالباً لازم و ملزوم ہیں اور یہ دخول اس کا سبب بن جاتا ہے تو حکم کو بجائے مسبب پر دائر کرنے کے اس کے سبب پر دائر کر دیا گیا ہے۔

خروج منی کے موجب غسل ہونے اور نہ ہونے کی وجہ:

منی انسان جو غذا کھاتا ہے وہ انسان کے ہضم رابع یا ہضم خامس کا فضلہ ہوتی ہے۔ فَجَمْعُ وَفُجُوعٌ مِنْ اَعْمَاقِ الْأَعْطَافِ كُلِّهَا۔ اس لیے اس کے خروج کے بعد انسان کا پورا بدن متاثر ہوتا ہے۔ وہ اثر لَا يَسْزُولُ بِإِثْرِهِ كَلْبُهُ إِلَّا بِغُسْلِهِ۔ یہی وجہ ہے دم حض و نفاس میں بھی کہ ان کا اثر پورے بدن پر ہوتا ہے۔ اس لیے یہ بھی موجب غسل ہوئے ہیں۔

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْمَاءَ مِنَ الْمَاءِ

تعارض: الماء من الخ یہ حدیث حدیث التقاء کے بظاہر معارض ہے۔ کیونکہ حدیث التقاء سے معلوم ہوتا ہے کہ محض دخول موجب غسل ہے اَنْزَلَ او لَمْ يَنْزَلَ۔ اور اس حدیث سے وجوب غسل کیلئے انزال کا ضروری ہونا معلوم ہوتا ہے۔ رفع تعارض: اس اختلاف و تعارض کو رفع کرنے کی یہ چند صورتیں ہیں۔

(۱) بقول بعض صحابہ جیسے ابی بن کعب یہ حدیث الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ ابتداء اسلام میں معمول پہ تھی پھر منسوخ ہو گئی۔ اس کے

لیے ناخ حدیث اتقاء ہے۔ مگر اس کے منسوخ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یہ منسوخ باحد البزنین ہے یعنی اِنَّمَا الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ میں حصر ہے۔ اور حصر میں دو جز ہوتے ہیں۔ ایجابی اور سلبی تو یہ حدیث اپنے جزء سلبی کے لحاظ سے منسوخ ہے یعنی لا ماء عند عدم الماء۔

(۲) رفع تعارض کی دوسری تقریر ابن عباسؓ سے نقل کی جا رہی ہے کہ اِنَّمَا الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ اختلام پر محمول ہے۔ (اور حدیث اتقاء حالت بقسطہ پر محمول ہے) یعنی اختلام کی حالت میں آدمی جو کچھ دیکھتا رہے، کرتا رہے غسل واجب نہیں ہوگا تا وقتیکہ انزال نہ ہو۔ اب تعارض رفع ہو گیا۔

سوال: مگر اس تقریر پر سوال ہے کہ یہ تقریر تو اس حدیث کے مورد کے خلاف ہے۔ کیونکہ مسلم شریف ج اول کے باب بَيَانُ أَنَّ الْجَمَاعَ كَانَ فِي أَوَّلِ الْإِسْلَامِ رَجُلًا مَسْرُومًا ۱۵۵ پر ابو سعید خدریؓ کی روایت میں اس حدیث کا مورد یہ بیان ہوا ہے عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ الْخَدْرِيِّ عَنْ أَبِيهِ قَالَ خَرَجْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ يَوْمَ الْاُفْسَنِ إِلَى قَبَاءَ حَتَّى إِذَا كُنَّا فِي بَنِي سَالِمٍ وَقَفَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى بَابِ عِثَانَ فَصَرَخَ بِهِ فَخَرَجَ يَجْرُ إِزَادَةً فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَعَجَلْنَا الرَّجُلَ فَقَالَ عِثَانُ يَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ! أَرَأَيْتَ الرَّجُلَ يَعْجَلُ عَنْ أَمْرِهِ وَلَمْ يَمْنِ مَاذَا عَلَيْهِ. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ اِنَّمَا الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ کہ حضورؐ قباء میں عثبان بن مالک کے گھر تشریف لے گئے۔ اس کو آواز دی وہ اندر اپنی بیوی کے ساتھ مشغول تھے۔ نبیؐ کی آواز سن کر باہر نکل آئے۔ نبیؐ نے دیکھ کر فرمایا اَعَجَلْنَا الرَّجُلَ۔ اس پر عثبانؓ نے سوال کیا کہ ایسی صورت حال میں غسل واجب ہے یا نہیں؟ تو فرمایا اِنَّمَا الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ۔ دیکھیے اس حدیث کا مورد بقسطہ ہے نہ کہ نوم۔ دوسرا ابن عباسؓ کی تقریر مذکور ان صحابہ کے بھی مخالف ہے جو اس کے نسخ کا قول کر رہے ہیں۔

جواب: ابن عباسؓ کا مقصد یہ ہے کہ یہ حدیث عام ہے۔ فقط بھی اس کا فرد ہے اور نوم بھی اس کا فرد ہے۔ یہ منسوخ بحسب الافراد ہے۔ اور اختلام پر محمول ہے یعنی غیر منسوخ بحسب بعض الافراد ہے۔ پس اس سے اوپر والے دونوں خدشے ختم ہو گئے۔ (یعنی اب یہ حدیث مورد کے بھی خلاف نہ ہوئی اور جو صحابہ منسوخ کہہ رہے ہیں ان کے بھی خلاف نہ ہوئی)

(۳) رفع تعارض کی تیسری تقریر یہ ہے کہ سرے سے تعارض ہے ہی نہیں۔ اس لیے کہ الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ میں ماہ ثانی میں تعیم ہے۔ ہیئتہ ہو یا حکما۔ دخول چونکہ ماء کا سبب ہے۔ تو سبب کا وہی حکم ہے جو مسبب کا ہوتا ہے۔ یہ دخول حکما ماء ہے۔ فلا تعارض۔ مگر بعض ناظرین نے اس کو فقط حقیقت پر محمول کر لیا۔ تو حدیث اتقاء کا ورود دفع ما فہموة کیلئے ہے۔ (اس لیے حضورؐ نے فرمادیا إِذَا جَاوَزَ السَّخْتَانَ الْخِ کہ بھائی اس میں تو تعیم ہے) یہ بالکل ایسے ہی ہے جیسے حَتَّى يَتَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ کہ بعض صحابہؓ نے اس کو حقیقت پر محمول کر لیا حالانکہ ایسا نہیں تھا۔ اس لیے اللہ تعالیٰ نے مِنَ الْخَيْطِ كَالْفَرْقِ نَازِلِ كَمَا لَدَفْعِ مَا فِهْمَوَهُ فَكَذًا هُنَا۔

(۴) رفع تعارض کی چوتھی تقریر یہ ہے کہ الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ والی حدیث مباحثہ فاحشہ پر محمول ہے۔ (اس کا محمل جماع نہیں

ہے) کہ مباشرۃ قاحشہ میں غسل نہیں آیا کہ انزال ہو جائے اور یہ حکم اب بھی باقی ہے۔ اور وہ جو بعض صحابہ کی طرف سے اس کو منسوخ کہا جا رہا ہے وہ لفہم مَنْ یَنْظُرُ اِلٰی ظَاہِرِ الْاَلْفَاظِ کے قبیل سے ہے۔ (یعنی جو عامی لوگ ہوتے ہیں ان کو سمجھانے کیلئے کہہ دیا کہ یہ منسوخ ہو گیا۔ یہ منسوخ ہو گیا۔ انکو مطمئن کرنے کیلئے ایسا کہہ دیا) (واللہ اعلم)

بَابُ فِیْمَنْ یَسْتَقِیْظُ وَیَرٰی بَلَلًا وَلَا یَذْکُرُ احْتِلَامًا

﴿ص ۳۱﴾ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ عَنْ عَائِشَةَ رَضِیَ اللہ عَنْہَا : قَالَتْ أُمِّ سَلَمَةَ یَا

رَسُولَ اللہ ﷺ ! هَلْ عَلٰی الْمَرْأَةِ تَرٰی ذٰلِكَ غُسْلٌ . قَالَ نَعَمْ . اِنَّ النِّسَاءَ شَفَائِقُ الرِّجَالِ :

فرمایا ہاں ! کیونکہ عورتیں بھی احکام شرعی میں رجال کی نظیریں ہیں۔ اور شرعی احکام دونوں کیلئے برابر ہیں۔
اور وہ جو بعض روایتوں میں آیا ہے کہ ام سلمہؓ نے کہا کہ اَوْ نَحْتَلِمُ الْمَرْأَةُ یَا رَسُولَ اللہ ﷺ ! اس سوال کی کئی وجوہ ہیں؟۔

- (۱) نساء میں بھی احتلام ہوتا ہے لیکن بنسبت رجال کے اقل قلیل ہے۔
- (۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ وہ بھی عورتوں کا ابتلاء اس میں جانتی و سمجھتی تھیں مگر مقصد اس سے اخفاء حالہن تھا۔ (۳) کہ مردوں کو اس ابتلاء کا پتہ نہ چلے تو یہ بھی اسی قبیل سے تھا۔
- (۴) اس تعجب کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ یہ اثر شیطانی ہوتا ہے اور ازواج مطہرات اس سے محفوظ ہوتی ہیں۔ (اس لیے انہیں علم نہیں کہ نساء میں یہ ابتلاء ہے یا نہیں؟) واللہ اعلم۔

اِذَا كَانَتْ الْبُلَّةُ بُلَّةً نُّطْفَةً

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر تری مذی یا ودی کی ہو تو وہ موجب غسل نہیں ہوگی اور یہی امام شافعی کا مذہب ہے۔ مگر یہ تنقید حدیث الباب سے معلوم نہیں ہوتی۔ حدیث الباب سے تو مطلق ہلہ پر وجوب غسل ذکر کیا گیا ہے۔ (نامعلوم شافعیہ یہ تنقید کہاں سے نکال رہے ہیں؟)

باقی احناف کے نزدیک اس میں چودہ (۱۴) صورتیں ہیں (۱) یقیناً معلوم ہو کہ منی ہے یا (۲) مذی ہے یا (۳) ودی ہے یا (۴) تینوں میں تردد ہے۔ (۵) منی، مذی میں تردد ہے۔ (۶) مذی ودی میں تردد ہے۔ (۷) منی ودی میں تردد ہے۔ یہ کل سات صورتیں ہو گئیں پھر ہر ایک میں احتلام یا نہ ہوگا یا نہیں۔ تو اس طرح کل چودہ (۱۴) صورتیں ہو گئیں۔
ان میں سے بعض صورتوں میں بالاتفاق غسل واجب ہے۔ بعض میں بالاتفاق واجب نہیں اور بعض میں اختلاف ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھو العرف الشذی علی الترمذی ص ۳۰۔

وجوب غسل کی چھ (۶) صورتیں:

یقیناً معلوم ہو کہ منی ہے۔ پھر (۱) احتلام یا نہ ہو (۲) احتلام یا نہ ہو (۳) یقیناً معلوم ہو کہ مذی ہے اور احتلام یا نہ ہو

(۴) تینوں میں تردد ہو۔ (۵) منی و ودی میں تردد ہو۔ (۶) منی و ندی میں تردد ہو۔ اور ان کے ساتھ احتلام یا نہ ہو۔ یہ قید تینوں صورتوں میں ملحوظ ہے۔

عدم وجوب غسل کی صورتیں:

(کل پانچ ہیں): یقیناً معلوم ہو کہ ودی ہے۔ احتلام یا نہ ہو یا نہ ہو۔ ودی، ندی میں تردد ہو، احتلام یا نہ ہو یا نہ ہو۔ یقیناً معلوم ہو کہ ندی ہے اور احتلام یا نہ ہو۔ تو ان پانچ صورتوں میں غسل واجب نہیں (یہاں تک گیارہ صورتیں ہو گئیں) جن صورتوں میں اختلاف ہے: وہ یہ ہیں۔

(۱) تینوں میں تردد ہو۔ (۲) منی، ندی میں تردد ہو (۳) منی، ودی میں تردد ہو اور احتلام یا نہ ہو۔ ان میں طرفین کے نزدیک احتیاطاً غسل واجب ہے۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک واجب نہیں۔
جن روایتوں سے ندی، ودی میں غسل واجب نہ ہونے کا ذکر ہے وہ روایات تفصیل بالا پر محمول ہیں۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْمَنِيِّ وَالْمَذْيِ

﴿ص ۳۱﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَمْرٍو السَّوَّاقِيُّ الْبَلَّحِيُّ عَنْ عَلِيٍّ ؑ: قَالَ سَأَلْتُ النَّبِيَّ ؑ عَنِ الْمَذْيِ الْخ:

بعض روایتوں میں ذکر ہے کہ مقدمہ اور عمارؓ نے سوال کیا۔ بعض میں ہے کہ عمار بن یاسرؓ نے سوال کیا۔ ان میں تطبیق بوجہ ہے
(۱) اصل سوال تو مقدمہ اور عمارؓ نے کیا۔ حضرت علیؓ اس سوال کا سبب بنے تو سوال کی نسبت ان کی طرف ہی تھی اور حضرت علیؓ کی طرف مجازاً ہے۔

(۲) سوال تو کسی ایک نے کیا لیکن مجلس سوال میں سب موجود تھے۔ فَبَسَّطْتُ السَّوَالِ إِلَى الْكُلِّ صَحِيح۔
(۳) حضرت علیؓ نے مطلق ندی کا سوال کیا۔ زید ہو عمرو ہو یا بکر، جو اس عارضہ میں مبتلا ہو تو وہ ماذا بفعل؟ اور حضرت مقدمہؓ و حضرت عمارؓ نے حضرت علیؓ کے ابتلاء کے بارے میں سوال کیا۔ فلا تعارض۔

بَابُ فِي الْمَذْيِ يُصِيبُ الثُّوبَ

﴿ص ۳۱﴾ حَدَّثَنَا هَنَادٌ عَنْ سَهْلٍ بْنِ حُنَيْفٍ ؑ: قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ ؑ كَيْفَ يَمَّا يُصِيبُ ثَوْبِي مِنْهُ؟ قَالَ يَكْفِيكَ أَنْ تَأْخُذَ كَفًّا مِنْ مَاءٍ (الحديث):
مصنفؒ نے اس میں دو (۲) مذہب نقل کیے ہیں۔

(۱) مذہب اول امام شافعیؒ و امام اسحاقؒ کے ہاں غسل ہے۔ گویا ان کے نزدیک یہاں نفع بمعنی غسل ہے۔ اس لیے کہ پہلے باب کی حدیث سے ندی کا نفع ہوتا تو معلوم ہو چکا ہے۔ اگر نفع بمعنی رش لیا جائے تو اس سے نجاست زائل ہونے کی بجائے

اور پھیلے گی۔ اس لیے نضح بمعنی غسل ہے۔ اسی سے حنفیہ کہتے ہیں کہ یہاں نضح بمعنی غسل کو شافعی نے تسلیم کر لیا ہے لیکن بول الغلام کے مسئلہ میں نضح بمعنی غسل تسلیم نہیں کرتے۔

مذہب ثانی: مصنف نے احمد کا ذکر کیا ہے کہ ان کے نزدیک نضح بمعنی نضح ہی ہے یعنی بمعنی ریش بتو اس طرح غسل نضح کے دونوں قولوں کا اختلاف حقیق ہو جاتا ہے۔ احمد کا ایک دوسرا قول نضح بمعنی غسل خفیف بھی ہے۔ تو اس تقدیر پر نضح و غسل کے دو قولوں میں اختلاف بظاہر تو معلوم نہیں ہوتا۔ لیکن پھر بھی اختلاف یوں سمجھ ہوگا کہ یہ اختلاف اختلاف احوال پر محمول ہے۔ کبھی مذی غلیظ ہوتی ہے تو اس میں غسل ہے۔ اور کبھی خفیف ہوتی ہے تو اس میں نضح بمعنی غسل خفیف ہوگا۔

بَابُ فِي الْمَنِيِّ يُصِيبُ الْفُؤَابَ

امام شافعی کے اس میں تین قول ہیں۔ (۱) طاهر مطلقاً (۲) نجس مطلقاً (۳) منی الرجل طاهر دون المرأة. والمشهور هو الاول۔

امام احمد کے بھی تین قول ہیں۔ (۱) طاهر مطلقاً (۲) نجس یعنی بيسيرة (۳) نجس لا بعضی بيسيرة اور سب میں فرک کے قائل ہیں۔

امام مالک کے نزدیک: مطلقاً نجس ہے اور اس سے طہارت حاصل کرنے کیلئے غسل واجب ہے۔ منی رطب ہوا یا بس۔ امام مالک اس میں فرک کو کافی نہیں سمجھتے۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک: مطلقاً نجس ہے لیکن امام ابو حنیفہ رطب و یا بس میں فرق کرتے ہیں یا بس میں تو فرک کو کافی سمجھتے ہیں اور رطب میں غسل کو واجب سمجھتے ہیں۔

دلائل شوافع: اس باب کی حدیث ہمام بن حارث ہے جو کہ حدیث فرک کے نام سے مشہور ہے کہ حضرت عائشہ کے ہاں ایک شخص مہمان ہوا۔ حضرت عائشہ نے اس کے لیے گھر سے مٹک صغراء (زررد چادر) بھیجی جس میں وہ سو گیا۔ اور اس کو احکام ہو گیا جس سے وہ چادر خراب ہو گئی اس حال میں اس کو اندر بھیجنے سے شرم آئی تو اس نے چادر کو پانی میں ڈبو دیا پھر گھر بھیجا حضرت عائشہ نے اس کو دیکھ کر کہا اسکی کیا ضرورت تھی؟ اس کا فرک کر لیتا، اس کے لیے کافی ہو جاتا اور دلیل کے طور پر یہ ارشاد فرمایا وَرُبَّمَا فَرَّخْتُهُ مِنْ فُؤَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ بِأَصَابِعِي۔

وجہ استدلال: اس طرح ہے کہ فرک کرنے سے ظاہر ہے کہ منی بالکل زائل تو نہیں ہوتی۔ اس کے کچھ نہ کچھ اجزاء پھر بھی باقی رہ جاتے ہوئے لیکن جب اس کو قائل استعمال سمجھا گیا تو یہ منی کی طہارت کی واضح دلیل ہے۔ اگر منی نجس ہوتی تو ایسی حالت میں اس کو قائل استعمال کیسے سمجھا جاتا۔

دلیل الشوافع (۲): قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ الْمَنِيُّ بِمَنْزِلَةِ الْمُخَاطِ قَائِمَةٌ عَنْكَ وَلَوْ بِإِذْخَرَةٍ، ترمذی باب فِي الْمَنِيِّ يُصِيبُ الْفُؤَابَ ص ۳۲ ج ۱۔

دلیل الشوافع (۳): وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ۔ تمام مخلوق کو اللہ نے مٹی سے پیدا کیا اور اس میں انسان بھی ہیں بالخصوص انبیاء علیہم السلام بھی ہیں۔ ان کو بھی اللہ تعالیٰ نے مٹی سے پیدا کیا ہے۔ انسان احسن التقویم ہے، اشرف المخلوقات ہے۔ پس عقل کا تقاضہ یہ ہے کہ اس کا مادہ تخلیق طاہر ہونا چاہیے نجس نہیں ہونا چاہیے۔

تقریر اول للمالکیہ: مالکیہ نے جب یہ دیکھا کہ اس میں دونوں طرح کی حدیثیں ہیں فسوک والی بھی اور (غسل غائِشۃً اَنَّهُا غَسَلَتْ مَنَابِلَ مِنْ فَوْبِهِ) غسل والی حدیث بھی تو انہوں نے ان دونوں حدیثوں میں اس طرح تطبیق دی ہے کہ فرک والی حدیث میں حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں وَنَسَا فَرَحْنَهُ مِنْ فَوْبِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ بِأَصَابِعِي اس کے بعد ایک لفظ اور بھی تھا اَنَّهُ غَسَلَتْ جس پر قرینہ دوسری غسل والی حدیث ہے، راوی نے اختصاراً اَنَّهُ غَسَلَتْ کے لفظ کو حذف کر دیا ہے۔ اس لیے امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ میں (مٹی یا پس ہو یا رطب) دونوں میں وجوب غسل کا قائل ہو گیا ہوں۔

تقریر ثانی للمالکیہ: مٹی کے خروج کی صورت میں شریعت نے غسل کرنے کا امر کیا ہے اور دخول مسجد، قرآنہ القرآن سے منع کر دیا ہے۔ اس سے واضح طور پر مٹی کا نجس ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اور نجاسات کے ازالہ کا طریقہ غسل ہے۔ غسل مٹی والی روایات اس طریقے کے مطابق ہیں۔

خوش طبعی کے طور پر ایک شعر:

بے نیازی حد سے گزری بندہ پرور کب تک ہم کہیں گے حال دل آپ فرمائیں گے کیا جی
اور فسوک مٹی والی روایت اس طریقے سے بنی ہوئی ہے۔ پس ایسی صورت میں جو روایت شریعت کے طے شدہ اصول و قواعد کے مطابق ہوگی وہ معمول ہے۔ ہوگی اور اس کو ترجیح ہوگی اور جو روایت قواعد و اصول کے خلاف ہوگی اس کو مرجوح قرار دیا جائے گا۔ اس لیے امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ میں فسوک والی روایت کو قابل التفات نہیں سمجھتا۔

عند الاحناف: دونوں حدیثیں معمول ہیں۔ اس طرح کہ غسل والی حدیث بیانِ انفضلیت پر محمول ہے اور فسوک والی حدیث بیانِ جواز و ادنیٰ مایکفئی بہ پر محمول ہے۔ باقی اس کا جواب (کہ فرک کرنے کی صورت میں اجزائے نجاست کچھ نہ کچھ باقی رہ جائیں گے) یہ ہے کہ فرک سے تخفیف (فی النجاسة) ہو جاتی ہے۔ اور شریعت نے بعض مواضع میں نجاسات کے بالکل ازالہ کی بجائے تخفیف کی سہولت دی ہے جیسے استنجاء بالاحجار کا مسئلہ ہے، پس مٹی میں فسوک سے طریقہ تطہیر کو استنجاء بالاحجار کی نظیر سمجھو۔

شوافع کے دلائل طہارت کے جوابات من جانب الاحناف:

حدیث فرک یعنی حدیث امام کا جواب یہ ہے کہ آپ کا اور ہمارا نزاع ایک دوسرے نزاع پر مبنی ہے۔ وہ یہ ہے کہ احناف کے نزدیک تلبس مٹی من النجاسة فی الصلوٰۃ متحمل ہے۔ نجاست خفیفہ ہو تو ریح ثوب کا قتل ہے۔ غلیظ ہو تو قدر درہم کا قتل ہے۔ پس فرک کرنے سے مٹی کے جو اجزاء باقی رہ گئے نجس ہونے کے قول پر وہ اسی اصول کی بناء پر متحمل ہیں۔ ان کا بقا صحت صلوٰۃ کیلئے مانع نہیں ہے۔

اور شوافع کے ہاں چونکہ تلبس الشی من النجاسة فی الصلوة محمل نہیں ہے اس لیے وہ طہارت کا قول کرنے پر مجبور ہیں۔ ان کے ہاں نجاست و صحت صلوٰۃ جمع نہیں ہو سکتے۔

حضرت ابن عباسؓ کے قول (الْمَنِي بِمَنْزِلَةِ الْمَخَاطِ الْخ) کا جواب: یہ ہے کہ جیسے یہ احتمال ہے کہ تشبیہ طہارت میں ہوا یسے ہی یہ بھی احتمال ہے کہ تشبیہ لزوجت میں ہوا اور مسکراہ اور حزال بالفرک ہونے میں تشبیہ ہو۔ اذا جاء الاحتمال فلا استدلال۔

دلیل ثالث کا جواب: یہ ہے کہ عقل کا تقاضہ یہ ہے کہ اشرف المخلوقات انسان بالخصوص انبیاء علیہم السلام کا مادہ تخلیق ظاہر ہونا چاہیے۔ مگر اللہ پاک نے کئی چیز سے انکی تخلیق فرمائی اس لیے کہ کسی چیز کا مادہ تخلیق جتنا ناقص ہوگا اس سے اللہ کے کمال قدرت کا ظہور اتنا ہی زیادہ ہوگا۔

علی تقدیر التسليم: بطن مادر میں جنین کی غذا دم حیض ہے۔ پھر اس کے متعلق بھی عقل کا تقاضہ طہارت کا ہونا چاہیے حالانکہ دم حیض کی طہارت کے قائل نہیں ہو۔ فالقول ما قال الامام ابو حنیفہ علیہ الرحمۃ۔

نیز روایت فرک معمول یہ ہے فی الثوب لافی البدن۔ جس کی یہ وجہ ہیں۔

(۱) فرک والی روایات کا رد و ردنی اوب ہے لافی البدن۔

(۲) بدن و ثوب میں فرق ہے کیونکہ ثوب پر جب منی لگتی ہے تو اس کو وہ جذب نہیں کرنا خشک ہونے پر اس کا ایک جسم بن جاتا ہے۔ اور بدن میں حرارت ہوتی ہے وہ منی کو اپنے اندر جذب کر لیتا ہے خشک ہونے کی صورت میں اس کا جسد نہیں بنتا۔ اس لیے الفرق یکفی فی الثوب لافی البدن۔

بعض کے نزدیک فرک فی البدن بھی یکفی ہے جس کی یہ وجہ ہیں۔ (۱) لشدت البلوی (۲) بدن کا فرک دلالت انحصار کا مدلول ہے فلہذا ثابت۔ لیکن قوی یہی ہے کہ فرک فی اوب ہی کافی ہے۔ پھر فرک کی کفایت تب ہے جبکہ اس ذکر بول وغیرہ دوسری نجاسات کے ساتھ مل نہ ہو۔ اور اگر مل ہو تو پھر فرک لایکفی۔ اس لیے کہ فرک کا تطہیر کیلئے کافی ہونا خلاف قیاس وارد ہے۔ اور خلاف قیاس اپنے مورد پر بند ہوتا ہے۔ والمورد هو المنی۔

اشکال آخر: وہ اشکال یہ ہے کہ منی کا خروج مسبوق بخروج المندی ہوتا ہے۔ حدیث پاک میں آتا ہے کہ کُلُّ فُخْلٍ يَمْدِي ثُمَّ يَنْسِي (الحديث)۔ یعنی منی وندی میں تلازم ہے۔ ایک دوسرے سے انفکاک ہے ہی نہیں۔ اور مذی میں فرک لایکفی ہے۔ پھر اس فرک کے طریقہ تطہیر و رخصت کا کیا معنی ہوا۔ جبکہ اس کا مصداق ہی کوئی نہیں ہے؟

جواب: یہ ہے کہ اِذَا قَبِيتَ الشَّيْءُ قَبِيتَ بِلَوْ اِزْمِہ کا اصول ہے۔ جب شریعت نے منی میں فرک کی رخصت دی ہے تو اس سے سابق جو مذی خارج ہوئی ہے اس میں بھی رخصت ہے وہ مذکورہ بالا قاعدے سے مستثنیٰ ہے۔

الحاصل: منی رطب میں غسل واجب ہے۔ اور یا بس میں فرک یکفی ہے لیکن یا بس جبکہ غلیظ ہو۔ اگر رقیق ہو تو اس میں فرک کافی نہیں۔ کیونکہ اس میں تغلیل کا فائدہ حاصل نہیں ہوگا۔

(ص ۳۱) حَدَّثَنَا هَنَادٌ عَنْ هَمَامِ بْنِ الْخَارِثِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: وَحَدِيثُ الْأَعْمَشِ أَصَحُّ:

ابو مسر کی حدیث میں حماد بن حارث کی بجائے اسود کا ذکر ہے اور اعمش کی حدیث میں حماد کا ذکر ہے۔ اس اختلاف میں مصنف اعمش کی حدیث کو ترجیح دے رہے ہیں۔

وَجْهٌ أَصَحُّ: بعض نے یہ ذکر کیا ہے کہ اعمش کی حدیث کے کچھ متابعات ہیں مگر یہ وجہ کچھ نہیں کیونکہ متابعات تو ابو مسر کے بھی ہیں۔ پس یہ کہنا مناسب ہے کہ اعمش کی حدیث کی اصحیت کی مصنف کے علم میں کوئی وجہ ہوئی جس کا ہمیں علم نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

بَابُ فِي الْجُنُبِ يَنَامُ قَبْلَ أَنْ يَغْتَسِلَ

غرض المصنف بالباب: ایک دوسری حدیث میں آتا ہے کہ

لَا تَدْخُلُ الْمَلَايِكَةُ بَيْتًا فِيهِ كَلْبٌ أَوْ صُورَةٌ أَوْ جُنُبٌ - جس سے نوم جنبی قبل ان یغتسل کے عدم جواز کا وہم ہوتا ہے۔ تو مصنف اس وہم کو دفع کرنے کیلئے یہ عنوان لائے ہیں۔ حاصل یہ ہے کہ نوم جنبی قبل ان یغتسل بوجوز ہے۔ باقی اس حدیث بالا کے دو (۲) جواب ہیں۔

(۱): ایک یہ ہے کہ اس حدیث میں جنب سے مراد عام جنب نہیں ہے بلکہ وہ جنب مراد ہے جو متکاسل اور مفتقوت للصلوة ہو۔ ایسا جنبی دخول ملائکہ کیلئے مانع ہو جاتا ہے۔

(۲): جواب ثانی یہ ہے کہ جنبی کی نوم قبل ان یغتسل کا جائز ہونا اور اس پر مواخذہ نہ ہونا یہ امر آخر ہے اور دخول ملائکہ کیلئے مانع بن جانا یہ امر آخر ہے۔ بعض دفعہ ایک جائز ہوتا ہے پھر بھی دخول ملائکہ کیلئے مانع بن جاتا ہے۔ جیسے کلب صید و کلب جراس و ماشیہ کا پالنا جائز ہے۔ شریعت نے رخصت دی ہے اس پر مواخذہ نہیں ہے۔ لیکن اس کے باوجود بعض علماء کے نزدیک دخول ملائکہ کیلئے یہ مانع ہو جاتا ہے۔

حضرت عائشہؓ کی دو حدیثوں میں تعارض اور اس کا حل:

مصنف نے اس باب میں حضرت عائشہؓ کی دو حدیثیں ذکر کی ہیں ایک حدیث قَالَتْ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَنَامُ وَهُوَ جُنُبٌ وَلَا يَمْسُ مَاءً ذَكَرَ كِي هُوَ۔ اور دوسری حدیث كَانَ يَتَوَضَّأُ قَبْلَ أَنْ يَنَامَ ذَكَرَ كِي هُوَ۔ بظاہر ان دونوں حدیثوں میں تعارض ہے۔ ایک سے معلوم ہوتا ہے کہ بالکل ماء استعمال ہی نہیں کرتے تھے۔ اور دوسری حدیث سے وضو کرنا معلوم ہوتا ہے۔

رفع تعارض: بوجوہ ہے۔

وَجْهٌ (۱): مصنف نے توضیح والی حدیث کو دوسری حدیث پر ترجیح دی ہے اور دوسری کو مرجوح قرار دیا ہے۔ اور مرجوحیت غلطی کی نسبت بجائے ابواسحاق کے تلاذہ کی طرف کرنے کے خود ابواسحاق کی طرف کی ہے۔ کیونکہ ابواسحاق کے تلاذہ تو شعبہ و ثوری جیسے ثقافت و اثبات ہیں پس اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ غلطی خود ابواسحاق سے ہوئی ہے۔ جس سے یہ حدیث، حدیث توضیح کے معارض ہو گئی ہے۔ (تو یہ رفع تعارض ترجیح کے طور پر ہوا)

وجہ (۲): دونوں حدیثوں میں مختلف وقتوں کا عمل ذکر ہے۔ يفعل مرة كذا۔ و يفعل مرة كذا۔ ایسا آپ ﷺ نے دونوں امروں کا جواز ظاہر کرنے کیلئے کیا۔ پس اب کسی کو رائج و مرجوح کہنے کی ضرورت باقی نہیں رہ جاتی۔ یہ جواب پہلے سے بہتر ہے (قاضی شمس الدین صاحب مرحوم اس جواب کو (کہ یہ وہم راوی ہے۔ کہہ کر جان چھڑائی جائے) بہت پسند فرماتے تھے۔

وجہ (۳): وَلَا يَنْفُسُ مَاءً والی حدیث میں ماء سے مراد مطلق ماء نہیں ہے۔ بلکہ ماء الغسل مراد ہے۔ پس فالتوضی لایساقیہ۔ نفی اور چیز کی ہے۔ اور اثبات اور چیز کا ہے۔ فلا تعارض۔ پس جب نفی و اثبات کا مرجع جدا جدا ہو گیا تو تعارض رفع ہو گیا۔

الحاصل: جنب کیلئے افضل تو یہی ہے کہ غسل کے بعد نوم کرے۔ بعدہ درجہ توضی کا ہے اس سے اگرچہ جنابت تو زائل نہیں ہوتی لیکن کچھ نہ کچھ تخفیف ہو جاتی ہے۔ تیسرا درجہ لاغسل و لا توضی کا ہے۔

جمہور کے نزدیک: احدى الطهارتین کا وجوب نہیں ہے۔

ظاہر یہ و ابن حبیب مالکی کے نزدیک: احدى الطهارتین کا وجوب ہے (تا معلوم یہ لوگ وجوب کہاں سے نکالتے ہیں) واللہ اعلم۔

(نوٹ) اس تقریر سے اگلا باب فی الوضوء للجنب إذا اذ ان یتأم بھی واضح ہو گیا۔ فافہم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي مُصَافَحَةِ الْجَنْبِ

اشکال: ہوتا ہے کہ واقعہ حدیث الباب (واقعہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ) میں تو کوئی ایسا لفظ نہیں ہے کہ جس سے مصافحۃ الجنب کا جواز ثابت ہوتا ہو۔ لہذا حدیث عنوان مصافحۃ کے موافق نہ ہوئی۔ اس کے دو جواب ہیں۔

جواب اول: حدیث الباب کا آخری لفظ اِنَّ الْمُسْلِمَ لَا يَنْجُسُ سے عنوان ثابت ہوتا ہے۔ اس لیے کہ جب مؤمن نجس نہ ہو تو فلا حرج فی مسہ و مصافحہ۔ فحصل مطابقت الحدیث بالعنوان۔

جواب ثانی: واقعہ حدیث الباب کو مصنف نے مختصر ذکر کیا ہے۔ بخاری ص ۴۲ پر بَابُ الْجَنْبِ يَسْغُرُجُ وَيَمْسِي فِي السُّوقِ الخ میں یہ واقعہ مفصل ذکر ہے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں لَقِيتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَأَنَا جُنُبٌ فَأَخَذَ بِيَدِي إِلَى أَحْبَرِ الْقُبْصَةِ يَقُولُ الْمَصْنَفُ شَيْخُ مُحَمَّدٍ يَاسِينَ صَابِرٍ فَانْظُرُوا إِلَى لَفْظِ فَأَخَذَ بِيَدِي - فِيهِ مُصَافَحَةُ الْجَنْبِ (وہو يجوز) لما نطبق الحديث بالباب۔

اشکال آخر: اِذَا كَانَ الْمُسْلِمُ لَا يَنْجُسُ فَلَمْ الْأَمْرُ بِالطَّهْيِ وَالْغُسْلِ۔ جب مؤمن لا ینجس ہے تو پھر اس کو امر بالغسل کیوں؟

جواب: یہ ہے کہ نبی ﷺ نے یہ ارشاد ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے ظن کو رد کرنے کیلئے فرمایا۔ کیونکہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کو یہ خیالی تھا کہ جنبی ہونے سے آدمی ایسا نجس ہو جاتا ہے کہ اس کی وہ نجاست مانع عن المصافحۃ بھی ہو جاتی ہے۔ کما تمنع عن کذا

و کذا۔ نبی ﷺ نے ان کے اس خیال کو رد فرمانے کیلئے یہ فرمایا کہ إِنَّ الْمُسْلِمَ لَا يَنْجُسُ۔ پس ”نہی“ نجاست مانعہ عن المصافحہ کی طرف راجع ہے لا الی مطلق النجاسة۔ (مطلق نجاست نہی نجاست مانع عن المصافحہ دونوں جمع ہو سکتی ہیں) دوسرے لفظوں میں اس کو یوں کہہ دو کہ یہ حصر اضافی ہے حقیقی نہیں۔

کافر کے خمس اور عدم خمس میں اختلاف:

کافر خمس ہوتا ہے یا نہیں؟ حدیث الباب کے مفہوم مخالف سے معلوم ہوتا ہے کہ کافر خمس اور قرآن کی آیت کا منطوق اِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ حالانکہ امام ابو حنیفہؒ کافر کے عدم خمس کا قول کرتے ہیں تو گویا حدیث کا مفہوم اور آیت کا منطوق دونوں امام صاحبؒ کے خلاف ہیں۔

امام مالکؒ تو اسی کے قائل ہیں اس لیے ان کے نزدیک کافر کا کسی مسجد میں داخلہ جائز نہیں۔ امام شافعیؒ نے جب یہ دیکھا کہ ثمامہؒ کو مسجد میں ہاندھا گیا تھا اور کفار کے وفود آتے تھے اور مسجد میں ٹھہرتے تھے تو انہوں نے کہا کہ باقی مساجد میں تو کافر کا داخلہ ممنوع ہے واما فی المسجد الحرام فلا! امام صاحبؒ کے نزدیک: بجوز فی جمیع المساجد۔

مفہوم حدیث کا جواب تو ظاہر ہے کہ عند الامام مفہوم مخالف معتبر نہیں ہے۔ اور منطوق آیت کریمہ کے تین جواب ہیں۔ جواب اول: اس میں نجاست اعتقادی مراد ہے۔

جواب ثانی: فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ نَعْدَ عَائِمِهِمْ ہذا سے مراد دخول استیلاء ہے۔ جواب ثالث: یہ ہے کہ دخول سے مراد دخول فی اجتماع الحج ہے۔ اس لیے کہ ظاہر آیت (کہ مشرک مسجد کے قریب بھی نہ آئے) پر تو کسی امام کا بھی عمل نہیں ہے۔ ہر امام نے صرف عن الظاہر کیا ہے۔ اور امام صاحبؒ نے بھی صرف عن الظاہر کر لیا ہے و باب التاویل مفتوح (لکھنؤ واحد) (واللہ اعلم)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْمَرْأَةِ تَرَى فِي الْمَنَامِ مِثْلَ مَا يَرَى الرَّجُلُ

الْمَرْأَةُ تَرَى فِي الْمَنَامِ مِثْلَ مَا يَرَى الرَّجُلُ کا ذکر پچھلے صفحہ پر فیمن یسقیظ ویرى لئلا الخ کے باب میں ہو چکا ہے مگر وہاں ذکر نساء تبعاً تھا قصداً نہیں تھا اب یہاں اس کو قصداً ذکر کیا ہے۔ لہذا اس کو نکرا کر نہیں سمجھنا چاہیے۔ باقی مصنف نے تبعاً اس کے ذکر ہونے پر اکتفا نہیں کیا اور قصداً اس کو ذکر کرنا ضروری خیال کیا۔ اس کی وجہ اس امر کا مخفی ہوتا ہے۔ یعنی احتلام نساء کا عمل (امر) بوجہ مخفی ہے۔

(۱) حیاء کی وجہ سے یہ اس کا انکار کر دیتی ہیں۔

(۲) قلب حرارت کی بناء پر نساء کا اس (احتلام) میں ابتلاء کم ہے فلہذا خفی۔

(۳) عورت کے بدن کی کچھ تخلیق ہی ایسی ہے کہ باوجود مادہ خارج ہونے کے ظاہر نہیں ہوتا اس لیے بھی اس میں اکثر تساہل ہے۔

﴿۳۲﴾ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عُمَرَ عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا - فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْبِي مِنَ الْحَقِّ:

چونکہ حیا کی نسبت اللہ کی طرف غیر صحیح ہے۔ اس لیے یہاں کوئی مناسب تاویل کی جاتی ہے جیسے لَا يَسْتَحْبِي بِالْحَيَاءِ فِي بَيَانِ الْحَقِّ کہ اللہ مسئلہ دریافت کرنے میں حیا کرنے کا امر نہیں فرماتے۔ یا یہ تاویل کی جائے کہ اولیٰ بات یہ ہے کہ جس امر کو شریعت نے اللہ کی طرف منسوب کر دیا ہے۔ جیسے حیا، ضحک، ید، غضب وغیرہ۔ انکا تو قول کر لینا چاہیے۔ اور اس کی کیفیت کی تفویض الی اللہ کرنی چاہیے۔ تو اس طرح گویا دو مذہب ہو گئے۔ سائل کا یہ کلام سوال سے قبل آنے والے سوال کی تمہید ہے۔ اور آنے والے سوال کے بارے میں ناظر کو عدم حیا کا وہم پیدا ہونے کا اندفاع ہے۔

قَالَتْ أُمُّ سَلَمَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قُلْتُ لَهَا فَصَحَبَتِ النِّسَاءَ يَا أُمَّ سَلِيمٍ:

ام سلمہ کے اس استبعاد کی وجہ پہلے ذکر ہو چکی ہیں۔ (ستر النساء، عدم ابتلاء بالا حطام کی کثرت) ان میں سے ایک وجہ یہ بھی تھی کہ یہ اثر شیطان ہوتا ہے اور ازواج اس سے محفوظ ہوتی ہیں۔ مگر تحقق نووٹی نے اس پر رد کیا ہے کہ ازواج حضور ﷺ کے نکاح میں آنے سے پہلے اور نکاحوں میں بھی تھیں۔ پھر یہ بھی قابل تسلیم نہیں کہ یہ ہمیشہ اثر شیطانی ہوتا ہے بلکہ احتلام کے اور بھی اسباب ہوتے ہیں۔ جیسے مرض ہے۔ اور بعض دفعہ وعاء منی کے ضعف کی وجہ سے ہوتا ہے اور بعض دفعہ وعاء المنی کے اس مادے سے بھر جانے کی وجہ سے بھی احتلام ہوتا ہے۔ پس موجد نے اس کے سبب کا جو دھر کیا ہے وہ قابل التفات نہیں۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ حضور ﷺ کو بھی احتلام ہو سکتا ہے۔ لیکن لا لائثر الشیاطین بل لا متلاء وعاء المنی۔ اسی طرح مشکمین نے کہا ہے۔ نیز یہ کوئی شان نبوت کے خلاف بھی نہیں ہے۔

سوال: پچھلے صفحہ کی حدیث میں ذکر تھا کہ خود ام سلمہ نے سوال کیا اور اس میں ہے کہ سائلہ پر ام سلمہ نے رد کیا ہے بظاہر دونوں میں تخالف ہے اس کے دو (۲) جواب ہیں۔

جواب (۱): صحیح یہ ہے کہ سائلہ ام سلیم ہیں۔ ام سلمہ کے سوال کرنے والی روایت ضعیف ہے۔ مصنف نے بھی اس کو ضعیف کہا ہے۔ کما مر۔

جواب (۲): بعض دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ ایک وقت میں انسان پر ایک صفت کا غلبہ ہوتا ہے مثلاً صفت حیا کا غلبہ ہوا تو سائلہ پر رد کر دیا۔ دوسرے وقت میں مسائل شریعت کی جستجو کرنے والی صفت کا غلبہ ہوا تو خود سوال کر لیا۔

اشکال: ابوداؤد و ترمذی صفحہ ۳۵ پر نہایت فی المراءۃ قری ما یزی المؤجل میں ذکر ہے کہ جب ام سلیم نے یہ سوال کیا تو عائشہ نے کہا کہ اَنْبَ لَکَ وَهَلْ قَرِیَ ذَالِکَ الْمَرْأَةُ فَأَقْبَلَ عَلَیَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ تَرَبُّثٌ بِمِثْنِکَ یَا عَائِشَةُ وَمِنْ اَیْنٍ اَنْ یُکُونَ هَذَا الْبَثُّ - تَرَبُّثٌ بِمِثْنِکَ کلمہ بدعائیہ ہے لیکن عرب لوگ اس کو جبرنا علی العادة کہہ دیتے تھے۔ بدعاء اس سے مقصود نہیں ہوتی تھی۔

اولاد کا ماں باپ میں سے کسی کے مشابہ ہو جانے کی وجوہات:

یعنی اولاد کی مشابہت بھی باپ کے ساتھ اور بھی ماں کے ساتھ ہوتی ہے یہ کہاں سے ہوتی ہے معلوم ہوا کہ ماں اور باپ دونوں کا مادہ خارج ہو کر ملتا ہے۔ علماء لکھتے ہیں کہ مشابہت کا مدار رحم میں مادے کا دخول ہے جس کے مادے کا دخول سابق ہوتا ہے اس کے ساتھ مشابہت ہو جاتی ہے۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ مدار مشابہت مادے کی کثرت اور اس کا غلبہ ہے کہ جو مادہ غالب اور زیادہ ہوگا اس کے ساتھ مشابہت ہو جاتی ہے۔ واللہ اعلم۔

بہر حال مشکل یہاں یہ ہے کہ راۓ یہاں عائشہؓ ہیں اور ترمذی کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ راۓ ام سلمہؓ ہیں۔ تو تعارض ہو گیا۔

جواب: محقق نووی نے جمع و تطبیق کی صورت یہ دی ہے کہ دونوں (عائشہؓ و ام سلمہؓ) راۓ ہیں۔ اس لیے کہ ام سلمہؓ و عائشہؓ کا مجلس سوال میں مجتمع ہونا کوئی ناممکن امر نہیں ہے۔ (واللہ اعلم)

باقی مسئلہ کی تفصیل اور اس کی چودہ صورتیں پہلے گزر چکی ہیں۔ فلینظر من یشاء۔

بَابُ فِي الرَّجُلِ يَسْتَدْفِي بِالْمَرْأَةِ بَعْدَ الْغُسْلِ

﴿ص ۳۲﴾ حَدَّثَنَا هَنَادٌ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: فَاسْتَدْفَيْتُنِي:

میرے ساتھ گرماش حاصل کی۔ کما قال الشاعر العربي المشيب

إِذَا جَاءَ الشَّبَاءُ فَأَذْفُونِي ☆ فَإِنَّ الشَّيْخَ يَقْنُلُهُ الشَّبَاءُ

فَضَمَمْتُهُ إِلَيَّ وَلَمْ أَغْتَسِلْ:

اس سے معلوم ہوا کہ جنبی کا بدن جو نجس ہوتا ہے یہ نجاست حکمی ہوتی ہے حقیقی نہیں ہوتی۔ نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ جنبی کا پینہ بھی طاہر ہے اور اس کا سو ر بھی طاہر ہے۔ اسی طرح حائضہ و نفساء کا بھی طاہر ہے۔

ماء مستعمل کی طہارت بھی اس سے معلوم ہوئی۔ اس لیے کہ حضور ﷺ کا بدن تو پانی سے تر ہوتا تھا جب آپ ﷺ کا بدن مبارک عائشہؓ کے بدن سے ملا تو پانی کے قطرات آپ ﷺ کے بدن سے منفصل ہوئے اور عائشہؓ کے بدن کو لگے تو وہ ماء مستعمل ہوا۔ پھر دوبارہ وہ قطرات آپ ﷺ کے بدن کو لگے۔ تو اس کا کہیں بھی ثبوت نہیں کہ آپ ﷺ نے دوبارہ غسل کیا ہو۔ پس اس سے ماء مستعمل کی طہارت معلوم ہوئی۔

بَابُ التَّيْمُمِ لِلْجُنْبِ إِذَا لَمْ يَجِدِ الْمَاءَ

سوال: کچھ بے ربطی سے معلوم ہوتی ہے کیونکہ مصنف ابواب التیمم کو ابواب الطہارۃ کے آخر میں ذکر کرنے والے ہیں، پس تیمم للجنب کو یہاں ذکر کرنا مناسب معلوم نہیں ہوتا۔ اس کے دو جواب ہیں۔

جواب اول: یہ بے ربطی کی ناخ سے ہوئی ہے خود مصنف سے نہیں ہوئی۔

جواب ثانی: یہ ہے کہ اس باب کو یہاں ذکر کرنا کچھ مناسب بھی معلوم ہوتا ہے اس طرح کہ مصنف جنب کے ابواب ذکر کر رہا تھا۔ تو اس کا تعلق بھی چونکہ جنب سے ہے۔ اس مناسبت سے اس کو یہاں ذکر کر دیا۔ نیز جواز تیمم للجنب قرآن سے بھی معلوم ہوا جس کا (مسنّ مسرّہ ناقض وضو ہے یا نہیں کی بحث میں) پہلے ذکر ہو چکا ہے۔ مگر چونکہ اس جواز کا قرآن سے استنباط مختلف یہ تھا ظاہر ظہور نہیں تھا اس لیے مصنف نے یہ عنوان اور یہ حدیث ذکر کر کے اس کے جواز کی تصریح کر دی ہے۔

اشکال: پھر یہ اشکال ہوا کہ مصنف نے جو حدیث الباب ذکر کی ہے۔ **إِنَّ الصَّغِيْرَةَ الطَّيِّبَةَ طَهُوْرُ الْمُسْلِمِ وَإِنْ لَمْ يَجِدِ الْمَاءَ عَشْرَ بَسِيْنٍ**۔ اس سے بظاہر تیمم للجنب کا ظہور وثبوت نہیں ہوتا۔ فلا ينطبق الحديث بالباب۔ اس کے دو جواب ہیں۔

جواب (۱): مستبعد ہے کہ متزوج آدمی عشرین کا عرصہ زوج کے قریب نہ جائے اور چٹائے جنابت نہ ہو۔ اور حدیث سے عموم اجازت تیمم لكل واحد الى هذه المدة مفہوم ہوتی ہے۔ پس اس عموم میں جب بھی داخل ہے۔ پس جہی کیلئے بھی تیمم کی اجازت کا اس سے استفادہ ہو جائے گا۔ لہذا عنوان نہ کو اس پر قائم کرنا درست ہوا۔

جواب (۲): مصنف نے عنوان کا استفادہ ظہور کے لفظ سے کیا ہے کہ ظہور کا لفظ عام ہے تطہیر من جميع الاحداث کو شامل ہے، کیونکہ جیسے تطہیر من الحدث الا صغر ضروری ہے اسی طرح من الحدث الا کبر بھی ضروری ہے۔

﴿ص ۳۲﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ وَمَحْمُودُ بْنُ غِيْلَانَ عَنْ أَبِي ذَرٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: قَالَ إِنْ الصَّغِيْرَةَ الطَّيِّبَةَ طَهُوْرُ الْمُسْلِمِ وَإِنْ لَمْ يَجِدِ الْمَاءَ عَشْرَ بَسِيْنٍ:

إِنْ لَمْ يَجِدِ الْمَاءَ: کا معنی یہ ہے کہ سرے سے ماء نہ ہو۔ یا ماء ہو لیکن اس کے استعمال کرنے سے ازدیاد مرض کا خوف ہو۔ یا کنویں سے نکالنے کی ہمت نہ ہو۔ یا کنویں سے نکالنے کیلئے ڈول ورتی نہ ہو۔ یہ تمام صورتیں إِذَا لَمْ يَجِدِ الْمَاءَ میں درج ہیں قادر بقدرۃ الغیر کے بارے میں اختلاف ہوا ہے۔ صاحبین کے نزدیک وہ قادر سمجھا جاتا ہے جیسے طلائعہ خدام، ابناء وغیرہ۔ امام صاحب کے نزدیک وہ غیر قادر سمجھا جاتا ہے۔

صعید: کا معنی بعض کے نزدیک تراب ہے جس کی تائید بعض روایتوں میں تراب کے لفظوں کے وارد ہونے سے بھی ہوتی ہے۔ پس ان کے نزدیک تیمم کے جواز کیلئے تراب اور غبار کا ہونا ضروری ہے۔ اگر پتھر ہو اور غبار نہ ہو تو ان کے نزدیک تیمم لا يجوز ہے۔ امام صاحب کے نزدیک صعید کا معنی ہے فاسگان من جنس الارض ارض سے اٹھی ہوئی چیز۔ اب امام صاحب کے نزدیک حصّ، ملّز، حصّ، نورہ سب کے ساتھ تیمم جائز ہے۔ اسی طرح معنی طیب میں بھی اختلاف ہوا ہے۔ جمہور کے نزدیک طیب بمعنی طاہر ہے۔ اور بعض کے نزدیک طیب بمعنی اخلو ہے۔ لہذا ان کے نزدیک صعید مانع کے ساتھ تیمم جائز نہیں ہوتا۔ لیکن پہلا یعنی جمہور والا قول رائج ہے۔

تیم طہارت ضرور یہ ہے یا مطلقہ:

عند الامام: یہ طہارت مطلقہ ہے مزیل نجاست ہے کالماء۔ اس لیے ایک تیم کے ساتھ کئی نمازیں پڑھ سکتا ہے۔

امام شافعی کے نزدیک: تیم مزیل نجاست نہیں۔

بلکہ اس کا حکم معذور والا ہے۔ اس لیے ایک تیم سے ایک نماز پڑھ سکتا ہے۔

فَإِذَا وَجَدَ الْمَاءَ فَلْيُمْسِمْ بِشَرَّتِهِ:۔

اس یُمس کے لفظ میں کراہت اسراف (بالماء) کی طرف اشارہ ہے۔

فَبِإِنْ ذَلِكَ خَيْرٌ:۔

سوال: ذالک کا مشار الیہ تو اس میں اس سے جواز تیمم عند وجود الماء کا وہم ہوتا ہے وہو کما نری۔ (کہ خیر تیمم تفصیل ہے مطلب یہ ہے کہ وجود ماء کے ہوتے ہوئے بھی تیمم جائز ہے۔ اگرچہ افضل غسل ہے) اس کے کئی جواب ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں۔

جواب اول: ذالک کا مشار الیہ اس میں نہیں بلکہ الماء ہے۔ فلا اشکال۔ اور وجہ اس میں زیادت خیر کی (نسبت تراب کے) یہ ہے کہ طہارت کے ساتھ ساتھ اس میں تلوین نہیں ہے۔ بخلاف تراب کے کہ اس میں تلوین ہے۔

جواب ثانی: یہ خیر وہی خیر ہے جو قرآن میں ہے أَصْحَابُ الْجَنَّةِ خَيْرٌ مُسْتَقَرًّا۔ اور جیسے علماء کے اقوال میں ہے الصَّبْفُ أَخْرُ مِنْ الْجَنَّةِ، الشَّيْءُ أَبْرَدُ مِنَ الصَّبْفِ۔ یعنی تفصیل کا صیف تفصیل والے معنی میں استعمال نہیں بلکہ نفس فعل والے معنی میں استعمال ہوا ہے۔

جواب ثالث: ذالک کا مشار الیہ ماء ہے اور تفصیل کا صیف اپنے معنی میں ہے أَيْ الْمَاءُ أَفْضَلُ عِنْدَ وَجُودِهِ مِنَ التُّرَابِ عِنْدَ فَقْدِهِ۔ اسی لیے فقہاء نے فرمایا کہ جب کسی کو ماء ملنے کی امید ہو تو اس کے لیے نماز کو مؤخر کرنا مستحب ہے تاکہ افضل پر عمل ہو جائے اور دوسری وجہ تاخیر کی یہ بھی ہے کہ ماء اصل ہے اور تراب خلیفہ۔ اور غلیفہ کی طرف ذہاب تب ہوتا ہے جبکہ اصل پر قدرت نہ ہو۔

الحاصل: نعم للجنب کے جواز کا مسئلہ شروع شروع میں صحابہ رضی اللہ عنہم میں مختلف فیہ ہوا پھر یہ اختلاف رفع ہو گیا۔ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی طرف اس اختلاف کی نسبت کی جاتی ہے؟ اس کے دو جواب ہیں۔ (۱): یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ان کا انکار مصلحت تھا۔ نہ کہ مسئلہ۔ (۲): اگر ان کا انکار مسئلہ تھا تو یہ شروع میں تھا بعد میں رجوع کر لیا تھا اور اس کے جواز کے قائل ہو گئے تھے۔ اور قائل کیوں نہ ہوں وہ بھی تو ملامت کی تفسیر باحدع کے ساتھ کرنے والوں میں سے ہیں۔

الحاصل اب یہ اجماعی مسئلہ ہے۔

بَابُ فِي الْمُسْتَحَاضَةِ

قرآن نے حیض کے مسائل کو بیان کیا ہے لیکن استحاضہ کے مسائل کو بیان نہیں کیا۔ دم حیض یہ ہضم ثالث کا فضلہ ہوتا ہے جس کا کوئی مخزن و مخرج متعین نہیں۔ مٹی کی طرح یہ بھی بدن انسانی کے پورے اعضاء میں جاری و ساری ہوتا ہے۔
دم حیض اور استحاضہ کی تعریف:

الحيض . هُوَ دَمٌ يَنْفُضُهُ رَحِمُ امْرَأَةٍ بِأَلْفَةِ خَالٍ عَنِ الْجَنِينِ۔

والاستحاضة: هِيَ دَمٌ تَخْرُجُ مِنْ قِمِّ رَحِمِ امْرَأَةٍ بِأَلْفَةٍ وَلَكِنْ لَا يَكُونُ مِنَ الرَّحِمِ۔ بلکہ رحم میں ایک رگ ہوتی ہے جس کو عاقل کہا جاتا ہے وہ اس کا منبع بنتی ہے۔

دم استحاضہ کی تحدید:

یہ ہے کہ اقل الخیض سے اقل اور اکثر الخیض سے اکثر۔ اسی طرح اکثر علی العادت، اسی طرح حالت حمل میں جو دم خارج ہو۔ یہ تمام استحاضہ کہلاتا ہے۔

دم استحاضہ اور دم حیض کا حکم:

دم استحاضہ اور دم حیض کا حکم جدا جدا ہے۔ دم حیض صوم و صلوٰۃ، وطی کیلئے مانع ہوتا ہے، دم استحاضہ مانع نہیں ہوتا۔ مصنف کا مقصد اس پہلے باب سے اسی بات کو بیان کرنا ہے۔ گو اس باب میں توضی لکل صلوٰۃ کا بھی ذکر ہو گیا ہے۔ لیکن اس کا ذکر جعاً ہے۔ قصد انہیں۔ (مصنف نے اصل میں یہاں چار ابواب بالترتیب بیان کیے ہیں)

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْمُسْتَحَاضَةَ تَوَضَّأُ لِكُلِّ صَلَوةٍ

مستحاضہ کے بارے میں اختلاف روایات:

اس کے بارے میں توضی لکل صلوٰۃ کی بھی روایت ہے جس کو مصنف نے اس باب میں بیان کیا ہے۔ اور جمع بین الصلوٰتین بغسل کی بھی روایت ہے جس کو اگلے باب میں ذکر کریں گے۔ اور غسل لکل صلوٰۃ کی بھی روایت ہے اس کے لیے بھی مصنف آخر میں باب لائے ہیں۔ ابوداؤد کے ص ۸۸ پر بَابُ مَنْ قَالَ الْمُسْتَحَاضَةُ تَغْتَسِلُ مِنْ طَهْرٍ إِلَى طَهْرٍ میں تَغْتَسِلُ مِنْ طَهْرٍ إِلَى طَهْرٍ کی بھی روایت ہے۔

روایات کے اختلاف کی وجہ سے ائمہ کا بھی اس بارے میں اختلاف ہو گیا کوئی امام کسی چیز کا قائل ہو گیا اور کوئی کسی چیز کا۔

مستحاضہ ہر نماز کے لیے وضو کرے یا غسل کرے یا جمع بین الصلوٰتین بغسل کرے:

ائمہ اربعہ و جمہور: ایام حیض کے انقطاع پر ایک غسل کے وجوب کے قائل ہیں۔ ایک سے زائد غسل کے قائل نہیں ہیں۔ پھر اس کے بعد ائمہ اربعہ کا آپس میں اختلاف ہوا ہے۔

دلائل جمہور: اس میں جمہور کے دلائل یہ ہیں۔

دلیل (۱): پہلے باب "بَابُ فِي الْمُسْتَحَاظَةِ" کی حدیث حدیث فاطمہ بنت ابی حشیشؓ ہے جس نے اپنی حالت اس انداز میں بیان کی۔ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ إِنِّي إِذَا أَسْتَحَاظُ فَلَا أَطْهَرُ أَفَادُعُ الصَّلَاةِ قَالَ لَا إِنَّمَا ذَٰلِكَ عَرَقٌ (أَيُّ ذَمِّ عَرَقٍ) وَلَيْسَتْ بِالْخِيْطَةِ فَإِذَا أَقْبَلَتِ الْخِيْطَةَ قَدَعِيَ الصَّلَاةَ وَإِذَا أَذْهَرْتُ لَأَغْسِلِيْ عَنْكَ الثَّمَّ وَصَلِّيْ (وَلِيْ نَيْصُ الرِّوَايَاتِ مِنَ الْبُخَارِيِّ لَأَغْسِلِيْ عَنْكَ الثَّمَّ وَاغْتَسِلِيْ وَصَلِّيْ) بِحَوَالِهِ الْعَرَفِ الشَّدَى عَلَى التِّرْمِذِيِّ ص ۳۴ قَالَ أَبُو مُعَاوِيَةَ فِي حَدِيثِهِ وَقَالَ تَوَضَّعْتُ لِكُلِّ صَلَاةٍ حَتَّى يَجِيءَ لَكَ الْوَقْتُ۔ معلوم ہوا کہ ایک ہی غسل کرنا ہے پھر اس کے بعد وضو کرتے رہتا ہے۔

دلیل (۲): اس دوسرے باب کی حدیث ہے عَنْ عَبْدِ بْنِ ثَابِتٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ فِي الْمُسْتَحَاظَةِ تَذَعُ الصَّلَاةُ أَيَّامَ أَقْرَانِهَا أَلَيْسَ كَأَنَّكَ تَجِئُصُ فِيهَا ثُمَّ تَغْتَسِلُ وَتَتَوَضَّعُ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ وَتُصَلِّي۔ (معلوم ہوا مستحاضہ پر ایک غسل ہے اور پھر باقی نمازوں کیلئے صرف وضو کفایت کر جائے گا) اس حدیث کے بارے میں مصنف نے کہا ہے کہ قَدْ تَفَرَّدَ بِهِ شَرِيْكَ عَنْ أَبِي الْيَقْظَانِ۔ مصنف یہ بھی کہہ رہے ہیں کہ میں نے اپنے استاد امام بخاری سے جلد ابیہ کا اسم پوچھا تو قَلَمَ يَعْرِفُ مُحَمَّدٌ اسْمَهُ۔ پھر میں نے بخاری کے سامنے سچائی بن معین کا قول نقل کیا کہ وہ اس کا نام "دینار" بتلاتے ہیں قَلَمَ يَقْبَأُ بِهِ۔ پس استاد نے انکار نہ کیا۔

مصنف کی اس کلام بالا سے اس حدیث کا ضعف ظاہر ہوتا ہے مگر مستدل کیلئے معترض نہیں اس لیے کہ یہ حدیث اوپر والے باب کی حدیث صحیح سے مؤید ہے۔ بہر حال ان احادیث کی وجہ سے جمہور مستحاضہ پر صرف ایک غسل واجب کرتے ہیں۔ اور اس کے مخالف روایات کی توجیہات و جوابات ذکر کرتے ہیں۔

اختلاف: مستحاضہ پر دوسرا غسل نہ ہونے میں جمہور کے اتفاق کے بعد پھر اختلاف ہے کہ اس پر وضو ہے یا نہیں۔

امام مالک کے نزدیک: وضو بھی نہیں ہے کیونکہ یہ معذور ہے۔ اور توحشی والی روایات استحباب پر محمول ہیں۔

امام ابوحنیفہ، شافعی، احمد کے نزدیک: دم مستحاضہ موجب وضو ہے۔

پھر ان کا آپس میں اختلاف ہو گیا۔ عند الشافعی وضو لکل صلوة ہے اور ابوحنیفہ و احمد کے

ز نزدیک لوقت کمل صلوة ہے جن لوگوں نے احمد کا مذہب شافعی کے موافق بتلایا ہے یہ ان کا وہم ہے۔

دلیل شافعی: حَدِيثُ الْبَابِ وَتَتَوَضَّعُ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ (وَلِيْ رِوَايَةُ لِكُلِّ صَلَاةٍ)۔ وَوَأَهْ أَبُو دَاوُدَ فِي بَابِ

مَا رَوَى أَنَّ الْمُسْتَحَاظَةَ تَغْتَسِلُ لِكُلِّ صَلَاةٍ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا ص ۴۶ ہے۔

معلوم ہوا وضو لوقت نہیں بلکہ للصلوة ہے۔

امام ابوحنیفہ کا مستدل: ایک دوسری مفسر روایت ہے جس کے راوی امام الامامہ خود امام ابوحنیفہ ہیں وہ اس طرح

کہ "شرح مختصر المحادی" میں ہے رَوَى أَبُو حَنِيفَةَ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ

لِفَاطِمَةَ بِنْتِ أَبِي حُبَيْشٍ تَوَضَّعَ لَوَقْتِ كُلِّ صَلَوةٍ تَرْمِذِي صَفَحَ ۳۲۰ بَابُ فِي الْمُسْتَحَاضَةِ حَاشِيَةً تَمْرُ الْهَظَا
امام مالک صفحہ ۳۸ حاشیہ ۳۰۱ بَابُ مَا جَاءَ فِي الْمُسْتَحَاضَةِ وَلَهُ مُتَابِعَاتٌ، اور جب متابعات ہوں تو حدیث کا ضعف
ختم ہو جاتا ہے۔

لِكُلِّ صَلَوةٍ وَالِی حدیث کا جواب من جانب الامام:

یہ ہے کہ لِكُلِّ صَلَوةٍ میں لام للوقت ہے۔ اور لام كاللوقت استعمال ہونا شروع ذائع ہے۔ جیسے اَتَيْكَ لِصَلَوةٍ
الظُّهْرِ اَتَى لَوَقْتِ الظُّهْرِ اور جیسے اَقِمِ الصَّلَوةَ لِلذُّلُوكِ الشَّمْسِ اَتَى لَوَقْتِ الذُّلُوكِ الشَّمْسِ۔ اب اس توجیہ کے
بعد اس کا بھی اس مفسر روایت کی طرف رجوع ہو گیا۔ غرضیکہ ہر طبقہ ان مختلف روایات میں سے موافق روایات کو مستدل بناتا ہے
اور مخالف روایات کی توجیہ کرتا ہے۔

اختلاف فی الاحناف: پھر احناف میں اختلاف ہو گیا کہ موجب، دخول وقت ہے یا خروج وقت؟
عند الزفر: دخول وقت موجب ہے۔

عند الامام والصحابین: خروج وقت موجب ہے۔

بَابُ فِي الْمُسْتَحَاضَةِ اَنَّهَا تَجْمَعُ بَيْنَ الصَّلَوَتَيْنِ بِغُسْلٍ وَاحِدٍ

﴿ص ۳۳﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ عَنْ اُمِّهِ حَمْنَةَ بِنْتِ جَحْشٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا:
فَقَدْ مَنَعَتْنِي الصَّيَامَ وَالصَّلَاةَ:

ایک شبہ: استحاضہ تو صوم و صلوٰۃ کیلئے مانع نہیں ہوتا؟

جواب: یہ ہے کہ یہ اپنے زعم میں صوم و صلوٰۃ سے مانع سمجھتی رہی اور اپنے زعم کے مطابق کہتی رہی کچھ زمانے کے بعد
آکے حضور ﷺ کے سامنے اپنا حال ظاہر کیا۔ تو آپ ﷺ نے اس کو بتایا کہ استحاضہ صوم و صلوٰۃ کیلئے مانع نہیں ہوتا۔

سَامُرْكَبٌ بِأَمْرَيْنِ:

حرف سین سے معلوم ہوتا ہے کہ اس سے قبل کچھ بیان ہو چکا ہے۔

امرین کئی دو تقریریں: تقریر اول: امرین کی ایک تقریر تو وہ ہے جو مشہور ہے کہ امر اول تو غسل لِكُلِّ صَلَوةٍ
ہے اور امر ثانی جمع بین الصلوتین بغسل ہے۔ حضور ﷺ نے پہلے اس عورت کو ماہو الفرض بتایا۔ وہ تھا ایام حیض کے انقطاع
پر ایک غسل۔ پھر توحی لکل صلوٰۃ کا امر فرمایا۔ پھر تقلیل دم کیلئے نبی ﷺ نے یہ امرین مذکورین ذکر کیے۔

اَيُّهُمَا صَنَعْتَ أَجْزَأُ عَنْكَ:

اب اس کا معنی یہ ہے کہ ان میں جس کو بھی تو کر لے گی وہ تجھے تقلیل دم میں کافی ہو جائے گا۔ اب اس موقع پر مذکورہ
جملہ امور کا ذکر ہونا چاہیے تھا۔ لیکن راوی نے فہان قنوت سے امرین میں سے صرف امر ثانی کو ذکر کیا اور باقی کو اختصاراً

حذف کر دیا۔

تقریر ثانی: مولانا زکریا کی تفسیر یہ ہے کہ امر اول نَحَرَىٰ فِي الْاَيَّامِ ثُمَّ الْاَغْصَالُ وَالتَّوَضُّعُ بَعْدَ ذَلِكَ۔ یعنی امر اول تو نَحَرَىٰ فِي الْاَيَّامِ وَالْفُتْلُ عِنْدَ انْقِطَاعِ الْاَيَّامِ اور التَّوَضُّعُ لِكُلِّ صَلَوةٍ ہے۔ اس امر اول کو مصنف نے فَتَحِيضُ سِتَّةِ اَيَّامٍ سے لیکر فَإِنْ قَوَّيْتُ تک بیان کیا ہے اور امر ثانی جمع بین الصلوتين بفصل واحد ہے جس کو فَإِنْ قَوَّيْتُ سے لیکر اِلَى آخِرِ الْحَدِيثِ بیان کیا ہے۔

اس تقریر کے بموجب امر ثانی کے عجیب ہونے کی دو وجہ ہیں۔

(۱) امر ثانی کے ذریعے براءۃ ذمہ یقینا ہے۔ بخلاف امر اول کے کہ اس میں براءۃ ذمہ یقینا کی بجائے بالقری ہے۔

(۲) دوسری وجہ امر ثانی کی آسان ہونا ہے (جس کی وجہ سے یہ عجیب ہے) اور اسل ہوتا بھی ہے۔ اور اس تقریر کے بموجب اُنْهَمَا صَنَعَتْ اَنْجُزًا عَنكَ کا معنی یہ ہے کہ ان میں سے جس امر کو تو کرے گی تجھے اداے فرض میں کافی ہو جائے گا۔

مولانا کی یہ تقریر اولی معلوم ہوتی ہے۔ اس لیے کہ اس حدیث کا قصہ حسنہ بنت جحش سے متعلق ہے۔ اور حسنہ بنت جحش کے قصے میں مشہور "امران" کسی روایت میں بھی ذکر نہیں۔ ہاں فاطمہ بنت جحش کے قصے میں امران مذکور ہیں۔ مگر سوچنے کی بات یہ ہے کہ وہ الگ قصہ ہے اور یہ الگ قصہ ہے۔

فَقَالَ إِنَّمَا هِيَ رَكْضَةٌ مِنَ الشَّيْطَانِ:

یہ حقیقت پر محمول ہے کیونکہ بہت ساری احادیث سے شیطان کا (بدن انسانی میں) اثر کرنا ثابت ہے حدیث میں آتا ہے۔ حضور ﷺ نے فرمایا إِنَّ الشَّيْطَانَ يَجْرِي مِنَ الْإِنْسَانِ مَجْرَى الدَّمِ۔ یا مجاز پر محمول ہے کہ شیطان اس سے خوش ہوتا ہے جیسے دابہ کسی کو لات مار دے تو وہ خوش ہوتی ہے۔ باقی بھی ضمیر کے مرجع کے بارے میں یہ احتمال ہے کہ رکضہ ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ وسوسہ ہو۔

فَتَحِيضُ سِتَّةِ اَيَّامٍ أَوْ سَبْعَةِ اَيَّامٍ:

یہ اوٹب کیلئے ہے یعنی حضور ﷺ نے یہ عدد ذکر کیا یا یہ ارادہ کی کو کسی ایک عدد کا پورا یقین نہیں۔ یا تنوع کیلئے ہے کیونکہ نساء کے مزاج مختلف ہوتے ہیں بعض کے مزاج پر بیوست غالب ہوتی ہے۔ اس کا حیض تین (۳) دن ہوتا ہے اور بعض کے مزاج میں رطوبت غالب ہوتی ہے تو اس کا حیض دس (۱۰) دن ہوتا ہے۔ اور بعض کے مزاج میں اعتدال ہوتا ہے اور اعتدال کی حالت میں حیض چھ (۶) یا سات (۷) دن اور اعتدال کی حالت میں چونکہ یہی دو عدد ملتے ہیں اس لیے ان کو ذکر فرمایا۔

وَقَالَ أَحْمَدُ وَابْنُ حَقَّاقٍ فِي الْمُسْتَحَاضَةِ إِذَا كَانَتْ تَعْرِفُ حَيْضَهَا بِاقْبَالِ الدَّمِ وَإِذْبَارِهِ الْخ:

اس سے پہلے بھی مصنف احمد و اسحاق کا قول اس صفحہ ۳۳ پر ثابت ما جاء أَنَّ الْمُسْتَحَاضَةَ تَتَوَضَّعُ لِكُلِّ صَلَوةٍ میں ذکر کر چکا ہے کہ امور عظام کا جواز لکھل المستحاضة ہے۔ پھر دوبارہ انہی کے قول کو نقل کر دیا ہے۔ تو بظاہر عبارت

میں تکرار سا معلوم ہوتا ہے اور یہ تکرار بوجہ ترفع ہے۔

وجہ (۱): پہلی عبارت میں مصنف کا مقصد انکے مذہب کو بیان کرنا تھا اور اس عبارت میں مقصد انکی طرف سے جمع بین روایات مختلفہ کی توجیہ کو ذکر کرنا ہے۔ وہ یہ کہ مستحاضہ مختلفہ الاحوال ہوتی ہے اور اختلاف روایات معمول ہے اختلاف احوال پر۔ حاصل اس توجیہ کا یہ ہے کہ اگر مستحاضہ تمیزہ ہے۔ ذات تمیزہ ہے۔ پھر تو وہ ظاہر بن ابی حشیش والی حدیث پر عمل کرے کہ ایک غسل انقطاع پر پھر اس کے بعد تہوضی لکھل صلوٰۃ۔ اور اگر مستحاضہ متعادہ ہے تو وہ بھی ایام عادت کے مرور پر اسی حدیث پر عمل کرے۔ دونوں میں فرق تمیزاً و عادۃً ہوگا۔ اور اگر مستحاضہ متحیرہ ہے لا عادیۃ لها ولا تمیز۔ تو وہ منہ بہت حشیش کی امرین والی حدیث پر عمل کرے۔

وجہ (۲): پہلے قَالَ اُحْمَدُ وَ اِسْحَاقُ کا مقصد یہ تھا کہ جب مستحاضہ کے حال کی تعیین نہ ہو تو پھر اس کے لیے امور تلاش کا جواز ہے اور جب مستحاضہ کے حال کی تعیین ہو جائے تو پھر ہر ایک کیلئے جدا جدا حکم ہے اور دوسری عبارت (قَالَ اُحْمَدُ وَ اِسْحَاقُ) اسی بات کو بیان کرنے کیلئے لائی گئی ہے۔

وجہ (۳): پہلی عبارت (قَالَ اُحْمَدُ النخ) میں ماہو المجانز للمستحاضۃ کا بیان تھا۔ اور اس دوسری عبارت میں ماہو الافضل لها کا بیان ہے کہ اس تفصیل پر عمل کرے۔ لہذا اب بھی تکرار رفع ہو گیا۔

وَقَالَ الشَّافِعِيُّ الْمُسْتَحَاضَةُ إِذَا اسْتَمَرَّتْ بِهَا الدَّمُ فِي أَوَّلِي عَارِثَاتِ النِّخ:

یعنی اگر مستحاضہ مبتدعہ ہے اور ابتدائے بلوغ سے اس عارضہ میں مبتلا ہوگئی۔ نہ کوئی عادت ہے نہ کوئی تمیز ہے۔ تو اس کے ایام حیض کتنے ہوں گے اور کتنے نہیں ہوں گے اس بارے میں امام شافعی کی تقریر کا حاصل یہ ہے کہ اگر اس کا دم پندرہ (۱۵) دن سے متجاوز ہو گیا تو پھر یہ ایک دن ایک رات ان پندرہ دنوں میں سے حیض سمجھے باقی استحاضہ۔ ان دنوں کی چھوٹی ہوئی۔ نمازوں کی قضا کرے۔ اور پھر ہر مہینے میں ایک دن کو حیض سمجھے اور باقی کو استحاضہ۔ اور اگر پندرہ (۱۵) دن سے پہلے پہلے اس کا دم محفوظ ہو گیا تو پھر اس کے تمام دن حیض کے ہوں گے۔

عند الاحناف: مبتدعہ مستحاضہ کیلئے ہر مہینے میں دس (۱۰) دن حیض کے ہوتے ہیں اور باقی استحاضہ ہوتا ہے۔

امام شافعی کی تقریر بظاہر تو بڑی حسین معلوم ہوتی ہے کہ اس میں زیادہ سے زیادہ دن صوم و صلوٰۃ کیلئے میسر ہو جاتے ہیں۔ لیکن اس میں خلاف احتیاط کا پہلو موجود ہے اس طرح کہ دوسرے مہینے میں یوم ثانی یوم ثالث میں حیض اور استحاضہ کا تردد ہے اور یہ تردد پندرہ دن (۱۵) تک چلتا رہے گا باوجود اس کے کہ امام شافعی صوم و صلوٰۃ کا حکم کر رہے ہیں۔ ترک واجب اتنا مضمر نہیں ہوتا جتنا ارتکاب حرام مضمر ہوتا ہے۔ یعنی صوم و صلوٰۃ کو بالکل نہ کرنے کا نقصان کم ہے اور حیض کی حالت میں ان کو کرنے کا نقصان زیادہ ہے۔

بخلاف احناف کے ان کے نظریہ میں یہ سقم نہیں ہے کیونکہ مہینے کا پہلا دن شروع ہوا تو اس کا حیض شروع ہوا یقیناً وہ غیر طاہرہ ہے صوم و صلوٰۃ سے ممنوع رہے گی۔ دوسرے دن میں تردد ہے تیسرے میں بھی تردد ہے طہارت کوئی یقینی نہیں ہے۔

مکھوک ہے اور شک یقین کا معارض نہیں ہوتا یہ صوم و صلوٰۃ سے ممنوع ہے یہاں تک کہ جب عشرہ ایام کا مرور ہو جائے تو اب طہارت کا یقین ہو جائے گا۔ اب اس کو صوم و صلوٰۃ کی اجازت ہے کیوں کہ یقین یقین کے معارض ہے۔

قَالَ أَبُو عِيسَى فَاخْتَلَفَ أَهْلُ الْعِلْمِ فِي أَقْلِ الْحَيْضِ وَأَكْثَرِهِ :

عند امام مالک : اقل الحيض : کی کوئی حد نہیں اکثر الحيض میں قول ہیں (۱) سترہ (۱۷) دن ہے (۲) اٹھارہ (۱۸) دن ہے۔

عند الشافعي : أَقْلُ الْحَيْضِ يَوْمٌ وَلَيْلَةٌ وَأَكْثَرُهُ خَمْسَةُ عَشَرَ يَوْمًا ۔

عند أبي حنيفة : أَقْلُهُ ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ وَلَيَالِيهَا وَأَكْثَرُهُ عَشْرَةُ أَيَّامٍ وَلَيَالِيهَا ۔

دلیل ابی حنیفہ : سنن ابی داؤد، باب فی المرأة تستحاض الخ ص ۳۱، پر امام مسلم رضی اللہ عنہ سے مروی ہے قَالَتْ إِنَّ امْرَأَةً كَانَتْ تُهْرَاقُ الدَّمَاءَ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَاسْتَفْتَتْهَا أُمُّ سَلَمَةَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ لَسْتُ بِعِدَّةِ النِّسَاءِ الَّتِي كَانَتْ تَحِيضُهُنَّ مِنَ الشَّهْرِ قَبْلَ أَنْ يُصَيِّبَهَا الَّذِي أَصَابَهَا الْخَبْلُ ۔ نیز نسائی شریف ج ۱ ص ۳۴، اور ابن ماجہ شریف ص ۳۵ پر یہ حدیث موجود ہے۔

الایام والنالی کی تعبیر ثلثہ سے عشرہ تک چلتی ہے ثلثہ سے نیچے یوم، یومان کی تعبیر چلتی ہے۔ اور عشرہ سے اوپر احد عشر کی تعبیر چلتی ہے و لکذا۔ پس اس حدیث سے بڑی آسانی سے حنفیہ کا اقل اور اکثر والا مذہب ثابت ہو جاتا ہے۔

دوسری دلیل : ان فقہوں کی ایک حدیث بھی ہے أَقْلُ الْحَيْضِ ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ وَأَكْثَرُهُ عَشْرَةُ أَيَّامٍ ۔ تخریج زیلعی۔

مستدل امام شافعی : ہدایہ ج ۱، باب الحيض والاستحاضة بخمسة عشر يوما کے تحت صاحب عمایہ رقمطراز ہیں، تَقَعَّدُ إِحْدَى هُنَّ شَطْرَ عُمْرِهَا لَا تُصَلِّي وَلَا تَصُومُ ۔ اس میں شطر بمعنی نصف ہے تو غمہ عشر ثابت ہوا۔ اس کے دو جواب ہیں۔

جواب (۱) : شطر جس طرح بمعنی نصف آتا ہے اسی طرح بمعنی جز بھی آتا ہے جز والا معنی لے لیں تو یہ مدت ماقال الاحناف پر بھی منطبق ہو جائے گی اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال۔

جواب (۲) : اگر تسلیم کر لیا جائے کہ یہ بمعنی نصف ہے تو پھر بھی علی ماقال الاحناف منطبق ہے۔ اس طرح کہ زمانہ حیض کو زمانہ صفر کے ساتھ ضم کر لیا جائے تو یہ نصف کے قریب ہو جائے گا۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْمُسْتَحَاضَةِ أَنَّهَا تَغْتَسِلُ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ

روایت باب کے بارے میں پہلے عرض کر چکا ہوں کہ وضو لکل صلوٰۃ کی بھی روایت ہے اور غُسلُ لکل صلوٰۃ کی بھی اور جمع بین الصلاہین بغسل کی بھی۔ اور جمہور کا مذہب بھی ذکر کر چکا ہوں کہ انقطاع ایام پر ایک غسل پھر وضو لکل صلوٰۃ ہے۔ وضو والی روایات تو ان کے موافق ہوئیں باقی غسل یا جمع والی روایتیں ان کے خلاف ہوئیں۔ ان کی طرف سے

مخالف روایات کی توجیہات اور جوابات:

توجیہ (۱): یہ ہے کہ غسل افراد یا جمع والی روایات تشریع پر محمول نہیں ہیں بلکہ معالجہ پر محمول ہیں۔ قرینہ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ پہلی حدیث میں لفظ ہیں فہاں قَوِیْتُ عَلَیْھِمْا فَاَنْتَ اَعْلَمُ۔ یعنی نبی ﷺ نے غسل افراد اور غسل جمعا میں اس مستحاضہ کو تخیر دی اور تخیر تشریع کے منافی ہوتی ہے۔ پس اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امرین کا بیان علا جا تھا۔

سوال: ہوا کہ تخیر تشریع کے منافی نہیں ہوتی بلکہ یہ تو امور شرع میں موجود ہے۔ جیسے مسافر کو تخیر ہے بین الجمعة والظہر؟

جواب (۱): یہ ہے کہ جو تخیر تشریع کے ساتھ جمع ہوتی ہے اور معبود ہے وہ بین الاجناس المختلفة ہوتی ہے۔ جیسے قتل صید ہے اور جس ہے۔ بین الانواع تخیر معبود نہیں ہے۔ باقی مسافر کیلئے کوئی تخیر نہیں ہے بلکہ اس پر تو ظہر بالتعین فرض ہے۔ جمعہ کی کفایت کر جانا یہ تو اللہ کا فضل ہوا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ جہاد اور صلوة ظہر جنسین نہیں بلکہ جنس واحد ہیں۔

جواب (۲): یہ ہے کہ جمعہ اور نماز ظہر کی شرائط میں اختلاف ہے شرائط کے اختلاف نے ان کو جنسین مختلفین بنادیا۔ جنسین کے قریب کر دیا۔ بخلاف زیر بحث غسل افراد یا غسل جمعا کے کہ یہ اجناس مختلفہ نہیں بلکہ یہ تو غسل کی دونوں ہیں۔ یہ تخیر تشریع کے ساتھ جمع نہیں ہوتی۔ پس انہیں تخیر اس کا واضح قرینہ ہو گیا کہ ان کا حکم تشریعاً نہیں تھا علا جا تھا۔

جواب (۳): اگر ان امرین میں سے کوئی اور لاعلی التعین فرض واجب ہوتا تو اس کے بعد والی عبارت فَتَحْطِیْ سِتَّةَ اَیَّامٍ اَوْ سَبْعَةَ اَیَّامٍ سے لے کر وَصُومِنِی وَصَلِّیْ تک میں بھی ان کا ذکر ہوتا لیکن ان کا ذکر نہیں ہے پس ان کے ذکر نہ ہونے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ فرض اور واجب نہیں فرض اور واجب ان کے ماوراء کوئی اور چیز ہے اور وہ غسل علی الانقطاع اور پھر توضی لکل صلوة ہے۔ پس معلوم ہوا کہ یہ تخیر فرض اور واجب میں نہیں بلکہ فرض اور واجب کے ماوراء میں ہے۔

توجیہ (۲): غسل افراد یا جمعا والی روایات استحباب پر محمول ہیں۔

توجیہ (۳): یہ روایات منسوخ ہیں۔

توجیہ (۴): یہ مستحاضہ تغیر کی بعض صورتوں پر محمول ہیں۔

توجیہ (۵): روایات وضو کو باقی روایات باب پر ترجیح ہے۔

اقسام مستحاضہ:

مستحاضہ چار حال سے خالی نہیں ہوگی۔ (۱) یا تو میترہ ہوگی معتادہ نہیں ہوگی۔ (۲) یا مختارہ ہوگی میترہ نہیں ہوگی۔ (۳) یا

میترہ بھی ہوگی اور معتادہ بھی۔ (۴) یا نہ معتادہ ہوگی نہ میترہ۔

(۱) اگر میترہ ہو یعنی وہ دم جنس وغیرہ جنس میں میترہ کرتی ہو تو جن کے ہاں تعین بالانوان کا اعتبار ہے جیسے ائمہ ثلاثہ تو وہ اس میترہ پر غسل کرے ایام کے انقطاع پر غسل کرے اور ان کے بعد توضی لکلی صلوة کرتا ہے۔ اجنباء کے نزدیک چونکہ

تمیز بالا لوان کا اعتبار نہیں اس لیے یہ اس کو نوع رابع کی قسم ثانی میں ذکر کرتے ہیں جس کا ابھی ذکر آتا ہے۔

(۲) اور اگر معادہ ہو تمیز نہ ہو تو امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک وہ اپنی عادت پر عمل کرے۔ جب ایام عادت

آجائیں تو حائضہ ہو جائے اور جب وہ ایام چلے جائیں تو پھر مستحاضہ بن جائے۔ مالک کے نزدیک اس میں دو قول ہیں۔

(۱) ایام عادت گزرنے کے بعد تین دن اور گزرنے دے۔ پھر مستحاضہ بنے۔ اس کو کہتے ہیں "استحاضار بثلاثة ایام"۔

(۲) قول یہ ہے کہ یہ ختم عشر ایام ٹھہری رہے اس کے بعد مستحاضہ ہے۔

(۳) اور اگر تمیز بھی ہو اور معادہ بھی۔ اب اگر تمیز و عادت کا اتفاق ہو جائے تو فیہا اس پر عمل کرے اور اگر اختلاف ہو جائے

تو امام صاحب، امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک عادت کو ترجیح ہوگی۔ اور امام مالک کے نزدیک تمیز کو ترجیح ہوگی۔ یہی قول صحیح

تین صورتوں کا حکم بیان ہوا)

(۴) اگر مستحاضہ ہو تمیز اور معادہ نہ ہو تو پھر اس کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) مبتدأہ۔ (۲) متعیرہ۔

مبتدأہ ہو تو پھر اس کے دو (۲) حال ہیں۔ کسی درجے کی تمیز پر قادر ہے یا نہیں اگر قادر ہے تو جن کے ہاں تمیز کا اعتبار ہے

ہے۔ وہ اسی تمیز پر عمل کرے۔ اور احناف کے نزدیک چونکہ تمیز کا اعتبار نہیں تو ان کے نزدیک اس کا حیض اکثر مدۃ الحيض

ہے یعنی دس دن۔ اور اگر کسی درجے کی تمیز بھی اس کو نہ ہو تو اس کے بارے میں چار روایتیں ہیں۔

(۱) اکثر مدۃ الحيض اس کا حیض ہے یعنی دس دن۔

(۲) غالب مدۃ الحيض اس کا حیض ہے یعنی چھ دن یا سات دن۔

(۳) اقل مدۃ الحيض اس کا حیض ہے یعنی تین (۳) دن۔

(۴) عادت نہ ملے یعنی اس کے قیام کی بناء کی تمام مدت ہو تا حتیٰ مدۃ اس کا حیض ہے۔

اس میں سے کسی قسم کی تمیز نہ ہے۔ مختلف کے فروغ میں اس سے متعلق چیز کو کہنے کی تحری کرتے۔ اگر تحری علی الحظی ہو تو

حیض سمجھے اور اگر تحسری علی الطہر ہو تو طہر سمجھے اس لیے کہ غلبہ ظن کو دلیل شرعی سمجھا گیا ہے۔ اور اگر تردید ہو تو کسی

جانب کی تحری حاصل نہ ہو تو پھر دیکھا جائے گا کہ تر و طہر وہ دخول حیض میں ہے تو برعکس کیا لیے وضو کر سکے۔ اور اگر تردید حیض و

دخول طہر میں ہے تو پھر ہر نماز کے لیے غسل والا حکم ہے۔

عند الاحناف تمیز بالا لوان بوجہ معتبر نہیں۔ اور اگر وہ لوان ہو تو عادت پر عمل کرے۔

وجہ (۱) تمیز بالا لوان کسی معتبر نہیں ہے۔ باقی اہل والی و بارہ والی حدیثوں میں جس طرح تمیز کا اعتبار

ہو سکتا ہے اسی طرح عادت کا بھی اعتبار ہو سکتا ہے۔ اور صحابہ والا اجتہاد فلا یستدلون بالحدیث لفظ عادت میں نہ ترجیح

ہیں۔ جیسے باب الاستحاضہ میں صفحہ ۲۴ پر بخاری کی روایت کے یہ لفظ فإذا أقبلت الحيضة فانزلی الصلوة فإذا ذهب

فدفعها فاعلمی عنک السلام وعلیٰ وجہی قدرھا کا لفظ صراحة عادت پر دلالت کر رہا ہے۔

باقی قاطر بنت ابی قحس کی حدیث جو ابو داؤد باب من قال إذا أقبلت الحيضة فادع الصلوة میں ہے تمیز پر دلالت

ذَمَّ اسْوَدُ يَعْرِفُ " ہے یہ ثابت نہیں۔ نقایہ میں ہے کہ وہ موقوف علی عائشہ ہے۔ شوکانی نے نقل کیا ہے إِنَّ أَبَا خَاتَمٍ أُنْكِرَهُ۔ کہ یہ حدیث اگرچہ صریح ہے لیکن صحیح نہیں۔

وجہ (۲): عادت کی دلالت قوی ہے تمیز کی دلالت ضعیف ہے۔ اسی لیے اگر اکثر مدت حیض سے تمیز متجاوز ہونے لگے تو اس کی دلالت باطل ہو جاتی ہے۔ لیکن عادت کی دلالت باطل نہیں ہوتی۔ فلہذا اعتبار قوی کا ہوگا۔

وجہ (۳): نسائی شریف، بَابُ الْخُرَاقَةِ تَكُونُ فِيهَا أَيَّامٌ مَقْلُومَةٌ الخ ص ۶۵ پر ہے کہ ام سلمہؓ نے ایک مستحاضہ کے متعلق حضور ﷺ سے سوال کیا۔ تو آپ ﷺ نے اس کو عادت کی طرف رد فرمایا۔ اس موقع پر یہ استفسار نہ کیا کہ یہ ذات التمزیز ہے یا نہیں۔ اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ عادت معتبر ہے نہ کہ تمیز۔

وجہ (۴): بعض صورتوں میں عادت کا معتبر ہونا اتفاقی ہے۔ بخلاف تمیز کے کہ اس کا معتبر ہونا اتفاقی نہیں ہے۔

وجہ (۵): دم نفاس میں تمیز کا اعتبار نہیں تو حیض میں بھی اس کا اعتبار نہیں ہونا چاہیے۔

وجہ (۶): تمیز کا معتبر ہونا یہ بہت ساری احادیث کے بھی خلاف ہے جیسے بخاری صفحہ ۳۶ پر بَابُ الْإِسْبَالِ الْمَحْضِضِ وَإِذَا بَرِهَ الْحَيْضُ فِي حَضْرَةِ عَائِشَةَ كِي رَوَايَةٍ هِيَ لَا تَمْتَحِلْنَ حَتَّى تَرَيْنِ الْقُصَّةَ الْبَيْضَاءَ اور یہی میں حضرت عمرؓ رضی اللہ نے سے اسی طرح کی روایت ہے۔ ان وجوہ کی بناء پر احناف نے تمیز بالالوان کا اعتبار نہیں کیا۔

اشکال: وہ یہ ہے کہ بخاری ص ۴۲ پر بَابُ الصُّفْرَةِ وَالْكُذْرَةِ فِي غَيْرِ أَيَّامِ الْحَيْضِ میں ام عطیہؓ کی روایت ہے كُنَّا لَا نَعُدُّ الْكُذْرَةَ وَالصُّفْرَةَ شَيْئًا دِكِّهِيَ بِلَا هِرَاسٍ میں اور عائشہؓ کی حدیث مذکور میں تعارض سا معلوم ہوتا ہے؟ کہ رنگت کو حیض میں داخل نہیں کرتیں۔ اور عائشہؓ اس کو حیض میں داخل کر رہی ہیں۔

جواب: یہ ہے کہ ام عطیہؓ کی روایت بعد مرور الایام پر محمول ہے، حضرت عائشہؓ کی حدیث ایام پر محمول ہے۔ اور قرینہ اس کا یہ ہے کہ "اُنَّہی" کے نسخے میں كُنَّا لَا نَعُدُّ الْكُذْرَةَ وَالصُّفْرَةَ شَيْئًا بَعْدَ الطُّهْرِ کے لفظ ہیں فلا تعارض بینہما۔
فاطمہ بنت ابی حیثمہؓ کا قصہ:

اس کے بارے میں روایتوں میں تعارض ہے۔ بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ متقادہ تھیں اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ تمیزہ تھیں۔

جواب اول: ابوداؤد نے اس کے متقادہ ہونے والی روایتوں کو راجح بتلایا ہے۔

جواب ثانی: یہ ہے کہ اس کے بارے میں تعارض ہے۔ اذا تعارضتا تساقطا۔ بخلاف دوسری روایتوں کے جن سے تمیز کی نفی ہوتی ہے ان کا چونکہ کوئی معارض نہیں ہے لہذا وہ معتبر سمجھی جائیں گی۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْحَائِضِ أَنَّهَا لَا تَقْضِي الصَّلَاةَ

﴿ص ۳۲﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ..... عَنْ مُعَاذَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: أَخْبَرُونِي أَنَّ:

یہ حرورہ کی طرف منسوب ہے۔ یمن میں کسی قریہ کا نام ہے جو ابتدائی دور میں خوارج کا مسکن تھا۔
خوارج کا نظریہ تھا کہ ایام حیض کی متروکہ صلوٰت کی قضاء لازم ہے۔ عائشہؓ کا مقصد اس سے خوارج کے اس نظریے پر رد کرنا ہے کہ یہ نظریہ صحیح نہیں۔ خوارج یہ خیال کرتے تھے کہ قرآن وحدیث میں صلوٰۃ کی بڑی تاکید ہے اور ترک صلوٰۃ پر بڑی وعیدیں ہیں فقالوا قضاء ھن یلزم۔

قَدْ كَانَتْ إِحْدَانَا تُحِضُّ فَلَا تُؤْمَرُ بِقَضَائِهَا:

وجد اس کی یہ ہے کہ ہر مہینے میں عورت اس میں مبتلا ہوتی ہے۔ متروکہ صلوٰت کی تعداد زیادہ ہو جاتی ہے۔ اگر ان کی قضاء لازم ہو تو یہ اس کے لیے عمر (تنگی) ہے۔ جب کہ والدین یسر۔ بخلاف الصیام۔
 (۲) دوسرا فرق یہ ہے کہ تلبیس بالدم طہارۃ ضروریہ للصلوۃ کے منافی ہے فلا وجوب ولا قضاء۔ اور صوم کے بھی منافی ہے۔ لیکن حقیقت صوم کے منافی نہیں۔ کیونکہ حقیقت صوم "تَرْكُ الْأَكْلِ وَالشَّرْبِ وَالْجَمَاعِ" ہے۔ لیکن شارع نے اس کو منافی سمجھا ہے۔ اسی لیے حال التحیض صیام سے منع فرمادیا۔ اگر یہ خیال کرو تو قضا نہیں ہے اور اگر پہلی بات (حقیقت صیام) کا خیال کرو تو قضا لازم ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْجُنُبِ وَالْحَائِضِ أَنَّهُمَا لَا يَقْرَأَنَّ الْقُرْآنَ

عند الجمهور دون من من القرآن ہیں۔

عند المالک جنب تو ممنوع ہے۔ البتہ حائض کے بارے میں دو روایتیں ہیں۔ (۱) جنب کی طرح ایک منع کی ہے (۲) ایک عدم منع کی ہے۔ وجد اس کی یہ ذکر کرتے ہیں کہ حیض امر اضطراری ہے اور ہر مہینے میں اعتلاء ہے اگر یہ ممنوع عن قرأت القرآن ہو جائے تو اس کو قرآن بھول جائے گا بخلاف جنابت کے کہ وہ غیر اختیاری امر ہے اس کا ازالہ بھی ممکن ہے (کہ غسل کر لے)۔

امام بخاری کے حلق بھی بخاری کے شرح بتلاتے ہیں کہ ان کا میلان بھی حائض کے قرأت قرآن کے جواز کی طرف ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي مُبَاشَرَةِ الْحَائِضِ

..... قرآن کی آیت فَاغْشَوْا نِسَاءَكُمْ فِي الْمَحِيضِ (الایۃ) جب نازل ہوئی اور اس بارے میں لوگ آکر حضور ﷺ سے استفسار کرنے لگے تو آپ ﷺ نے فرمایا اِغْشَوْا كُلَّ شَيْءٍ إِلَّا الْبِكَاحَ (حاشیہ نمبر ازمدی ص ۳۵ ج ۱۔ مرتب) و فی روایتہ إِلَّا الْجَمَاعَ۔ یہود کے ہاں اس سلسلے میں چونکہ تنگی تھی انہوں نے جب یہ سنا تو کہنے لگے کہ یہ عجیب رسول ہے۔ ہر مسئلہ میں ہماری مخالفت کرتا جا رہا ہے۔ اس میں بھی ہماری مخالفت کر دی ہے۔ ان کی ان باتوں کو اسید بن ہرملؓ و ابن بشرؓ دو صحابہ نے سنا اور آپ ﷺ کو بتلایا اور کہا اَفَلَا نَجَامِعُهُنَّ يَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ (انساء) (مخورتوں) کے ساتھ جماع کی بھی اجازت ہو جائے

تاکہ یہودی مخالفت پورے طور پر ہو جائے فَتَغَيَّرَ وَجْهُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ۔ کیونکہ یہودی مخالفت حدود و شرع میں رہتے ہوئے ہے۔ اور یہ مخالفت تو حدود و شرع سے نکل کر ہے۔ اس لیے آپ ﷺ کا چہرہ مبارک متغیر ہو گیا۔

الحاصل: حائضہ کے ساتھ مباشرت بمعنی وطی و جماع تو بالاجماع حرام ہے۔ اس کے علاوہ مباشرت اور حائضہ سے تحت الازار نفع حاصل کرنا مختلف فیہ ہے۔

حائضہ سے تحت الازار نفع حاصل کرنے کا مسئلہ:

عند المالک والشافعی واحمد والامام: تحت الازار نفع حاصل کرنا حرام ہے۔
عند صاحبین نفع حاصل کرنا جائز ہے۔

دلیل صاحبین: حدیث اصْطَفُوا كُلَّ شَيْءٍ إِلَّا الْبِكَاحَ أَيْ الْجِمَاعَ ہے۔

اثمہ اربعہ کی دلیل: حدیث عائشہ حدیث الباب ہے۔ قَالَتْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا حَضَتْ يَأْمُرُنِي أَنْ أَتَرَزَّ ثُمَّ يَنَاسِرُنِي۔ معلوم ہوا کہ تحت الازار نفع لایکوز ہے۔ اس کا نام "حدیث انفراد" ہے۔

تقریر محقق نووی: امام نوویؒ نے کہا ہے کہ صاحبین کا مذہب بوجہ رائج معلوم ہوتا ہے۔

وجہ (۱): ان کا استدلال قول حدیث ہے۔

وجہ (۲): حدیث انفراد جو منع کی دلیل ہے اس میں جہاں حرمت کا احتمال ہے وہاں نفاذ کا بھی احتمال ہے۔ اذا جاء الاحتمال فلا استدلال۔

وجہ (۳): اگر حرمت ہی اس کا محمل ہو تو پھر بھی یہ احتمال ہے کہ آپ ﷺ کی خصوصیت ہو۔

تقریر امام ابو حنیفہ: امام صاحب فرماتے ہیں کہ اس باب کو مسیبات کا حکم دے دیا جاتا ہے۔ کیونکہ نفع تحت الازار سبب ہے وطی و جماعت کا پس جب وطی و جماعت حرام ہے تو اس کے دوائی و اسباب بھی حرام ہوں گے۔ سبذ لباب الفساد۔ اس لیے کہ ظاہر ہے "مَنْ رَغِيَ حَوْلَ الْحِمَى فَقَدْ وَقَعَ فِيهِ"۔ پس حرمت کو ترجیح ہے۔ حاصل یہ نکلا کہ تحت الازار مباشرۃ الحائض حرام ہے۔

اشکال: بعض احادیث کے عموم سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور ﷺ تحت الازار مباشرت فرماتے تھے۔

جواب: مسلم جلد اول، کتاب مَنَاسِكَ الْحَائِضِ ص ۱۴۱، پر حضرت عائشہؓ خود ارشاد فرماتی ہیں کہ اَنْتُمْ يَمْلِكُ اِزْبَاةَ كَمَا كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَمْلِكُ اِزْبَاةَ۔ نیز انیس الفاظ کے قریب کی حدیث بخاری جلد اول ص ۴۴، اور ابن ماجہ ص ۳۶ پر موجود ہے۔ یعنی چاہیے تو یہ کہ مباشرت بلا حائل منع ہو۔ لیکن حضور ﷺ کا ایسا کرنا یہ آپ ﷺ کی خصوصیت پر محمول ہے۔

إِذَا بَ اگر بکسر الہزہ ہو تو بمعنی "حاجت" اور اگر بفتح ہو تو اس کا معنی "معضو مخصوص" ہوتا ہے۔

ص ۳۵ حَدَّثَنَا بُنْدَارٌ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: - يَأْمُرُنِي أَنْ أَتَرَزَّ:۔

اس کا یہ معنی نہیں کہ حضرت عائشہؓ اس سے قبل ازار کے بغیر ہوتی تھیں بلکہ اس کا معنی ازار طاہر کی تبدیلی بازار کھینچ ہے۔ یا اس کا معنی ”نَقْوَیَةُ الْإِزَارِ الْمَشْفُودِ“ ہے کہ میں اس کو مضبوط کر لوں اور سنبھال لوں پھر آپ ﷺ میرے ساتھ مہاشرت فرمائیں۔

اشکال: پھر اشکال ہوا کہ اگر میں ہمزہ کوتاہ سے بدلا گیا اور تا کوتاہ میں ادغام کیا گیا ہے جبکہ یہ نحو یوں کے نزدیک شاذ ہے۔
کما قالوا ابابُ بْنُ أَخَذَ بِنَحْوَ شَاذٌ۔

جواب: احادیث کا استعمال صرفی و نحوی قواعد کا پابند نہیں ہے۔ یہ نحوی، صرفی تو اعداد اکثری ہیں کئی نہیں۔ اس کی ایک اور مثال ہے ”کَمَا فِي الْعِدْنِ ابْنُكُمْ يَنْجُو“ اس میں بھی ہمزہ کوتاہ کر کے تا کا تا میں ادغام کیا گیا ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي مُوََاكَلَةِ الْجُنُبِ وَالْحَائِضِ وَسُورِهِمَا

﴿ص ۳۵﴾ حَدَّثَنَا عَبَّاسُ بْنُ الْعُسَيْرِيِّ وَمُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْأَعْلَى عَنْ عَمِّهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَعْدٍ قَالَ سَأَلْتُ النَّبِيَّ ﷺ عَنْ مُوََاكَلَةِ الْحَائِضِ:

سوال کا منشاء وہی ہے جس کا پہلے ذکر ہوا کہ یہود کے ہاں سختی تھی جس کا اثر اور لوگوں پر بھی تھا۔

فَقَالَ وَابْكُلْهَا:

تمام ائمہ کا اس کے جواز پر اجماع اور اتفاق ہے کہ اس حدیث میں اگرچہ جنب کا ذکر نہیں بلکہ صرف حائض کا ہے۔ مگر چونکہ دونوں کے متعلق مسئلہ یکساں ہے اس لیے مصنفؒ نے عنوان میں دونوں کو ذکر کیا ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْحَائِضِ تَتَنَاوَلُ الشَّيْءَ مِنَ الْمَسْجِدِ

﴿ص ۳۵﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ عَنْ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: نَاوِلْنِي الْخُمْرَةَ مِنَ الْمَسْجِدِ (ای اجڈہ من المسجد) قَالَتْ قُلْتُ إِنِّي حَائِضٌ قَالَ إِنَّ خَيْضَتَكَ لَيْسَتْ فِي يَدِكَ.

یعنی حائض کا اپنے کسی جز کو مسجد میں داخل کرنا منع نہیں بلکہ کل کو داخل کرنا منع ہے حضرت عائشہؓ یہ سمجھیں کہ اس حدیث میں تجزی ہے۔ حضور ﷺ نے یہ جواب دیکر بتلایا کہ حدیث میں تجزی نہیں ہے۔

سوال: اس فرق کی کیا وجہ ہے؟

جواب اور تقریر اول: یہ ہے کہ اس فرق کا مدار عرف پر ہے۔ اگر حائضہ اپنے ہاتھ کو مسجد میں داخل کر دے اور باقی بدن کو داخل نہ کرے تو عرف میں اس کو دخول نہیں سمجھا جاتا۔ اور اگر پورے بدن کو داخل کر دے صرف ہاتھ پاؤں باہر نکال لے تو عرف میں اس کو دخول سمجھا جاتا ہے۔ اور بزرگوں کو داخل کرنا حرام نہیں ہے۔

تقریر ثانی: حدیث اور طہارت ایک دوسرے کی ضد ہیں اس لیے طہارت کے باب میں جس چیز کو استقلال حاصل ہوگا

اس کو حکم کا مدار بنا لیا جائے گا۔ اس میں بھی اس کو اس حکم کا مدار بنا لیا جائے گا۔ طہارت یعنی جسم نہ دیکھتے ہیں کہ اگر بدن انسانی کامل نہ ہو لیکن اس کے بڑے مشہور اجزاء ہوں تو شرعاً حکم ہے کہ اس کو غسل بھی دو اور اس پر نماز بھی پڑھو۔ اور اگر اس کا ٹکس ہو تو نہ غسل دیا جائے اور نہ نماز پڑھی جاوے۔ **ملکذا اھننا۔**

سوال: پھر تو حائض کیلئے منیٰ مصحف بالید بھی حرام نہیں ہونا چاہیے حالانکہ ہی ایضاً حرام۔
جواب: یہ ہے کہ منیٰ عام طور پر بجمیع البدن نہیں ہوتا بلکہ بالجز ہوتا ہے۔ اگر اس جز کو منیٰ کر لیتے ہیں تو حرمت اس کا کوئی مصداق ہی باقی نہیں رہے گا۔ بخلاف دخول کے کہ اس میں کل و جز کا فرق چلتا ہے۔

اِحْذَةُ مِنَ الْمَسْجِدِ والا معنی میں نے اس لیے کیا کہ مصنف کے عنوان کے یہی مطابق ہے اور عائشہ کے سوال و حضور ﷺ کے جواب پر بھی یہی منطبق ہے۔ یعنی **مِنَ الْمَسْجِدِ** "خُفْرَة" کے متعلق ہے۔

بعض شارحین نے اس کا اور معنی کیا ہے وہ یہ کہ **مِنَ الْمَسْجِدِ** کا تعلق **قَالَ** سے ہے **أَيُّ قَالَ لِي مِنَ الْمَسْجِدِ** کہ حضور ﷺ مسجد میں اور عائشہ رضی اللہ عنہا مسجد سے باہر تھیں لیکن یہ معنی مروج ہے اس لیے کہ یہ عنوان پر منطبق نہیں۔ اور بعد والے سوال و جواب پر بھی منطبق نہیں۔ کیونکہ حائضہ مسجد سے باہر کی کوئی چیز مسجد میں کھڑے ہوئے آدمی کے ہاتھ میں اپنا ہاتھ داخل کیے بغیر پکڑوا سکتی ہے۔ اس لیے **مِنَ الْمَسْجِدِ** کا تعلق **خُفْرَة** ہی سے کرنا بہتر ہے۔ **قَالَ** سے نہ کیا جائے۔

اشکال: حدیث الباب سے بظاہر مسجد کے سامان کو ذاتی استعمال میں لانے کی اباحت معلوم ہوتی ہے؟ حالانکہ مسئلہ ایسا نہیں ہے؟

جواب: یہ ہے کہ یہ خُفْرَة حضور ﷺ کی ذاتی ملک تھا مسجد کی ملک نہیں تھا۔ اس لیے کہ اس زمانہ میں مسجدوں میں چٹائیاں ڈالنے کا رواج نہیں تھا۔ اور ذاتی ملک کا قرینہ اس کو معرف باللام کر کے لانا ہے۔ اگر مسجد کی ملک ہوتا تو اس کو کفرہ ذکر کرتے۔ کہ **نَاوِلْنِي خُفْرَةً مِنَ الْمَسْجِدِ**۔

سوال: اس پر کسی نے کہا کہ ہو سکتا ہے کہ یہ مسجد کی ملک ہو اور ایک ہی خُفْرَة ہو اس لیے معرف باللام کر کے لائے؟
جواب: یہ ہے کہ مسجد میں ایک خُفْرَة سے کیا کام چلتا ہے؟ اگر ایسا ہوتا تو یوں فرماتے **نَاوِلْنِي خُفْرَةً مِنَ الْمَسْجِدِ**۔ یعنی بغیر حرف جارہ "مِنَ" کے فرماتے۔

خُفْرَة کا معنی: خُفْرَة کا اصل معنی ہر وہ چیز ہے جو عہدہ میں انسان کے چہرے کو زمین کی گرمی سے بچائے۔ لیکن پھر اس کا اطلاق ایسی چٹائی پر ہوا جس پر ایک آدمی (کے کھڑے ہو کر نماز پڑھنے) کی گنجائش ہو۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ إِيَّانِ الْحَائِضِ

﴿ص ۳۵﴾ حَدَّثَنَا بُنْدَارٌ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضی اللہ عنہ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَنْ أَتَى حَائِضًا أَوْ امْرَأَةً فِي دُبُرِهَا أَوْ كَاهِنًا:

بظاہر یہ تینوں "انی" کے مفعول معلوم ہوتے ہیں بارادۃ معان کثیرۃ بلفظ واحد (وہو انی) یعنی جب خائضاً کو انی کا مفعول بنائیں گے تو اس کا معنی "جامع" ہوگا اور جب امراًۃ فی ذہرہا کو مفعول بنائیں گے تو اس کا معنی "لاط" ہوگا اور جب کھاہنا کو مفعول بنائیں گے تو اس کا معنی "صدق" ہوگا۔

اشکال: یہ تو عموم مشترک ہو گیا۔ وہو لایحوز۔

جواب (۱): یہ غَلَفْتُهَا نَبْأً وَمَاءً بَارِداً کے قبیل سے ہے ائی اُنْشَرُبُھَا مَاءً بَارِداً۔ اسی طرح یہاں بھی بالترتیب لاط اور صدق کا فعل محذوف ہے۔

جواب (۲): انی کا معنی مجازی تَلَبَّسَ مراد لے لیا گیا ہے جس کے یہ معانی مذکورہ ثلاث افراد ہیں۔ تو یہ عموم مشترک کے قبیل سے نہیں بلکہ عموم مجاز کے قبیل سے ہے وہو یحوز۔

جواب (۳): متعلق محذوف ہے۔ ائی انی خائضاً بالجماع او امراًۃ فی ذہرہا باللواطۃ او کھاہنا بالتصدیق۔

جواب (۴): اگر عموم مشترک بھی تسلیم کر لیا جائے تو سیوکی و صاحب انصاخ اور ان کے اتباع کے نزدیک یہ بھی جائز ہے۔ کھاہن: امور غائبہ کی خبر بوساطت الجن وینے والے کو کاہن کہتے ہیں۔ اور بوساطت حرکات الخوم خبر دینے والے کو نجم۔ اور بوساطت الخطوط خبر دینے والے کو رمال۔ اور بوساطت المعلومات المخصوصۃ خبر دینے والے کو عزاف کہتے ہیں۔ حدیث الباب میں کاہن سے مراد من یشمل الكل ہے۔

فَقَدْ كَفَرَ بَمَا أُنْزِلَ عَلَيَّ مُحَمَّدٌ:

چونکہ علم غیب تو اللہ کی ذات کا خاصہ ہے قرآن وحدیث کثرت سے اس پر وال ہیں۔

توجیہات لفظ کفر:

(۱) بعض کے نزدیک لفظ کفر اپنے حقیقی معنی اور استحلال پر محمول ہے۔ اگر استحلال نہ ہو تو پھر تکفیر نہیں ہوگی۔

(۲) بعض کے نزدیک تعلیظ وتشدید پر محمول ہے۔

(۳) کفر کا معنی ہے قَارَبَ الْكُفْرَ۔ جیسے مَنْ تَرَكَ الصَّلَاةَ مُتَعَمِّدًا فَقَدْ كَفَرَ اِی قَارَبَ الْكُفْرَ۔

(۴) کفر سے کُفْرَانِ یَغْمِی الْقُرْآنَ ہے۔

(۵) کفر کا معنی ہے فَعَلَ الْكَافِرُ اِی شَابَهُ الْكَافِرَ فِی الْفِعْلِ۔

(۶) بخاری کے نزدیک کفر کئی مشکلک ہے جن حدیثوں میں معاصی پر کفر کا اطلاق ہوا ہے اس کفر سے مراد کفر دون کفر ہے۔

نہ کہ وہ کفر جو عیاد اعمال ہوتا ہے (اعمال کو ضائع کرنے والا) جو ایمان کی ضد ہے۔

یہ باتیں درس وتدیس کے مقام میں ہوتی ہیں جیسے ہم نے کر دیں۔ وعظ وتبلیغ میں نہیں چلتیں۔ (ورنہ تبلیغ مؤثر نہیں ہوگی۔

واللہ اعلم)

بَاب مَا جَاءَ فِي الْكَفَّارَةِ فِي ذَلِكَ

﴿۳۵﴾ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ خُنَيْرٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا فِي الرَّجُلِ يَقَعُ عَلَى امْرَأَتِهِ وَهِيَ حَائِضٌ قَالَ يَتَصَدَّقُ بِنِصْفِ دِينَارٍ:

اس حدیث کے بعد دوسری حدیث ذکر کی إذا كَانَ ذِمًّا أَحْمَرُ فِدِينَارٌ وَإِنْ كَانَ ذِمًّا أَصْفَرُ فِنِصْفِ دِينَارٍ۔
ابوداؤد ص ۳۳ ج ۱ باب فی اثْبَانِ الْحَائِضِ میں ہے عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ إِذَا أَصَابَهَا فِي أَوَّلِ الدَّمِ فِدِينَارٌ وَإِذَا أَصَابَهَا فِي انْقِطَاعِ الدَّمِ فِنِصْفِ دِينَارٍ۔

وَجِهٌ فَوْقَ: فرق کی وجہ شاید یہ ہے کہ اول دم میں جماع کرنے والا بڑا مجرم ہے کیونکہ طہر کا زمانہ قریب گزرا ہے۔ اس لیے جرمانہ زیادہ ہے۔ اور آخر دم میں جماع کرنے والا کچھ معذور ہے کیونکہ طہر کا زمانہ گزرے بہت وقت گزرا ہوا ہے اس لیے جرمانہ کم ہے۔

☆ یا فرق کی وجہ یہ ہے کہ اول دم میں جماع کرنے سے ضرر زیادہ ہے۔ اور آخر دم میں جماع کرنے سے ضرر قلیل ہے۔
☆ کفارہ کی یہ حدیثیں ایسی نہیں ہیں جن سے کفارہ کا وجوب ثابت ہو سکے کیونکہ ان کی سند میں بھی خدشہ ہے وہ یہ کہ دفع ووقف میں اختلاف ہو رہا ہے۔ دوسرا یہ کہ راوی کے سکوت و عدم سکوت کا مسئلہ چلا ہوا ہے۔ اسی طرح متن میں بھی خدشہ ہے وہ یہ کہ کہیں متن نِصْفِ الدِّينَارِ بالعمین ہے کہیں متن خُمْسُ دِينَارٍ ہے اور کہیں دِينَارٌ أَوْ نِصْفِ دِينَارٍ ہے۔ پھر اوکے بارے میں شک ہے کہ للشک ہو یا للتويع ہو۔ پس مخلص اس کا یہی ہے کہ وجوب کفارہ کا قول نہ کیا جائے۔ وَلَكِنْ يَتَصَدَّقُ لِأَنَّ الصَّدَقَةَ تَدْفَعُ غَضَبَ الرَّبِّ۔ کیونکہ ہر نشو و نما ہے جلد ختم ہو جاتا ہے لیکن سرخ اور سبز نونوں کا نشہ بہت ہوتا ہے ختم ہی نہیں ہوتا۔ اس لیے صدقہ کا حکم ہے۔

حيض میں جماع پر کفارے کے وجوب میں اختلاف :-

مصنف اس میں اختلاف نقل کر رہے ہیں کہ بعض علماء کفارہ کے قائل ہیں اور بعض قائل نہیں۔ تو حقیقت یہ ہے کہ یہ اختلاف تعبیر کا اختلاف ہے حقیقی اختلاف نہیں ہے۔ مَنْ قَالَ بِالْكَفَّارَةِ قَالَ اسْتِحْبَابًا وَمَنْ لَمْ يَقُلْ بِالْكَفَّارَةِ لَمْ يَقُلْ وَجُوبًا۔ یا نزاع لفظی اس طرح ہے کہ مَنْ قَالَ بِالْكَفَّارَةِ قَالَ اسْتِحْبَابًا وَمَنْ لَمْ يَقُلْ بِالْكَفَّارَةِ لَمْ يَقُلْ وَجُوبًا۔ بلکہ تو یہ کرے۔ مصنف جو جیسے غناء کے اقوال طے اس نے اسی طرح ان کو نقل کر دیا۔ جس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے۔ حالانکہ کفارہ کسی کے نزدیک واجب نہیں ہے۔ اور نزاع لفظی ہے۔

بَاب مَا جَاءَ فِي غَسْلِ دَمِ الْحَيْضِ مِنَ الثَّوْبِ

﴿۳۵﴾ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عُمَرَ عَنْ أَسْمَاءَ بِنْتِ أَبِي بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: أَنَّ

امْرَأَةٌ سَأَلَتْ النَّبِيَّ ﷺ عَنِ التَّوْبِ بِصِيبَةِ الدَّمِ مِنَ الْحَيْضَةِ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ حُتَيْبَةُ ثُمَّ افْرُصِيهِ بِالْمَاءِ ثُمَّ رُشِّيهِ وَصَلِّي فِيهِ:

سائلہ کے خیال میں یہ بات آئی کہ جس طرح متنی کپڑے کو لگ جائے اس میں شریعت کی طرف سے تخفیف ہے۔ کہ اگر مٹی یا تیس ہو تو فرق کرنے سے طہارت حاصل ہو جاتی ہے شاید اسی قسم کی تخفیف دم حیض کے بارے میں بھی ہو۔ اس لیے رسول اللہ ﷺ سے اس کے بارے میں استفسار کیا۔ تو رسول اللہ ﷺ نے سائلہ کے اس وہم کو دفع کیا کہ مٹی پر دم حیض کو قیاس نہیں کرنا بلکہ دم حیض میں (جو کپڑے کو لگ جائے) تخفیف کی بجائے تشدید ہے۔ حُتَيْبَةُ (إِنْ كُنَّا يَابِسًا) ثُمَّ افْرُصِيهِ بِالْمَاءِ۔ کہ اس پر پانی ڈال کر اس کو ملنے میں مبالغہ کرو۔ ثُمَّ رُشِّيهِ (یعنی) پھر اس کا غسل کر ڈالو تاکہ اس کا ازالہ بالکل ہو جائے۔

الحاصل: مراد حدیث ”دم حیض کا مٹی پر قیاس کرنے کو“ دفع کرتا ہے۔

اشکال: نجس ہونے میں تو دونوں (دم مٹی) برابر ہیں پھر ایک کو دوسرے پر قیاس کرنے کو کیوں دفع کر دیا گیا ہے؟

جواب: یہ ہے کہ نجاست، نجاست میں فرق ہوتا ہے۔ کوئی نجاست غیر شدیدہ ہوتی ہے اور کوئی شدیدہ ہوتی ہے۔ دم حیض نجاست شدیدہ ہے۔ اور مٹی نجاست غیر شدیدہ ہے۔ اس فرق کا علم اس سے ہوتا ہے کہ دم حیض وجوب صلوٰۃ کیلئے مانع ہے۔ بخلاف مٹی کے کہ وہ وجوب کے مخالف نہیں ہے۔ اس لیے دم حیض کو مٹی پر قیاس کرنا صحیح نہ ہوا۔

دم حیض والے کپڑے میں عورت کیلئے جواز صلوٰۃ و عدم جواز میں ائمہ کا اختلاف:

اگر دم حیض عورت کے کپڑوں کو لگا ہوا ہو اور وہ نماز پڑھ لے تو اس کی یہ نماز جائز ہوگی یا نہیں؟ اس میں مصنفؒ نے اربع مذاہب ذکر کیے ہیں۔ استبراء بالا حجار جس میں نجاست بالکل زائل نہیں ہوتی اسی طرح رشاش البول کا معاف ہونا اسی طرح نجاست و گندگی کی کھٹی کا قضاے حاجت کرنے والے کے کپڑوں پر بیٹھ جانا اور لگ جانا اور اس کا مانع صلوٰۃ نہ ہونا۔ اور پھر کافرا اور اس کا خون کپڑوں کو لگ جانا اور صحت صلوٰۃ کیلئے مانع نہ ہونا۔ یہ تمام وہ امور ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ دم حیض کپڑوں کو لگا ہوا ہو اور نماز پڑھ لی جائے تو نماز ہو جائے گی۔ کیونکہ اس کے لیے کپڑوں کو دم حیض سے بچانا مشکل ہوتا ہے۔ جبکہ حدیث الباب حُتَيْبَةُ ثُمَّ افْرُصِيهِ بِالْمَاءِ ثُمَّ رُشِّيهِ وَصَلِّي فِيهِ کے الفاظ سے عدم جواز معلوم ہوتا ہے۔ (یہ مشکل پیدا ہوگئی جس کی وجہ سے علماء کا اختلاف ہو گیا)

(۱) ابو حنیفہ، ثوری، ابن المبارک و مالک: کے نزدیک اگر قدر درہم یا اس سے اقل ہو تو معاف ہے اور اگر اس سے زائد ہو تو معاف نہیں ہے۔

(۲) حضرت سعید بن جبیر، حضرت قتادہ، حضرت حماد، امام اوزاعی، امام نخعی: کے نزدیک قدر درہم بھی معاف نہیں بلکہ اقل معاف ہے۔

(۳) امام احمد و اسحاق کے نزدیک قدر درہم سے زائد بھی معاف ہے۔

(۴) امام شافعی کا قول جدید یہ ہے کہ قدر درہم سے اقل بھی معاف نہیں۔ اس بارے میں انہوں نے تشدید کی ہے۔ لیکن شوافع کے نزدیک شافعی کا قول قدیم مفتی یہ ہے جو احناف کے موافق ہے۔

قدر درہم کے معاف ہونے کے دلائل:

(۱) تخریج زیلعی میں احادیث مذکور ہیں جن میں قدر درہم کے معاف ہونے کی تصریح ہے مگر وہ تمام احادیث صحت و اتصال میں ایسی قوی نہیں کہ وہ حجت بن سکیں۔

(۲) استبراء ہالاجار کے محل سے بھی قدر درہم کے معاف ہونے کا استفادہ کیا جاتا ہے۔ یہ دلالت النص کے باب کے قبیل سے ہے۔

(۳) ابن ابی شیبہ نے امر کے قدر درہم کے معاف ہونے کے کافی اقوال نقل کیے ہیں۔

(۴) بخاری جلد اول، باب ھَلْ تُصَلِّي الْمَرْأَةُ فِي ثَوْبٍ خَاضَتْ فِيْهِ، ص ۳۵ پر حضرت عائشہ کی ایک حدیث ہے جس میں مذکور ہے کہ ازواج مطہرات میں سے ایک کی ایک ہی قمیض تھی حیض کا زمانہ بھی اسی میں گزارتی تھی، اور جب اس کو دم لگ جاتا تو اس کو ریت کے ذریعے دھو لیتی۔ ظاہر ہے کہ وہ ایسا حضور ﷺ کے امر سے کرتی ہوں گی۔ اس سے بھی قدر درہم کے معاف ہونے کا استفادہ ہوتا ہے۔

الحاصل: احناف کے ہاں شدت نہیں ہے اگرچہ شوافع کے قول جدید میں تشدید ہے۔

اس لیے کچھ نہ کچھ نجاست معاف ہونی چاہیے کما یقال من جانب الاحناف وغیرہم۔ واللہ اعلم بالقوی۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَم تَمَكُّثِ النَّفْسَاءِ

تعریف نفاس: هُوَ دَمٌ يَنْفُضُهُ رَحِمُ امْرَأَةٍ قَدْ وَلَدَتْ وَلَدًا.

عند الجمهور والاحناف: اس کی اقل مدت کی کوئی حد نہیں اور اکثر مدت اربعون یوماً ہے۔

امام شافعی و مالک کے ہاں ستون یوماً ہے۔

دلیل احناف: اُمّ سلمہ کی حدیث الباب قَالَتْ كَانَتْ النَّفْسَاءُ تُجْلِسُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ اَرْبَعِينَ يَوْمًا۔ اگر غور کیا جائے تو یہ حدیث اغلب (احوال) پر دال ہے زیادت علی الاربعین کی نفی کرنے میں صریح نہیں ہے۔ (اس لیے اثبات مدعی میں یہ حدیث تام نہیں ہے) البتہ ابن ماجہ ص ۴۷ پر بَابُ النَّفْسَاءِ كَمْ تُجْلِسُ میں حضرت انس رضی اللہ عنہ کی جو حدیث ہے وہ اربعون یوماً کی تصریح میں تقریباً نص ہے۔ جس کے الفاظ یوں ہیں قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَقَّتْ لِلنَّفْسَاءِ اَرْبَعِينَ يَوْمًا إِلَّا أَنْ تَرَى الطَّهْرَ قَبْلَ ذَلِكَ۔ واللہ اعلم۔

بَاب مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يَطُوفُ عَلَى نِسَائِهِ بِغُسْلٍ وَاحِدٍ

﴿ص ۳۶﴾ حَدَّثَنَا بُنْدَارٌ عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ يَطُوفُ عَلَى

نِسَائِهِ فِي غُسْلٍ وَاحِدٍ:

یعنی حضور ﷺ متعدد جماعت کے بعد غسل فرما لیتے تھے پھر اس میں دو (۲) احتمال ہیں (۱) ایک احتمال یہ ہے کہ جماعت کے دوران غسل تو نہ کرتے ہوں لیکن وضو اور استنجا کر لیتے ہوں۔ فقہاء نے اس صورت کو مستحسن کہا ہے۔ (۲) دوسرا یہ بھی احتمال ہے کہ غسل کی طرح وضو، استنجا بھی نہ کرتے ہوں بیسافاً للجواز۔ پھر یہ واقعہ کبھی کبھار کا ہے۔ پس اب اس کا ایک دوسرے واقعہ سے تعارض نہیں ہوگا (جو ابوداؤد کے باب الوضوء لمن أَرَادَ أَنْ يُعَوِّذَ فِي صَلَاةٍ ۳۳ پر ابورافع ؓ سے مروی ہے)۔ جس میں آتا ہے عَنْ أَبِي رَافِعٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ طَافَ ذَاتَ يَوْمٍ عَلَى نِسَائِهِ يَغْتَسِلُ عِنْدَ هَذِهِ وَعِنْدَ هَذِهِ الْخ - اس لیے کہ یہ واقعات مختلف اوقات سے متعلق ہیں اور یہ تمام صور جائز ہیں۔ دین میں بہت توسع ہے کوئی تنگی نہیں ہے۔

پھر بعض نے یہ کہا کہ اگر امرأۃ واحدة سے متعدد جماعت ہوں پھر تو بعد میں غسل کر لینا جائز ہے اور اگر متعدد نساء کے ساتھ متعدد جماعت ہوں تو پھر یَغْتَسِلُ عِنْدَ هَذِهِ وَعِنْدَ هَذِهِ کا امر ہے۔ مگر یہ بات ضعیف ہے اس لیے کہ حدیث الباب سے یہ تفصیل اور وضاحت معلوم نہیں ہوتی بلکہ اطلاق ہے۔

اشکال: ہوتا ہے کہ عدل بین الزوجات فی النیوۃ والکسوة والطعام واجب ہے۔ میلان و جماع میں عدل واجب نہیں۔ اور ادنی النوبۃ، لیلۃ ہے پھر یہ طواف علی نِسَائِهِ والا واقعہ کیسے پیش آگیا۔ اس سے تو بظاہر صاحبہ نوپہ کی حق تلفی معلوم ہوتی ہے؟ یہ تو شان نبوت کے منافی معلوم ہوتی ہے؟ اس کے کئی جواب ہیں۔

الجواب الاول: بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ عدل بین الزوجات امت پر واجب ہے آپ ﷺ پر واجب نہیں تھا مگر پھر بھی آپ ﷺ اس کی پابندی فرماتے تھے عادت شریفہ تھی کہ بعض مستحبات کے ساتھ بھی معاملہ واجبات کا سا فرماتے تھے۔ اس کی تائید قرآن کی اس آیت سے ہوتی ہے تَزْجُوْنَ مِنْ نِّسَاءٍ مِنْهُمْ وَتُوْفُوْنَ اِلَيْهِمْ یہ تخیر و جوب کے منافی ہے۔

بعض علماء کے نزدیک آپ ﷺ پر وجوب تھا۔ اور اس آیت کا تعلق تخیر نکاح سے ہے۔ تو اس رائے کے مطابق جوابات یہ ہیں۔

(۱) کہ یہ واقعہ صاحبہ نوپہ کی رضا سے ہوا۔

(۲) یہ واقعہ نوبات کے اختتام پر ہوا۔

(۳) یہ واقعہ حین الوداع کے موقع پر قبیل الاحرام ہوا۔

(۴) ابن عربی شارح ترمذی لکھتے ہیں کہ اللہ نے جہاں حضور ﷺ کو کچھ اور خصوصیات عطا فرمائی ہیں ان میں ایک خصوصیت یہ بھی تھی کہ رات و دن میں ایک ساعت ایسی عطا فرمائی کہ جس کے ساتھ کسی کا حق متعلق نہیں تھا ممکن ہے کہ یہ واقعہ اسی ساعت

میں ہوا ہو۔

اشکال آخر: وہ یہ کہ طواف علی بنائبہ بغسل واجب کا قصہ بظاہر مستبعد معلوم ہوتا ہے۔ (اتنی طاقت کیے حاصل ہوگی؟)

جواب: بخاری کے باب تفریق الغسل و الوضوء الخ ص ۳۱ ج ۱، میں ہے عن انس بن مالک رضی اللہ عنہ قال کان النبی ﷺ یندور علی نساءہ فی الساعۃ الواحدة من اللیل والنهار وھن احدى عشرة تو حضرت انس رضی اللہ عنہ کے تلمیذ نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے کہا اؤ کان یطیفہ جواباً حضرت انس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کنا نسمع انہ اعطی قوۃ ثلاثین (وفی حاشیہ نمبر ۳۴ من البخاری ص ۳۱) وفی الصحیح الإسماعیلی قوۃ أربعین. وفی الحلیۃ انہ اعطی قوۃ أربعین. کُل رجل من رجال اهل الجنة وصححه أن قوۃ رجل من اهل الجنة خمائة رجل. وقد قيل من كان اتقى الله فشهوته أشد (مرتب)

اور حلیۃ الاولیاء کی روایت میں ہے کہ ایک جنتی رجل کی قوت مائتہ رجل من اهل الدنيا کی قوت کے برابر ہوتی ہے۔ تو اس طرح حضور ﷺ کی قوت اربعۃ الاف (چار ہزار) رجل من اهل الدنيا کی ہوگی۔ فانتمی الاستعداد اور یہ اعطاء قوت منصب نبوت کے خلاف نہیں ہے۔

اشکال آخر: ایک مشہور اعتراض ہے جو ملحد و بے دین لوگ وقتاً فوقتاً کرتے رہتے ہیں کہ مسلمانوں کا نبی ﷺ شہوت پرست تھا۔ عورتوں کا بڑا دلدارہ تھا۔ کذا و کذا؟ اور کبھی کبھار اس قسم کے واقعات (جیسے تھکان یطوف علی نساءہ بغسل واجب) کو یہ لوگ اپنی تائید میں پیش کرتے ہیں؟

جواب: یہ ہے کہ یہ الزام حضور ﷺ کی حیات طیبہ پر منطبق نہیں ہوتا۔ آپ ﷺ کی حیات طیبہ کے چند نقوش یہ ہیں (۱) کہ پچیس سال کی عمر تک آپ ﷺ نے کوئی نکاح نہیں کیا۔ جبکہ شباب عروج پر تھا۔ اور نکاح سے پہلے کسی قسم کی کوئی منافی علقہ بے احتیاطی آپ ﷺ سے سرزد ہونے کا دنیا کوئی ایک واقعہ بھی پیش نہیں کر سکتی (نہ کوئی قوی نہ کوئی ضعیف)

(۲): پچیس (۲۵) سال کی عمر کے بعد آپ ﷺ نے حضرت خدیجہ کے ساتھ (جنکی عمر اس وقت چالیس سال کی تھی اور جو پہلے کئی خاوندوں سے بیوہ ہو چکی تھیں) نکاح کیا اور پچیس (۲۵) سال کی زندگی خدیجہ کے ساتھ گذاری اور وہ آپ ﷺ سے صاحبۃ الاولاد ہوئیں۔ اگلی وفات کے بعد حضرت سوادہ سے نکاح کیا۔ تو (۵۳، ۵۵) میں تعدد ازواج چلا ہے۔ ۵۵ میں حضرت عائشہ سے نکاح ہوا ہے۔ کیا یہ کوئی شہوت پرست کر سکتا ہے۔ اور آپ ﷺ نے جو دوسری بیویوں سے نکاح کیا ان میں سے بھی سب سوائے حضرت عائشہ کے پہلے خاوندوں سے بیوہ ہو چکی تھیں۔

(۳) پھر شہوت قوت کا قصہ تو تب پورا ہوتا کہ آپ ﷺ کی بیویاں نوکی بجائے سولہ ہزار ہوتیں اس لیے کہ ایک رجل من اهل الدنيا کیلئے چار بیویوں سے نکاح جائز ہے اور آپ ﷺ میں چار ہزار انسانوں کی قوت تھی، جیسا کہ پہلے تفصیل گذر چکی ہے۔ لیکن اس کے باوجود نو بیویوں پر اکتفاء کرنا یہ شہوت پرستی نہیں بلکہ کسر شہوت ہے۔

(۳) بایں میں لکھا ہوا ہے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کی تین سو بیویاں تھیں اور سات سو (۷۰۰) سراری تھیں۔ سراری سربہ کی جمع ہے۔ اس لفظ کی کو کہتے ہیں جس کو مولیٰ افتراش کیلئے حاصل کر لیتا ہے۔ مجموعہ ایک ہزار ہو گیا۔ پھر معتزمین شہوت پرستی کا الزام واعتراف ان پر کیوں نہیں کرتے، نو (۹) بیویوں والے نبی پر کیوں کرتے ہیں۔

الحاصل: افتراشات کے تعدد سے آپ ﷺ کی ذات اور دوسرے انبیاء علیہم السلام پر شہوت پرستی کا الزام بے بنیاد و غلط ہے اس لیے کہ ان کی زندگیوں پر یہ منطبق ہی نہیں ہے۔

وجوہ صحیحہ لتعدد ازواج:

- (۱) تعدد ازواج پر اس لیے عمل فرمایا تا کہ نساء امت کو مسائل شرعیہ کی تبلیغ ہو کیونکہ بعض مسائل ایسے حساس ہوتے ہیں کہ ان کو اپنی بیویوں کی وساطت سے تو تبلیغ کیا جاسکتا ہے بلا وساطت ان کو بیان نہیں کیا جاسکتا۔
- ۵۷ حضرت عائشہؓ سے حضور ﷺ کو اسی لیے محبت زیادہ تھی کہ ان کے ذریعے یہ مقصد زیادہ سے زیادہ پورا ہوا۔ (خصی نفس نہیں تھا) آپ ﷺ نے فرمایا (خُذُوا ثَلَاثِي دِينِكُمْ عَنْ هَذِهِ الْخَمِيْزَةِ)
- (۲) تعدد ازواج کی وجہ یہ بھی تھی کہ اس طریق سے مختلف قبائل سے تعلقات ہو جائیں گے اور وہ دین کی تبلیغ کرنے میں معاون و مددگار ثابت ہوں گے۔ اور ان کی طرف سے مخالفت و سرکشی کم ہو جائے گی۔
- (۳) اس عمل سے حسن معاشرہ کی امت کو تعلیم دینا ہے اس لیے کہ تعدد و اختلاف کی صورت میں حسن معاشرہ بڑا مشکل امر ہے۔ ایک بیوی کے ساتھ حسن معاشرہ کوئی اتنا بڑا کمال نہیں ہے۔ وہ کذا
- بعض روایات میں ہے کہ آپ ﷺ کی زوجات تسعة تھیں۔ بعض میں احدى عشرة کا ذکر ہے۔ دونوں میں تطبیق ظاہر ہے کہ دوسری تھیں۔ (۱) مادہ (۲) ریحانہ اگر ان کو ملا لیا جائے تو احدى عشرة اور اگر ان کو نہ ملا یا جائے تو تسعة تھیں۔ فلا معارض۔

بَابُ مَا جَاءَ إِذَا أَرَادَ أَنْ يُعُوذَ تَوْضُاً

(ص ۳۶) حَدَّثَنَا هَنَادٌ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ النَّخْلِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ إِذَا أَمِنَ

أَحَدُكُمْ أَهْلَهُ ثُمَّ أَرَادَ أَنْ يُعُوذَ فَلْيَتَوَضَّأْ بَيْنَهُمَا وَضُوءاً:

بعض نے کہا کہ اس وضو سے وضو لغوی (استیجا وغیرہ) مراد ہے لیکن صحیح ابن خریزہ کی روایت سے فَلْيَتَوَضَّأْ وَضُوءاً لِلضَّلَاةِ معلوم ہوتا ہے کہ وضو شرعی (نماز والا وضو) مراد ہے۔

پھر اہل ظاہر کے نزدیک یہ امر وجوب پر محمول ہے لیکن عند الجمهور استحباب پر محمول ہے اس کی تائید ابن خریزہ کی روایت فَإِنَّهُ أَطْهَرُ وَأَنْسَبُ سے ہوتی ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ إِذَا أُقِيمَتِ الصَّلَاةُ وَوَجَدَ أَحَدُكُمْ الْخَلَاءَ فَلْيَبْدَأْ بِالْخَلَاءِ
 ﴿ص ۳۶﴾ حَدَّثَنَا هَنَادٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْأَرْقَمِ ؓ: إِذَا أُقِيمَتِ الصَّلَاةُ وَوَجَدَ
 أَحَدُكُمْ الْخَلَاءَ فَلْيَبْدَأْ بِالْخَلَاءِ:

اگر مغلوبیت کی حالت پیدا ہو جائے اور اثناءِ صلوٰۃ ہو تو صلوٰۃ کو ترک کر دے۔ اور اگر ابتداءِ صلوٰۃ ہو تو پھر بھی جماعت کو چھوڑ کر چلا جائے اور اگر صرف وہ ہے جو مغلوبیت پیدا نہ ہو تو پھر نماز اور جماعت نہ چھوڑے۔

حاصل یہ ہے کہ مغلوبیت کی حالت میں (چاہے الناءِ صلوٰۃ ہو یا ابتداءِ صلوٰۃ) نماز کو جاری رکھنا بوجہ منع ہے۔
 (۱) شغل۔ کہ دل نماز میں نہیں لگے گا۔ (۲) ایسی حالت میں نجاست اپنے محل سے چل چکی ہوتی ہے گو اس کا ظہور نہیں ہوتا۔
 (۳) جب نجاست نکلتا چاہتی ہے اور اس نے اس کو روکا ہوا ہے تو اس کی حالت حاملِ نجاست کی سی ہو جاتی ہے اور ایسی حالت میں نماز درست نہیں ہوگی۔ (مخلاف عدم مغلوبیت کی حالت کے کہ یہ وجہ منع وہاں نہیں ہوتی)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْوُضُوءِ مِنَ الْمَوْطِ

﴿ص ۳۶﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ عَنْ أُمِّ وَلَدِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ ؓ: وَأَمْسَيْتُ فِي الْمَكَانِ
 الْقِدْرِ فَقَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُطَهَّرُهُ مَا بَعْدَهُ:

اشکال: اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ نجاست رطبہ یا یابسہ کپڑے کو لگ جائے اور اس کا مکان طاہر پر بجز (رگڑنا وغیرہ) ہو جائے تو اس سے طاہر ہو جاتا ہے حالانکہ یہ کسی کا بھی مذہب نہیں۔ کوئی امام بھی اس کا قائل نہیں؟۔ یہ حدیث بظاہر اجماع کے خلاف ہے۔ (اسیے کہ اجماع ہوا ہے کہ اگر کسی نجس کپڑے کا جر (گھسیٹنا اور گڑنا) کر دیا تو کپڑا پاک نہیں ہوتا)

جواب: اس لیے جمہور نے اس کو نجاست یا بسہ پر محمول کیا ہے اور حضور ﷺ کا يُطَهَّرُهُ مَا بَعْدَهُ فرمانا یہ سائلہ کی تسکینِ قلب کیلئے تھا نہ یہ کہ شریعت میں یہ کوئی طریقِ تطہیر ہے۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے ایک موقع پر صحابہ ؓ نے عرض کیا کہ لوگ ہمارے پاس ذبح شدہ گوشت لاتے ہیں وہ نئے نئے مسلمان ہوئے ہوتے ہیں ہمیں یقین نہیں ہوتا کہ انہوں نے بسم اللہ کہہ کر ذبح کیا ہے۔ تو حضور ﷺ نے فرمایا کہ سَمُّوا أَنْتُمْ عَلَيْهَا وَكُلُّوْهَا

تو جیسے یہ تسکیناً للقلب ولدفع الوسوس تھا اسی طرح يُطَهَّرُهُ مَا بَعْدَهُ کو سمجھنا چاہیے۔

اشکال: اس حدیث کی عنوان کے ساتھ مطابقت نہیں کیونکہ عنوان تو وضو من الموطی کا ہے پاؤں کا نجاست کو روکنا اور یہاں حدیث ثوب والی لیکر آئے تو مطابقت کیسے ہوئی۔

جواب: یہ ہے کہ عنوان میں وضو سے مراد وضو لغوی "غسل" مراد ہے اور رجل مقیس ہے ثوب پر۔ جب حدیث الباب کا درود ثوب کے بارے میں ہے اور وہ رگڑنے سے پاک ہو جاتا ہے اس میں غسل کی ضرورت نہیں۔ اگر انسان اپنے رجل سے

کوئی نجاست رو نہ دیتا ہے تو وہ بھی کسی پاک جگہ پر گزرنے سے پاک ہو جائے گا۔

بلکہ حدیث کا عنوان کے ساتھ انطباق اور عنوان کا واقعہ حدیث الباب سے استفادہ دلالت النص کے طور پر ہے۔ کیونکہ ٹوب میں تھلخل ہوتا ہے نجاست یا اس کے اجزاء اس میں گھس جاتے ہیں بخلاف رجل کے کہ اس میں تھلخل نہیں ہوتا پس جب ٹوب میں غسل نہیں ہے تو رجل میں بھی بالطریق الاولی غسل نہیں ہوگا۔

اشکال: یہ ہے کہ اَبُو ذَاؤُدَّ نَسَبَ فِی الْاَذَى یُصِیْبُ الذَّنْبِلَ میں ص ۶۱ پر حدیث ہے عَنْ اِمْرَأَةٍ مِنْ بَنِیْ عَبْدِ اَلْاَشْهَلِ قَالَتْ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللّٰهِ ﷺ اِنَّ لَنَا طَرِيقًا اِلَى الْمَسْجِدِ مُنْتَبِةً فَكَيْفَ نَفْعَلُ اِذَا مُطِرْنَا قَالَ اَلَيْسَ بَعْدَهَا طَرِيقٌ هِيَ اَطْيَبُ مِنْهَا قَالَتْ قُلْتُ بَلٰی قَالَ فَعِزِّدْهُ بِهٰذِهِ۔ یعنی منشی علی الطریق الثانی سے وہ نجاست زائل ہو جائے گی جس کا منشی علی الطریق الاول سے تلبس ہوا ہے۔ دیکھیے اس حدیث میں رطبہ کی تصریح ہے۔ فابن العمل علی النجاسة الباسية؟

اسی مشکل کے پیش نظر شاہ ولی اللہ فرماتے ہیں کہ نجاست رطبہ ہو یا یاسہ، ٹوب ہو یا رجل ہو یا خف ہو یہ تمام رگڑنے سے پاک ہو جاتے ہیں۔ بعض مالیکہ نے فرمایا کہ عموم بلوی کی بنا پر تلبس بطین الشارع معاف ہے۔ مگر ہم کہتے ہیں کہ شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کا اور بعض مالیکہ کے یہ دونوں قول بعید ہیں (قابل تسلیم نہیں ہیں) لہذا اشکال برقرار رہا۔

جواب حدیث ایسی داؤد: یہ ہے کہ سائل کے سوال کا منشاء معلوم کرنا چاہیے اور عام حالت پر نظر رکھنی چاہیے۔ دیہاتوں میں راتے درمیان سے گھرے ہوتے ہیں۔ اور انکی طرفیں اونچی ہوتی ہیں ان پر نجاست پڑی رہتی ہیں۔ جب بارش ہوتی ہے تو وہاں نجاست راستے کے درمیان میں آ جاتی ہیں۔ جب خشک ہوتی ہیں تو پھر لوگ وہاں سے گزرتے ہیں اور لوگوں کے گزرنے کی وجہ سے وہ نجاست ٹوٹ پھوٹ جاتی ہیں۔ اگرچہ وہاں سے گزرنے والا ہر انسان احتیاط سے گزرتا ہے۔ اپنے کپڑوں کو بچاتا ہے پھر بھی بعض دفعہ کچھ نہ کچھ گٹنے کا وہم پیدا ہو جاتا ہے۔ تو ایسی صورت میں کیا کیا جائے فقال ہذہ بہذہ۔ تو اس طرح یہ حدیث بھی نجاست یا اس پر محمول ہوگئی حدیث کا یہ مطلب نہیں ہے کہ رطبہ نجاست کے اندر سے گزرا جا رہا ہے۔ کوئی جانور بھی ایسا نہیں کرتا وہ بھی اپنے آپ کو رطبہ نجاست سے بچا بچا کر چلتا ہے۔ ایک نمازی انسان سے ایسی توقع کیسے کی جاسکتی ہے کہ وہ رطبہ نجاست میں گزر جائے اور پرواہ نہ کرے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّيْمُمِ

ضربات تيمم اور مسح يدين میں اختلاف:

ضربات تيمم اور مسح يدين میں اختلاف ہے کہ تيمم ضربة واحدة ہے یا ضربتين ہے؟ اسی طرح مسح يدين الی المرفقين ہے یا الی الکفين۔

امام مالک، شافعی و ابو حنیفہ کے نزدیک: تيمم ضربتين ہے اور مسح الی المرفقين ہے۔

امام احمد، اسحاق، ترمذی و بخاری کے نزدیک: تیم ضربہ واحدہ ہے اور مسح الی الکفین ہے دو قول ہو گئے۔

دلائل المذہب الثانی ومؤیداتہم:

دلیل (۱): حدیث الباب حدیث عامہ ہے۔ اَنَّ النَّبِيَّ ﷺ اَمَرَ بِالْتَّيْمِ لِلْوُجْهِ وَالْكَفَيْنِ (بعض اہل علم کا جرح کرنا مندرجہ ذیل ہے)

بعض اہل علم کی اس پر جرح:

حضرت عمارؓ کی یہ حدیث ضعیف ہے کیونکہ یہ حدیث ”حضرت عمارؓ کی“ ایک دوسری حدیث (جس ۳۸ پر وفقد روی عن عمارِ اَنَّهُ قَالَ تَيَمَّمْنَا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ إِلَى الْمَنَاجِبِ وَالْأَبْطَاحِ كَمَا تَحْمَرُّ مَرْدِي) کے مخالف ہے۔
جواب جرح من المصنف: مصنف نے اسحاق بن ابراہیم سے اس کا یہ جواب نقل کیا ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے کیونکہ حدیث یہی ہے۔ مناجب و ابطاح والی حدیث نہیں ہے بلکہ وہ صحابہ کا اپنا عمل ہے۔

اس پر دلیل: یہ ہے کہ عمارؓ فتویٰ بھی تيمم للوجه والكفين کا دیا کرتے تھے پس اس سے معلوم ہوا کہ حدیث یہی ہے، مناجب و ابطاح والی حدیث نہیں بلکہ عمل صحابہ ہے۔ لہذا حضرت عمارؓ کی یہ حدیث مذہب ثانی کی دلیل بن گئی۔
دلیل (۲): ترمذی ص ۳۸ پر ہے کہ ابن عباسؓ سے کسی نے سوال کیا کہ اللہ نے وضو میں الی المرفقین کا ذکر فرمایا مگر تیمم میں اس کا ذکر نہیں فرمایا۔ ہمیں تیمم میں کیا کرنا چاہیے؟ ابن عباسؓ نے جواب فرمایا کہ تیمم میں مرفقین نہیں ہیں بلکہ کفین ہیں۔ اگر مرفقین ہوتیں تو اللہ اس کو ذکر فرماتے پس تیمم میں ہے قطع بدلی السرقة پر۔ السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمْ وہاں الی الکفین ہے اسی طرح تیمم میں بھی الی الکفین ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ تیمم میں مسح الی الکفین ہے۔ انتہی تقریر المصنف بمضمونہ۔

دلائل المذہب الاول:

دلیل (۱): تیمم وضو کا خلیفہ ہے اور وضو میں اللہ نے اعضاء اربعہ کو ذکر فرمایا۔ اور خلیفہ میں یعنی تیمم میں عضوین کو ذکر فرمایا ہے۔ پس اصل اور قاعدہ یہ ہے کہ جو ساقط ہو گئے وہ تو بالکل ساقط ہو گئے۔ اور جو خلیفہ میں رہ گئے ان کو بالکل رہنا چاہیے تاکہ خلافت کا معنی تحقق ہو۔ یعنی مسح الی المرفقین ہے۔

اشکال: مسح علی الکفین بھی تو غسل رجلین کا خلیفہ ہے وہاں بھی پھر یہی تقریر چلاؤ اور مسح الی الکعبین کے قائل ہو جاؤ؟
جواب: یہ ہے کہ مسح علی الکفین کا غسل رجلین کیلئے خلیفہ بننا مستلزم نہیں۔ اور اگر خلیفہ ہوتا تسلیم بھی کر لیا جائے تو پھر نبی ﷺ کا اس میں قبول و عمل صارف عن هذا الاصل ہے (اس اصل سے ہمیں قول و فعل نے ہٹا دیا ہے) اور اس قسم کا قول و فعل تیمم میں موجود نہیں۔ فیقی علی اصلہ المذکور۔

دلیل (۲): ابوداؤد ۵۳ پر حدیث ہے

حَتَّى إِذَا كَادَ الرَّجُلُ أَنْ يَنْتَوِيذَ فِي السَّيِّئَةِ فَضَرَبَ بِيَدَيْهِ عَلَى الْخَائِطِ وَمَسَحَ بِهِمَا وَجْهَهُ ثُمَّ ضَرَبَ بِهِمَا ضَرْبَةً أُخْرَى فَمَسَحَ بِزَاغِيهِ ثُمَّ وَدَّ عَلَى الرَّجُلِ السَّلَامَ الْخ - (مسح کف سے اوپر چلا گیا) یہ وہ حدیث ہے جس پر پہلے (باب کراہیۃ زَدَ السَّلَام) میں صحیح اشکال و جواب کلام کر چکا ہوں۔

دلیل (۳): دارقطنی دہلوی میں ابن عمرؓ و جابرؓ سے مرفوعاً و موقوفاً بھی روایت ہے۔ التَّيَسُّمُ ضَرْبَتَانِ، ضَرْبَةٌ لِلْوَجْهِ وَضَرْبَةٌ لِلْيَدَيْنِ إِلَى الْمَرْفُوقَيْنِ۔ اور اس حدیث کی تصحیح بھی کی گئی ہے۔
فریق اول کی طرف سے مصنف کے بیان کردہ دلائل کے جوابات:

حدیث عمارؓ کا جواب (۱): یہ ہے کہ حدیث حضرت عمارؓ میں شدید اضطراب ہے۔

(۱) کہیں اِلَى نَصْفِ السَّاعِدِ کا ذکر ہے اور وَلَمْ يَبْلُغْ اِلَى الْمَرْفُوقَيْنِ کا یہی مطلب ہے۔

(۲) کہیں اِلَى الْكُفَّيْنِ اَوْ اِلَى الْمَرْفُوقَيْنِ کا ذکر ہے بالشک۔

(۳) کہیں اِلَى الْكُفَّيْنِ اَوْ الذَّرَاعَيْنِ کا ذکر ہے بالشک۔

(۴) کہیں اِلَى الْكُفَّيْنِ فقط کا ذکر ہے۔

(۵) کہیں آباط و مناكب کا ذکر ہے۔

(۶) پھر ایک اور اضطراب ہے بعض روایتوں میں ہے کہ حضور ﷺ نے حضرت عمارؓ کو تیمم کر کے دکھایا۔

(۷) اور بعض میں ہے کہ عمارؓ کو کہہ دیا اِنَّمَا كَانَ يَكْفِي اَنْ تَفْعَلَ هَكَذَا۔ اتنے شدید اضطراب کے ہوتے ہوئے یہ حدیث اس مسئلے میں کیسے فیصلہ کن ہو سکتی ہے۔ پس اس سلسلے میں فیصلہ کن اوپر ذکر کی ہوئی کثرت السَّجْدِ اَنْ يَنْتَوِيذَ فِي السَّيِّئَةِ والی حدیث ہے کیونکہ اس میں کوئی اضطراب نہیں ہے۔

سوال: اس پر کوئی کہے کہ حضور ﷺ نے حضرت عمارؓ کو ایک صورت (کیفیت) بتلا دی لیکن آگے نقل کرنے والے رواد نے اضطراب و اختلاف پیدا کر دیا۔

جواب: یہ ہے کہ اس تقریر کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔ کیونکہ اضطراب تو بہر حال باقی رہے گا۔

حدیث عمارؓ کا جواب (۲): یہ ہے کہ کسی چیز کو کبھی تفصیل سے بیان کیا جاتا ہے اور کبھی اشارہ و اجمال سے بیان کیا جاتا ہے۔ نبی ﷺ کا مقصد عمارؓ کو یہ فرمانے سے (اِنَّمَا كَانَ يَكْفِي اَنْ تَفْعَلَ هَكَذَا) سے تیمم کی ابتدائی تعلیم نہیں تھی بلکہ تیمم کی کیفیت معبودہ کی طرف اشارہ کرنا تھا اور ان کے اس وہم کو دور کرنا تھا کہ شاید حدیث اصغر و حدیث اکبر کے تیمم کی کیفیت جدا جدا ہو۔ اسی لیے انہوں نے حدیث اکبر میں تمرغ (مٹی میں لوٹ پوٹ) پر عمل کیا۔ تو نبی ﷺ نے فرمایا نہیں حدیث اکبر کے تیمم کی بھی وہی کیفیت ہے جو تم نے حدیث اصغر کے تیمم کی جانی ہوئی ہے۔

قطع ید پر قیاس کرنے کا جواب: یہ ہے کہ یہ قیاس مع الفارق ہے کیونکہ قطع ید حد و عقوبات سے ہے جن میں اقل مایمکن پر عمل کیا جاتا ہے اور تیمم یاب تطہیر سے ہے جس میں ازید مایمکن پر عمل کیا جاتا ہے۔ جیسا کہ مسلم جلد

اول، باب استنباب اِطَالَةِ الْغُرَّةِ وَالتَّحْجِيلِ فِي الْمَوْضُوءِ ص ۱۲ پر حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے ہے کہ انہوں نے وضو میں ہاتھوں کو بظلوں تک دھویا الخ۔

الحاصل: دونوں کے مہنی میں فرق ہے تو ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے بلکہ یہ قیاس مع الفارق ہے جو قاطعاً توجہ نہیں۔

[illegible]

یہ باب عنوان کے بغیر ہے اس موقع پر اس کا ذکر کرنا ایسے ہے جیسے فقہ کی کتابوں میں مسائل شنی کا عنوان آتا ہے۔

﴿٣٨﴾ حَدَّثَنَا أَبُو سَعِيدٍ الْأَشَجُّ عَنْ عَلِيٍّ ؓ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَقْرَأُ الْقُرْآنَ عَلَى كُلِّ حَالٍ مَا لَمْ يَكُنْ جُنُبًا:

اس سے معلوم ہوا کہ قرآن کا پڑھنا، پڑھانا حدثِ اصفیٰ کی حالت میں جائز ہے اور حدثِ اکبریٰ کی حالت میں منع ہے۔ حضور ﷺ کا اس پر عمل تھا۔

اشکال: دوسری حدیث میں ہے کہ **يَذْكُرُ اللّٰهُ عَلٰى كُلِّ اُحْبَابِهِ** اور قرآن میں بھی ذکر ہے جیسے آتا ہے **وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ**۔ **اِنْ هُوَ اِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِيْنَ** بظاہر اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ جناب کی حالت میں بھی پڑھنا، پڑھنا ہوتا تھا جبکہ حدیث الباب میں اس کی نفی ہے۔ پس دونوں حدیثوں میں تعارض ہوا؟ اس کے کئی جواب ہیں۔

جواب (۱): اس حدیث میں ذکر سے مراد ذکر اسمہ تعالیٰ ہے یہ ہر حال میں خفی کہ جنابت کی حالت میں بھی ہوتا تھا۔ فلا تعارض (ذکر سے مراد قرآن کی تلاوت نہیں ہے)

جواب (۲): اس حدیث میں کل احوال سے احیاناً مناسبتہ للذکر مراد ہیں غلو، بول، براز، جماع کی حالتیں خارج ہو جائیں گی کیونکہ یہ غیر مناسبتہ للذکر ہیں۔ لہذا اثبات احوال مناسبتہ کا ہے۔ اور نفی احوال غیر مناسبتہ کی ہے۔

جواب (۳) اس حدیث میں ذکر سے مراد ذکر قلبی ہے ذکر لسانی نہیں۔ اور ذکر قلبی اللہ کی طرف دھیان کرنا ہے۔ اسی کو صوفیا کی اصطلاح میں ”وصول“ کہتے ہیں یعنی انسان غیر اللہ کے مشاہدہ سے گذر جائے۔ فناء عن مشاہدۃ الغیر۔ (غیر کا مشاہدہ نہ رہے)۔ وصول ہے۔

ابن عربی نے کہا ہے کہ مَنْ شَهِدَ الْخَلْقَ لَا فِعْلَ لَهُمْ فَقَدْ فَازَ وَمَنْ شَهِدَ الْخَلْقَ لَا حَيَاةَ فَقَدْ جَازَ وَمَنْ شَهِدَ الْخَلْقَ عَيْنَ الْعَدَمِ فَقَدْ وَضَلَ۔

(کسی نے تکلیف پہنچائی یہ نہ سمجھو کہ فلاں نے پہنچائی ہے بلکہ سمجھو کہ تکلیف اللہ کی طرف سے ہے یہ فقد لازم ہے) اس پر آ کر سیر الی اللہ ختم ہو جاتی ہے اس کے بعد پھر سیر فی اللہ شروع ہوتی ہے۔ صوفیا یہی کہتے ہیں السیر، سفران، اور سیر فی اللہ غیر متناہی ہے۔ آگے بقاء کا مرحلہ شروع ہوتا ہے اور اس سے قبل قیل فاعی۔

الحاصل: حضور ﷺ کا دھیان ہر حال میں اللہ کی طرف ہوتا تھا حتیٰ کہ حالت جنابت میں بھی۔ فلا اشکال۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْبَوْلِ يُصِيبُ الْأَرْضَ

﴿۳۸﴾ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عُمَرَ وَسَعِيدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْمَخْزُومِيُّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ:

اللَّهُمَّ ارْحَمْنِي وَمُحَمَّدًا وَلَا تَرْحَمْ مَعَنَا أَحَدًا فَالْتَفَتَ إِلَيْهِ النَّبِيُّ ﷺ فَقَالَ لَقَدْ تَحَجَّرَتْ وَاسِعًا:

اس اعرابی نے اللہ کی رحمت کو دوسری حسی چیزوں پر قیاس کر لیا کہ جیسے دوسری چیزوں کو تقسیم ہونے سے حصص کم ہو جاتے ہیں شاید انہیں بھی ایسے ہی ہو۔ فَقَالَ لَقَدْ تَحَجَّرَتْ وَاسِعًا الخ سے جناب ﷺ نے انکی تردید فرمائی کہ اللہ کی رحمت کو دوسری تقسیم ہونے والی حسی چیزوں پر قیاس نہ کرو۔

أَهْرِيقُوا عَلَيْهِ سَجَلًا مِّنْ مَّاءٍ أَوْ ذَلُّوا مِّنْ مَّاءٍ :

اگر ذول پانی سے بھرا ہوا ہو تو ”سجل“ اور اگر بھرا ہوا ہو تو ”ذلو“ کہلاتا ہے۔

اگر ارض صلبہ (سخت) اور مرتفعہ ہو تو اس پر تین مرتبہ پانی بہا دینے سے پاک ہو جاتی ہے۔ اور اگر ہموار ہو تو اس کی پاکی کا طریقہ یہ ہے کہ اس کا حفر کیا جائے اور جہاں تک نجاست کا اثر ہو اس کی مٹی حفر کر کے باہر پھینک دی جائے۔ اور اگر رخوہ (نرم) ہو کہ پانی اس میں جذب ہو جائے..... تو وہ بھی تین مرتبہ پانی بہانے سے پاک ہو جاتی ہے اور خشک ہو جانے سے بھی پاک ہو جاتی ہے۔

تو اس طرح تطہیر الارض کے تین طریقے ہوں گے (ارافۃ السماء سے۔ (۲) حفر سے (۳) بیوست سے۔ دلیل اس کی ابوداؤد کے باب فی طُهْرُ الْأَرْضِ إِذَا نَسِيتُ مِثْلَ ۶۰ پر حدیث ہے قَالَ ابْنُ عُمَرَ كُنْتُ أُبَيِّتُ فِي الْمَسْجِدِ فِي عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَكُنْتُ فَتًى شَابًا غَرَبًا وَكَانَتْ الْكِلَابُ تَبُولُ وَتَقْبِلُ وَتَذْبُرُ فِي الْمَسْجِدِ فَلَمْ يَكُونُوا يُزْشُونِي شَيْئًا مِّنْ ذَلِكَ۔

یعنی اس بول پر پانی نہیں بہاتے تھے۔ پس اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خشک ہونے سے بھی زمین پاک ہو جاتی ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک تطہیر الارض کا صرف ایک ہی طریقہ ہے وہ ہے ”ارافۃ السماء“ انکی دلیل واقعہ حدیث الباب اَهْرِيقُوا عَلَيْهِ سَجَلًا ہے (کہ ارافۃ الماء پر عمل کیا گیا)

ارافۃ الماء کی وجوہ (۱): جب نجاست پر ارافۃ الماء کیا جاتا ہے تو وہ الماء الجاری ہوتا ہے۔ اور الماء الجاری تغیر اوصاف کے بغیر نجس نہیں ہوتا۔ اس واقعہ میں بھی تغیر اوصاف مستبعد ہے۔ کیونکہ ایک تو ویسے ہی انسان کا بول کم ہوتا ہے اور پھر کچھ زمین نے بھی جذب کر لیا ہوگا اس لیے اب یہ الماء الطاہر کی صورت میں جمع ہوگا۔ (اب اس گیلی جگہ پر بھی نماز جائز ہے۔ کپڑوں کو لگنے سے کپڑے نجس نہیں ہوں گے)

(۲) ارافۃ الماء اس لیے کیا گیا تاکہ رانحہ کر سجدہ بھی زائل ہو جائے۔

(۳) ارافۃ الماء اس لیے کیا گیا تاکہ انتشار ہو جائے اور کسی کو اس جگہ نماز پڑھنے میں وسوسہ پیدا نہ ہو کہ بول کی یہ جگہ نجس۔ بول

کی یہ جگہ تھی۔

(۴) یہ بول کا واقعہ مسجد کے کسی ناپید (کوند) میں تھا اس پر پانی بہا یا تو بول بھی (آسانی سے) بہہ گیا۔ اس لیے اللہ الماء ہوا۔ پہلی دھوئی وجہ میں تو جفاف و بھس کا انتظار کیے بغیر ارض کی طہارت کا حکم کر دیا جائے گا۔ بخلاف دسٹین (درمیانی رو و جوں) کے کہ انکی رو سے طہارت ارض کا حکم بھس و جفاف کے بعد کیا جائے گا۔ ایک طریقہ تطہیر پر عمل کرنے سے کسی دوسرے طریقہ تطہیر کی نفی نہیں ہو جاتی۔

ثُمَّ قَالَ إِنَّمَا بُعِثْتُمْ مُبَسِّرِينَ وَلَمْ تُبْعَثُوا مُعَسِّرِينَ:

بُعِثْتُمْ اصل میں بُعِثْتُمْ تھا پھر واحد کو جمع کے صیغہ سے تعبیر کر لیا گیا۔ کیونکہ بعثت صرف نبی ﷺ کی ہوئی ہے۔ یا بعثت سے مراد اصحاب صحابہ ہے کیونکہ ان کا کیٹ ہونا حضور ﷺ کا کیٹ ہونا ہے (تبلیغ کی رو سے) باقی اس جملے کا متعلق یا تو صحابہ کی وہ سختی ہے جو اس کے ساتھ کرنے کا ارادہ کر رہے تھے۔ یا اس جملے کا متعلق بعض صحابہ کی وہ رائے ہے جو موضع البول کو ظاہر بنانے کیلئے دے رہے تھے کہ اس کا حشر کیا جائے اور اس کی مٹی نکال کر باہر پھینکی جائے اور دوسری مٹی لا کر اس پر ڈالی جائے۔ اس پر آپ ﷺ نے فرمایا إِنَّمَا بُعِثْتُمْ مُبَسِّرِينَ الْع۔

أَبْوَابُ الصَّلَاةِ

شروع میں ذکر کیا تھا کہ حقوق اللہ میں زیادہ اہم صلوٰۃ ہے اور اس کی ضروریات سے یہ بات تھی کہ شروط طہارت کی تفصیلات سامنے آئیں۔ اس لیے مصنف نے ابواب الطہارۃ میں ان تفصیلات کو بیان کر دیا۔ ان کے بیان سے فارغ ہو کر اب صلوٰۃ کو شروع کرتے ہیں۔

☆..... علماء کہتے ہیں کہ عبادات میں صوم و حج اللہ کی صفت جمال کے مقتضیات سے ہیں صوم میں ”ترک“ ہے۔ (یعنی ترک اکل، ترک شرب، ترک جماع) جس میں ترک اغیار کی طرف اشارہ ہے (کہ ہم سے جزو اور اغیار کو چھوڑو!) اسی طرح حج بھی مقتضیات جمال سے ہے کہ اس میں جذب الی المحبوب ہے۔

صلوٰۃ: ایسی عبادت ہے جو اللہ کی صفیہ کمال کے مقتضیات سے ہے۔

صلوٰۃ کا لغوی و شرعی معنی:

لغة الصلوة "الدعاء" كما قال تعالى فَضَلَّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَوتَكَ تَكُنْ لَّهُمْ۔

عرف شرع میں صلوٰۃ بمعنی ارکان مخصوصہ ہے۔ چونکہ ارکان مخصوصہ میں بھی قولاً، فعلاً، صراحۃ، اشارۃ ”دعاء“ موجود ہے (توان دونوں معنوں میں مناسبت ہے)۔

فرضیت صلوٰۃ کی ابتداء:

شروع شروع میں صلوٰۃ الحمد ایک سال تک فرض رہی ہے۔ بِقَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ لِمِ الْكَلِيلِ إِلَّا قَلِيلًا يَضْفَعُ

اَوْ اِنْقَضَ مِنْهُ (الایة) نصفه "الذلیل" سے بدل ہے۔ اور منہ میں ضمیر کا مرجع بضعف ہے۔ پھر اس وقت کی پابندی صحابہ کرام کیلئے مشکل ہوگئی پھر اللہ پاک نے سورۃ مزمل کی آخری آیات اتار کر اس پابندی کو ختم کر دیا۔ اور جو باقی رہا۔ پھر بعد میں غمرہ صلوٰت کی فرضیت کے ساتھ وجوب تہجد بھی منسوخ ہو گیا اب صرف استحباب باقی رہ گیا۔

معراج کی تاریخ:

اس پر توافق ہے کہ غمرہ صلوٰت کی فرضیت لیلۃ المعراج میں ہوئی ہے مگر اس میں مختلف اقوال ہیں کہ معراج کا واقعہ کب پیش آیا؟ ان میں اظہر الاقوال یہ قول ہے کہ ہجرۃ سے تین سال قبل اور نبوت کے دس سال بعد پیش آیا۔ (کیونکہ کی زندگی تیرہ سال ہے)

بَابُ مَا جَاءَ فِي مَوَاقِيتِ الصَّلَاةِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

﴿ص ۳۸﴾ حَدَّثَنَا هَذَا بْنُ السَّرِيِّ..... قَالَ أَخْبَرَنِي ابْنُ عَبَّاسٍ ﷺ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ

أَمْنِي جِبْرِيلُ ﷺ عِنْدَ الْبَيْتِ مَرَّتَيْنِ فَصَلَّى الظُّهْرَ فِي الْأُولَى مِنْهُمَا الْخ:

اشکال: یہ اَلْأَعْلَمُ أَحَقُّ بِالْإِمَامَةِ والے قانون کے خلاف ہے؟ اس کے دو (۲) جواب ہیں۔

جواب (۱): یہ ہے کہ جب یہ واقعہ پیش آیا اس وقت آپ ﷺ اَعْلَم نہیں تھے۔

جواب (۲): اس وقت اَعْلَمُ احق بالامامت کا حکم نہیں تھا۔

سوال (۲): اس میں جبرئیل ﷺ مقفل اور حضور ﷺ مفترض تھے یہ اقتداء المفترض خلف المقفل ہوئی وهو خلاف مذہبنا؟ اس کے کئی جواب ہیں۔

جواب (۱): امامت کا معنی ارشاد ہدایت ہے کہ جبرئیل ﷺ پاس بیٹھ کر بتاتے جاتے تھے اور حضور ﷺ پڑھتے جاتے تھے۔ جیسے کوئی معلم کسی صبی کو نماز کی تعلیم کرتا ہے۔

جواب (۲): چونکہ جبرئیل ﷺ کو بھی اس (صلوٰۃ) کا امر ہوا تو امر کی وجہ سے وہ بھی مکلف بن گئے پس اقتداء المفترض خلف المقفل ہی ہوئی۔ فلا اشکال۔

جواب (۳): یہ ابتدا کا واقعہ ہے جب امام و مأموم کے اتحاد و عدم اتحاد کا ضابطہ نازل نہیں ہوا تھا۔

جواب (۴): نبی ﷺ نے جبرئیل ﷺ کے ساتھ پڑھی ہوئی نمازوں کا پھر اعادہ کیا۔

جواب (۵): اس وقت آپ ﷺ بھی مقفل تھے لہذا درود الفصیلات۔ مگر یہ آخری دونوں جواب بعید ہیں۔

عِنْدَ الْبَيْتِ:

ایک دوسری روایت میں الی البیت ہے۔ اس کو اس پر محمول کریں گے۔ اور الْبَيْتِ پر الف لام عہدی ہے۔ بیت سے مراد مسجد بیت ہے یعنی بیت اللہ۔

مرتین:

اشکال: اس اجمال کے بعد جو تفصیل سے ذکر کیا گیا ہے اس میں نو (۹)، دس (۱۰) مرتبہ امامت کرانے کا ذکر ہے (پھر مرتین کیسے فرمایا؟) اس طرح تو تفصیل و اجمال میں توافق نہیں ہے۔

جواب: مرتین سے مراد "یومین" ہے۔

اشکال: فرضیت صلوٰۃ تالیف المعراج میں ہو گئی تھی۔ اگلے دن کی صبح کو آپ ﷺ نے نماز فجر ادا فرمائی یا نہیں؟ اگر ہفتہ ادا فرمائی تو تکلیف مالا یطاق ہے اور اگر ادا نہیں فرمائی تو ترک واجب کا ارتکاب ہے؟ اس کی متعدد توجیہات ہیں۔

توجیہ (۱): صلوٰۃ فجر آپ ﷺ نے معراج سے رجوع کے وقت امامت انبیاء علیہم السلام کی صورت میں ادا کر لی تھی کیونکہ بعض علماء کا قول ہے کہ امامت انبیاء علیہم السلام کا واقعہ جاتے ہوئے بھی پیش آیا اور واپسی میں بھی پیش آیا۔

توجیہ (۲): حضرت جبریل علیہ السلام کا نزول فجر میں ہوا۔ لیکن راوی نے اختصاراً اس کا ذکر چھوڑ دیا ہے اور ظہر سے تعلیم کا ذکر کرتا شروع کر دیا۔

توجیہ (۳): ایک ہے نفس و جب اور ایک ہے وجوب ادا۔ اس میں شک نہیں کہ نفس وجوب ہو گیا تھا لیکن عدم ورود تفصیلات کی بنا پر وجوب ادا نہیں ہوا تھا۔

فَصَلَّى الظُّهْرَ فِي الْأَوَّلَى مِنْهُمَا حِينَ كَانَ الْفَيْءُ مِثْلَ الشِّرَاحِ:

فنی اور ظل میں فرق:

فنی مابعد الزوال کے ساتھ مختص ہے اور ظل قبل الزوال کے ساتھ۔ بعض کے نزدیک دونوں کا معنی ایک ہے، کوئی فرق نہیں ہے۔ حدیث میں سو فنی الزوال کا اعتبار ہے۔ گو اس کو اعتقاد اعلیٰ القہم ترک کر دیا گیا ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ حدیث میں اطلاق مراد ہے۔ سو فنی الزوال کی قید لگانے کی ضرورت نہیں۔ کیونکہ مکہ مکرمہ (جہاں یہ واقعہ پیش آیا) بلاد استوائیہ میں سے ہے اور بلاد استوائیہ میں دائعہ فنی الزوال سرے سے ہوتا ہی نہیں۔ بلاد غیر استوائیہ جن میں عرض بلد جنوباً و شمالاً دونوں السیل ہواں میں بھی نہیں ہوتا۔ اگر مکہ بلاد استوائیہ میں سے ہو تو پھر فنی الزوال کا نہ ہونا ظاہر ہے۔ اور اگر غیر استوائیہ بلاد میں سے ہو تو پھر یہ کہیں گے کہ واقعہ امامت اس وقت پیش آیا جب فنی الزوال نہیں ہوتا تھا۔

مثل الشراک کی قید بھی احترازی نہیں ہے۔ بلکہ اگر اس سے بھی اقل فنی ہو اور زوال کا ہو جانا فنی ہو پھر بھی ظہر پڑھ سکتا ہے۔ مثل الشراک کی قید اس لیے ذکر کی ہے کہ عامۃ الناس زوال کو اسی شراک سے پہچانتے تھے نہ یہ کہ یہ ہمارے حکم ہے۔

الحاصل: مقصد یہ ہے کہ پہلے دن ظہر زوال کے فوراً بعد پڑھی گئی۔ اور ظہر کے وقت کا زوال سے شروع ہو جانے پر اجماع ہے

ظہر کے آخری وقت میں اختلاف:

مشہور اس میں دو (۲) مذہب ہیں

- (۱) **مذہب المثل**: (کہ ظہر کا آخری وقت مثل اول پر پورا ہو جاتا ہے) **جمہور** کا مذہب ہے اور **صاحبین** بھی اسی کے قائل ہیں۔ **امام صاحب** سے بھی ایک روایت اسی طرح کی ہے جس کو **حسن بن زیاد** کی روایت کہا جاتا ہے۔
- (۲) **مذہب المثلیں**: وہ یہ ہے کہ ظہر کا وقت زوال سے شروع ہو کر دو مثل تک رہتا ہے اور **امام صاحب** سے مشہور روایت مثلیں کی ہے۔ نیز **امام صاحب** سے ایک روایت **من المثل الى المثلیں** کے کھل ہونے کی بھی ہے۔ جس کو **اسد بن عمرو** روایت کرتے ہیں۔ یہ وقت نہ ظہر کا ہے نہ عصر کا بلکہ یہ قاصد ہے۔

مذہب المثل کی دلیل:

جمہور کی دلیل یہی حدیث امامت ہے **ثُمَّ صَلَّى الْغُضْرَ جُنَيْنٌ كَانَ كُلُّ شَيْءٍ مِثْلَ ظِلِّهِ**۔

مذہب المثلیں کے دلائل اور ان پر اعتراضات و جوابات:

- دلیل (۱)**: حدیث ابرادہ ہے **أَيُّ أَتَرُذُّوا بِالظُّهْرِ فَإِنَّ شِدَّةَ الْحَرِّ مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ**۔
- اشکال**: دوسرا فریق اس دلیل پر سوال کرتا ہے کہ اگر ابرادہ سے مراد ابراہیم الخلیلؑ ہے تو وہ ایک مثل پر حاصل ہو جاتا ہے اور اگر ابرادہ سے مراد ابراہیم الارضیؑ ہے تو وہ مغرب تک بھی حاصل نہیں ہوتا؟ (بلکہ مغرب کے بعد بھی ارض گرم رہتی ہے)۔
- جواب**: یہ ہے کہ ابرادہ سے مراد ابراہیم الارضیؑ ہے۔ اور مراد اس سے معتد بہ ابرادہ ہے جو بعد المثل بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ دیار عرب میں رہنے والے لوگوں کو اس کا مشاہدہ ہے۔

- دلیل (۲)**: **مَوْطَأُ امَامِ مَالِكٍ** کے ص ۵ کے آخر اور ص ۶ کے اول میں ابو ہریرہؓ سے ایک حدیث مروی ہے **صَلَّى الظُّهْرَ إِذَا كَانَ ظِلُّكَ مِثْلَكَ وَالْغُضْرَ إِذَا كَانَ ظِلُّكَ مِثْلَكَ**۔
- اشکال**: مثل اول والوں کی طرف سے اس دلیل پر خدشہ و اعتراض یہ ہے کہ یہ دلیل تب تام ہو سکتی ہے جب سوائی الزوال ہو۔ اور یہ ثابت نہیں؟

جواب: یہ ہے کہ ابھی اوپر ذکر کیا گیا ہے اور علامہ زطلعیؒ نے بھی ذکر کیا ہے کہ مکہ، مدینہ، صنعاء میں فی الزوال ہوتا ہی نہیں۔ اب اگر ان علاقوں میں کوئی ایک ہی مثل پر ظہر پڑھنا شروع کرے تو لا محالہ اس کی ادا مثلیں پر ہوگی۔ وهو یخالف مذہب المثل۔

- دلیل (۳)**: بخاری جلد اول باب **مَنْ أَذْرَكَ مِنَ الْغُضْرِ قَبْلَ الْغُرُوبِ** میں ص ۹، پر حدیث ہے جس میں یسودہ نصاریٰ اور اس امت کے اعمال و اجور کو ایک اجارہ کی مثال کے ذریعے سمجھایا گیا ہے کہ ایک مزدور نے صبح سے لیکر ظہر تک مزدوری کی اس کو ایک قیراط ملا۔ دوسرے نے ظہر سے عصر تک کی تو ایک قیراط ملا۔ تیسرے نے عصر سے مغرب تک مزدوری کی تو اس کو دو (۲) قیراط ملے۔ پہلے دونوں مزدور ناراض ہو گئے کہ اس تیسرے مزدور کی محنت و عمل کم اور اجر زیادہ ہے۔

اب اگر مثل ازل کو لیا جائے تو من العصر الى المغرب کا وقت من الظهر الى العصر سے زیادہ ہو جائے گا اور مثال منطبق نہ ہو سکے گی۔ اور اگر مذہب المثلین لیا جائے تو پھر مثال کا انطباق آسانی سے ہو جائے گا۔
اختصاص: اس پر مذہب المثل والے کہتے ہیں کہ کچھ نہ کچھ زیادتی تو ہو ہی جاتی ہے لہو یکھینا۔
جواب (۱): یہ ہے کہ یہاں مذہب منطبق فلسفی کا اعتبار نہیں بلکہ عرف کا اعتبار ہے۔

جواب (۲): نیز مثال ثقافہ کرتی ہے کہ پہلے طبقوں کے دونوں وقت مساوی ہوں۔ اور مذہب منطبق فلسفی اس کے خلاف ہے۔ پھر کہتے ہیں کہ اجرت والی یہ حدیث و مثال قیام جماعت کے وقت سے معتبر ہے دخول وقت عصر سے معتبر نہیں۔ اس پر ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ بھی غلط ہے کیونکہ مذہب المثل والے تقیل عصر کے قائل ہیں پس معلوم ہوا کہ یہ مثال مذہب المثلین کے مذہب کے مطابق ہی منطبق ہو سکتی ہے۔

دلیل (۴): اَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ یہ بھی مذہب المثلین پر منطبق ہوگی۔ اس لیے کہ طرف کا معنی جزو قلیل ہے اور اگر مذہب المثل کو لیا جائے تو اس کے اعتبار سے ربع النهار باقی رہ جائے گا۔

دلیل (۵): فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا (الآیۃ)۔ قبلیت قریبہ متبادر ہوتی ہے نہ کہ قبلیت بعیدہ۔

دلیل (۶): بخاری باب اسْتِخْبَابِ الْإِزَادِ بِالظُّهْرِ فِي شِدَّةِ الْحَوَارِصِ ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱ میں ایک حدیث ہے حضرت ابوذر غفاری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ کے مؤذن نے ظہر کی اذان کہنی چاہی آپ ﷺ نے فرمایا اَنْظُرُوا اَنْظُرُوا حَتَّى زَانِبَا فِيءِ التَّلَوْلِ (ٹیلوں کے سایے) وَفِي رَوَايَةٍ مَسَاوِي فِيءِ التَّلَوْلِ التَّلَوْلِ۔ عام چیزوں کی نسبت ٹیلوں کا سایہ دیر سے ظاہر ہوتا ہے کیونکہ یہ زمین پر بچھے ہوئے ہوتے ہیں۔ پھر مساوی (برابری) یہ تو قریب الغروب ہوگی جس کا کوئی بھی قائل نہیں۔ مگر اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ظہر کا وقت مثل کے بعد ہے۔ وہ اس طرح کہ ظہر کی تاخیر ہوئی پھر بعد المثل ادا کی گئی۔ حافظ نے اس کا جواب (۱) یہ دیا کہ اس حدیث میں مساوات فی الوجود و الظهور مراد ہے کہ جیسے تلوار ظاہر ہوتے ہیں اسی طرح ان کا سایہ بھی ظاہر ہو گیا۔ اب یہ مذہب المثل پر بھی منطبق ہے۔ یہ ایسا جواب ہے جس کو سن کر بچہ بھی ہنستا ہے پھر تو کہنے والے کیلئے یہ کہنا بھی جائز ہوتا چاہیے کہ زید ہاتھی کے مساوی ہے۔

پھر حافظ نے جواب (۲) یہ دیا کہ یہ واقعہ سفر کا ہے اور سفر میں شوافع کے نزدیک ظہر و عصر کو جمع کرنا بھی جائز ہے۔ اس لیے تاخیر کی۔

حافظ کا یہ جواب انتہائی عمدہ جواب ہے اور سونے کے پانی سے لکھنے کے برابر ہے۔ مگر سوچنے کی بات یہ ہے کہ اگر ایسا تھا تو نبی ﷺ کو انہود، انہود نہ فرماتے بلکہ یہ فرماتے کہ کیا جلدی ہو رہی ہے؟ کیا ہم مسافر نہیں؟ ہم ظہر کو عصر کے وقت میں ادا کر کے جمع بین الصلواتیں کریں گے۔ مگر حضور ﷺ کے یہ نہ فرمانے اور ابرو، ابرو بار بار فرمانے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس واقعہ میں ظہر اپنے وقت میں اتنی تاخیر سے پڑھی گئی ہے۔ کسی مذہب کی قوت و ضعف کا فیصلہ اس مذہب کے دلائل کی بنا پر ہوتا ہے۔

مذہب اہلین کے دلائل کی قوت آپ نے دیکھ لی پس یہ مذہب بنسبت مذہب اہل کے زیادہ قوی ہے۔ مگر پھر بھی فقہاء کرام فرماتے ہیں کہ ظہر کو شل اول پر پڑھ لیا جائے اور عصر مثلیں کے بعد پڑھی جائے تاکہ دونوں نمازیں اپنے اپنے متعلق علیہا وقت میں ہو جائیں اور اختلاف سے ٹکنا آسان ہو جائے۔ واللہ اعلم بالصواب۔ والیہ المرجع والمآب۔

مذہب اہل والوں کی دلیل (حدیث امامت) کا جواب:

یہ ہے کہ یہ ظہر کے آخری وقت کے بارے میں منسوخ ہے۔ کیونکہ عصر، مغرب، عشاء، فجر کے آخری وقتوں کے بارے میں جب یہ حدیث امامت بالا جماع منسوخ ہے۔ تو ظہر کے آخری وقت کے بارے میں بھی اگر کہا جائے کہ یہ حدیث منسوخ ہے تو کوئی بے جا بات نہیں۔

وَصَلَّى الْمَرْءُ الثَّانِيَةَ الظُّهْرَ حِينَ كَانَ ظِلُّ كُلِّ شَيْءٍ مِثْلَهُ لَوْ قُتِبَ الْعَصْرُ بِالْأَمْسِ :

اس سے بظاہر دوسرے دن کی ظہر اور پہلے دن کی عصر کے وقت واحد میں ادا کرنے کا وہم پیدا ہو رہا ہے۔ حالانکہ اشتراک وقت کے تو جہور قائل نہیں ہیں۔ اس کے جوابات و توجیہات مندرجہ ذیل ہیں۔

جواب (۱): کبھی فعل ذکر ہوتا ہے اور مراد اس سے شروع فی الفعل ہوتا ہے اور کبھی فعل ذکر ہوتا ہے اور مراد اس سے فراغ عن الفعل ہوتا ہے۔ پس صَلَّى الظُّهْرَ میں صَلَّى بمعنی فَرَّغَ ہے اور صَلَّى الْعَصْرَ میں صَلَّى بمعنی خَرَعَ فی الْعَصْرَ ہے۔ پس اس سے اشتراک اور اتحاد کی نفی ہوگئی۔

جواب (۲): صَلَّى الظُّهْرَ سے صَلَّى الظُّهْرَ مَعَ فِی الزَّوَالِ مراد ہے اور صَلَّى الْعَصْرَ سے بِوَا فِی الزَّوَالِ مراد ہے۔ اب بھی اشتراک کی نفی ہو جائے گی۔

جواب (۳): وہی منسوخ ہونے والا جواب (جاری کر لیا جائے) اور اس کے لیے ناسخ دوسری روایات ہیں جن سے اتحاد و اشتراک کی نفی ہوتی ہے۔

جواب (۴): دونوں میں اتحاد تخمینی مراد ہے حقیقی اتحاد مراد نہیں ہے۔ (یعنی دونوں کا قریب قریب وقت تھا یہ مراد نہیں کہ دونوں نمازیں بیچنہ ایک ہی وقت میں ادا کی گئی ہوں)۔ واللہ اعلم والیہ المرجع والمآب۔

ثُمَّ صَلَّى الْمَغْرِبَ لَوْ قُتِبَ الْأَوَّلُ :

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مغرب کا وقت غیر متبدل ہے۔

وقت مغرب کے متبدل ہونے میں اختلاف:

امام مالک کا ایک قول ہے کہ اس کا وقت اتنا ہے کہ صرف فرض پڑھے جاسکتے ہیں۔

(۲): قول یہ ہے کہ فرضوں کے ساتھ نفل بھی پڑھے جاسکتے ہیں۔

احناف اور امام شافعی کا قول جدید بھی یہی ہے قول تدبیر اعتداد الی غیوبہ الشفق کا ہے۔

دلیلہم: احناف و شوافع کی دلیل امتداد والی احادیث ہیں جن کا اگلے ابواب میں ذکر آ رہا ہے۔

انکی طرف سے حدیث امامت کے جوابات:

جواب (۱): یہ حدیث وقت مستحب کے بیان پر محمول ہے کہ مستحب اس میں تعمیل ہے۔

جواب (۲): یہ حدیث ابتدائی اوقات کو بیان کرنے پر محمول ہے۔ انتہائی اوقات کا بیان اس کے علاوہ دوسری احادیث میں ہے۔ ان سے اس کا استفادہ کیا جائے گا۔

جواب (۳): یہ حدیث امامت منسوخ ہے اور امتداد والی دوسری احادیث اس کے لیے ناخ ہیں۔

جواب (۴): امتداد الی غیوبہ الشفق والی دوسری احادیث اصح ہیں اور یہ حدیث صحیح ہے اور عند التعارض اصح حدیث کو ترجیح ہوگی۔ نووی نے یہ چار جواب ذکر کیے ہیں۔

ثُمَّ صَلَّى الْعِشَاءَ الْآخِرَةَ حِينَ ذَهَبَ ثُلُثُ اللَّيْلِ:

بخاری شریف کی روایت میں نصف اللیل کا ذکر ہے۔ اور ایک روایت میں اِلٰی طُلُوعِ الْفَجْرِ کا بھی ذکر ہے۔

ان میں تطبیق اس طرح ہے کہ ثُلُثُ اللَّيْلِ والی روایت استحباب پر محمول ہے۔ اور نصف اللیل والی روایت جواز

پلا کر امت پر محمول ہے۔ اور الی طُلُوعِ الْفَجْرِ والی روایت جواز مع التکرار پر محمول ہے۔ واللہ اعلم۔

ثُمَّ التَّفَتِ اِلٰی جَبْرِئِلَ فَقَالَ يَا مُحَمَّدُ! هَذَا وَقْتُ الْأَنْبِيَاءِ مِنْ قَبْلِكَ:

ہذا کا اشارہ دو (۲) دن کی صلوات الخمس ہیں۔

اشکال: ہوتا ہے کہ صلوات الخمس کی فرضیت تو اس امت کی خصوصیت ہے پہلی کسی امت پر فرض نہیں تھیں۔ جبکہ اس حدیث سے اس خصوصیت کی نفی ہو رہی ہے؟

جواب (۱): ہذا کا اشارہ قرعی اسفار فی الفجر ہے (اب زیادہ سے زیادہ فجر انبیاء من قبلک کی خصوصیت ہو سکتی ہے)

جواب (۲): ہذا کا اشارہ وقت موع ہے جس کا جبرئیل علیہ السلام کے دو دن نمازیں پڑھانے سے استفادہ ہو رہا ہے۔ اُنْیْ هُمْ مُكَلَّفُوْنَ بِوَقْتٍ مُّوَسَّعٍ لَا بِوَقْتٍ مُّضَيَّقٍ۔

جواب (۳): چونکہ انبیاء سابقین سے نبی ﷺ کی نبوت کا عہد لیا گیا تھا تو اس اعتبار سے وہ بھی آپ ﷺ کے امتی ہیں پس ان پر بھی وہ واجب ہوگا جو امت پر واجب ہے۔ خصوصیت باعتبار انبیاء نہیں بلکہ خصوصیت باعتبار الام ہے۔ (اور اس اعتبار سے یہاں اثبات ہے نفی نہیں ہو رہی)

جواب (۴): هَذَا وَقْتُ الْأَنْبِيَاءِ مِنْ قَبْلِكَ یہ باعتبار الاکثر مراد ہے نہ کہ باعتبار الکل۔ (کہ جس میں سے اکثر پہلے انبیاء علیہم السلام میں تھیں) مَا كَانَتْ الْعِشَاءُ فِيهِمْ۔

جواب (۵): هَذَا وَلَيْتَ الْأَنْبِيَاءُ مِنْ قَبْلِكَ بِحَسْبِ الْمَجْمُوعِ ہے۔ کسی امت میں جس میں سے کوئی صلوٰۃ فرض تھی کسی میں کوئی صلوٰۃ فرض تھی۔ کل واحد کے اعتبار سے نہیں ہے (واللہ اعلم)

وَالْوَقْتُ فِيمَا بَيْنَ هَذَيْنِ الْوَقَّتَيْنِ:

اشکال: پہلے دن اور دوسرے دن کی نمازوں کے وقت کے بین جب وقت ہوا تو پھر طرفین وقت سے خارج ہوئیں اور دو (۲) دن کی نمازیں ضائع ہوئیں۔

جواب (۱): یہ ہے کہ ہٰذٰلِہِ الْوَقْتِ سے مراد پہلے دن کی آبن شرع ہے اور دوسرے دن کی آبن فراغ ہے۔ فالطرفان داخلان (فی الوقت)

جواب (۲): تین کا وقت ہوتا تو عبارتاً معلوم ہوا اور طرفان کا وقت ہونا دلالتاً معلوم ہو گیا۔ کہ جب تین میں ادا نہ ہونے کے باوجود وہ وقت صلوٰۃ بن گیا تو طرفوں کا وقت ہونا بطریق اولیٰ معلوم ہو گیا کیونکہ ان میں تو (نمازوں کی) ادائیگی ہوئی ہے۔ واللہ اعلم بحقیقۃ الحال۔

بَابُ مِنْهُ

(ص ٣٩) حَدَّثَنَا هَذَا..... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: وَإِنَّ أَوَّلَ وَقْتِ صَلَاةِ الظُّهْرِ:

اشکال: تفصیل و اجمال میں مطابقت نہیں کیونکہ اجمال میں صلوٰۃ کا ازل و آخر (ان للصلوٰۃ اولاً و آخراً) ذکر ہے۔ جبکہ تفصیل اس کے خلاف ہے کیونکہ صلوٰۃ کا اول تحریمہ اور اس کا آخر تسلیم ہے۔ جو یہاں ذکر نہیں۔ اور جو ذکر ہے وہ اول و آخر نہیں؟ اس کے جوابات مندرجہ ذیل ہیں۔

جواب (۱): للصلوة من لام وقت کیلئے ہے جیسے اَلصَّلَاةُ لِلذُّلُوكِ الشَّمْسِ میں وقت کے لیے ہے۔
جواب (۲): للصلوة میں حذف مضاف ہے اُمّی یَوْفِی الصَّلَاةَ اَوْ لَا وَ اَحْرَا جیسے وَاسْتَلِ الْقَرْيَةَ اُمّی اَهْلَهَا۔
آل دونوں جوابوں کا ایک ہی ہے صرف تعبیر میں فرق ہے۔

جواب (۳): صلوة کا اول و آخر بحسب الوقت بھی ہے اور بحسب الاداء بھی۔ یہاں پر مقصود اول و آخر بحسب الوقت کو بتلانا ہے اور تحریر و تسلیم کا نزل و آخر ہونا بحسب الاداء ہے۔ اب بھی تفصیل اجمال کے موافق ہو جائے گی۔

وَاٰخِرُ وَفْتُهَا حِيْنَ يَدْخُلُ وَقْتُ الْعَصْرِ :

مسلم شریف کے باب اَوْقَاتِ الصَّلَاةِ الْخَمْسِ ص ۲۲۳ پر حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت میں اس سے بھی زیادہ واضح لفظ ہیں جو ذیل میں ذکر کیے جا رہے ہیں کہ وَقْتُ الظُّهْرِ إِذَا زَالَتْ الشَّمْسُ وَكَانَ ظِلُّ الرَّجُلِ كَطَوَّلِهِ مَا لَمْ تَحْضُرِ الْقَصُورُ۔ ان لفظوں سے عصر و ظہر کے اتحاد و اشتراک وقت کی صراحت کے ساتھ نفی ہوتی ہے حدیث امامت سے جو اتحاد و اشتراک کا وہم ہوتا تھا اس کے جوابات پہلے گزر چکے ہیں۔

وَأِنْ أَجَزَ وَقْتَهَا جِئْنَا تَصْفَرُ الشَّمْسُ:

اشکال: عصر کا آخری وقت الی الغروب ہے؟ پھر اصفرار شمس آخر وقت کیسے ہوا؟

جواب: یہ ہے کہ اس حدیث میں آخری وقت سے مستحب وقت کا بیان مقصود ہے۔ عام ہے کہ بعد از وقت ہو جیسے اصفرار کے بعد الی الغروب وقت احصر ہے۔ اور اسی طرح نصف اللیل کے بعد الی طلوع الفجر عشاء کا وقت ہے۔ یا اس کے بعد وقت نہ ہو۔ جیسے ان کے علاوہ باقی تین نمازیں ہیں (کہ ان میں بعد میں نماز کا وقت نہیں ہے)

اشکال: یہ ہے کہ حدیث امامت سے بعض وقول کا غیر مستحب ہونا معلوم ہوا۔ جبکہ اس حدیث سے انکا مستحب ہونا معلوم ہو رہا ہے۔ جیسے عصر میں بعد المثلین الی الاصفراء کا وقت۔ اور عشاء میں ثلث اللیل سے نصف اللیل تک کا وقت (حدیث امامت سے معلوم ہوا کہ یہ اوقات غیر مستحب ہیں اور اس حدیث سے ان کا استحباب معلوم ہوتا ہے)

اس کے جوابات مندرجہ ذیل ہیں:

جواب (۱): استحباب کے کئی درجے ہیں بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ فَلِهَذَا إِلَى الْمُثَلِّينِ اور الی الثلث کا وقت عصر عشاء میں اعلیٰ درجے کا مستحب وقت ہے اور من المثلین الی الاصفراء اور من الثلث الی نصف اللیل کے وقت بھی عصر و عشاء میں اوقات مستحب ہیں لیکن ادنیٰ درجے کے مستحب ہیں (اب تعارض ختم ہوا)

جواب (۲): ثلث اللیل میں "اللیل" سے من الغروب الی طلوع الفجر مراد ہے۔ اور نصف اللیل میں لیل سے مراد من الغروب الی طلوع الشمس ہے۔ اس طرح نصف اللیل و ثلث اللیل قریب قریب ہو جائیں گے (ان میں زیادہ فرق نہیں ہوگا)

جواب (۳): ثلث اللیل میں آن شروع مراد ہے اور نصف اللیل میں آن فراغ مراد ہے۔ اب بھی (دونوں حدیثوں میں بیان کردہ اوقات) قریب قریب ہو جائیں گے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

﴿ص ۴۰﴾ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ وَالْحَسَنُ بْنُ الصَّبَّاحِ الْبُزَارِيُّ..... عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ بَرْزَةَ عَنْ أَبِيهِ: فَقَالَ أَقِمْ مَعَنَا إِنْ شَاءَ اللَّهُ الْخ:

اس لیے کہ فعل شمس بیان کے دلالت واضح ہوتا ہے اور بعد عن الالتباس ہوتا ہے۔ یہ رجل ساکن کسی قوم کی طرف سے بیجا گیا تھا۔

جِئْنَا وَقَعَ حَاجِبُ الشَّمْسِ:

حاجب الشمس سے مراد شمس کا اوپر والا کنارہ ہے جو غروب کے وقت دیکھنے والے کو حاجب کی طرح دکھائی دیتا ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْغُلَسِ بِالْفَجْرِ

صلوۃ فجر کے اوقات مستحب میں اختلاف:

اس سے قبل اوقات جواز کا بیان تھا اب یہاں سے مصنف اوقات مستحب کو بیان کرتا ہے۔
 امام مالک، شافعی، احمد و اسحاق کے نزدیک: فجر میں غلّس افضل ہے انفرادی اور جماعی
 بھی۔ غلّس غلّس سے ہے اس کا معنی ہے ظلمۃ یغیط ببیاض النهار وَقَدْ یَقَالُ الْغُلَسُ ظِلْمَةُ آخِرِ اللَّیْلِ۔
 عند ایسی حنیفہ: فجر میں اسفار افضل ہے جماعی۔ اگر کسی کو مفرد فجر پڑھنی ہو تو اس کے لیے یہ حکم نہیں۔ اسی طرح ان
 عورتوں کے لیے بھی یہ حکم نہیں جو گھروں میں نماز پڑھتی ہیں۔ مسافروں کی جماعت کے لیے بھی یہ حکم نہیں۔ اور اہل الجن کے لیے بھی یہ
 حکم نہیں۔ کیونکہ ان کی جماعت میں کثرت حاصل ہونے کی امید نہیں ہوتی۔ اسفار سے مراد تاخیر ہے مگر اتنی تاخیر افضل ہے کہ
 اگر ادا کی ہوئی نماز میں کوئی نساظاہر ہو جائے تو پھر اس کا پہلی نماز کی طرح قبل المطلوع اعادہ کیا جاسکے۔ بہر حال دو (۲)
 مذہب ہو گئے۔

(۱) مفضل الغلّس (۲) مفضل الاسفار۔

دلیل مفضل الغلّس: حدیث الباب حدیث عائشہ ہے قَالَتْ اِنْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَيُصَلِّي الصُّبْحَ
 فَيَنْصَرِفُ النَّسَاءُ قَالَ الْاَنْصَارِيُّ فَصَمُّوا النَّسَاءَ مُتَلَفِقَاتٍ يَخْرُوجُنَّ مَا يُعْرَفُنَّ مِنَ الْغُلَسِ وَقَالَ قَبِيَّةٌ مُتَلَفِقَاتٍ۔
 تلفف اور تلفف میں یہ فرق ہوتا ہے کہ تلفف خاص ہے جس میں تمام بدن کا ستر ہوتا ہے حتیٰ الوجہ اور تلفف عام ہے۔
 دلیل مفضل الاسفار: اگلے باب کی حدیث رافع بن خدیج سے ہے قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ
 اَسْفِرُوا بِالْفَجْرِ فَإِنَّهُ اَعْظَمُ لِلْاَجْرِ۔ یہ حدیث اسفار امام صاحب و احناف کی دلیل ہے۔
 جب دونوں طرح کی حدیثیں موجود ہو گئیں اور تردد پیدا ہو گیا تو امام شافعی وغیرہم نے حدیث غلّس کو ترجیح دی ہے اور
 حدیث اسفار کی تاویل کی ہے۔

تاویل الشوافع: وہ یہ ہے کہ حدیث اسفار میں اسفار سے مراد تاخیر نہیں بلکہ اس سے مراد وضو و فجر ہے یعنی فجر کی نماز
 اس وقت ادا کرو جب فجر کا ہونا واضح دیکھنی ہو جائے۔ فجر کے ہونے نہ ہونے میں تردد نہ ہو۔

مذہب احناف کی توجیحات و حدیث غلّس کے جوابات: مذہب احناف کا جوہر مانع معلوم ہوتا ہے۔
 وجہ (۱): حدیث اسفار قوی ہے اور حدیث غلّس فعلی ہے۔ عند التعارض ترجیح قول کو ہوتی ہے کیونکہ فعل میں مختلف قسم کے
 احتمالات ہوتے ہیں جیسے بیان جواز، عذر وغیرہ۔ بخلاف قول کے کہ اس میں کوئی احتمال نہیں ہوتا۔

وجہ (۲): حدیث اسفار اسفروا میں امت کو خطاب ہے اور دیکھنا یہ ہوتا ہے کہ ہمیں کس چیز کا حکم کیا گیا ہے۔ جس کا کرنا
 ہمارے لیے لازم ہے تو اس کو اختیار کیا جاتا ہے اور جس سے روکا جاتا ہے اس کو ترک کیا جاتا ہے۔

وجہ (۳): اعظمیت اجر بھی مرع ہے۔ ورنہ غلّس پر تو یہ وعدہ نہیں کیا کہ **فَإِنَّهُ أَكْثَرُكُمْ لِلْجَنَّةِ**۔

وجہ (۴): حدیث غلّس میں ہمیں یہ کلام ہے کہ **مُتَعَرِّفٌ فِي مَعْرِفَتِ النَّاسِ كَيْفَ هُمْ فِي مَعْرِفَتِ اللَّهِ كَيْفَ هُوَ** یعنی یہ نہیں معلوم ہوتا ہوگا کہ یہ منصرف ہونے والی نہیب ہے یا فاطمہ۔ یا معرفت نوعی ہوگی کہ یہ پتہ نہیں چلا ہوگا کہ یہ مدارِ رحل ہے یا مرآہ۔ اگر معرفت شخص مراد ہو تو یہ درست نہیں۔ اس لیے کہ تلفظ کی صورت میں دن کو بھی پتہ نہیں چلا کہ یہ گزرنے والی کون ہے؟ پس طے ہوا کہ اس معرفت سے مراد معرفت نوعی ہے اور یہ اسفار پر بھی منطبق ہے کیونکہ اگر اسفار پر عمل کیا جائے اور مسجد میں کسی عارض کی وجہ سے غلّس ہو تو یہ پہچان نہیں ہوتی کہ یہ مدارِ رحل ہے یا مرآہ اور مسجد نبوی میں غلّس ہوتا تھا کیونکہ حجرات شریفہ مسجد کے مشرقی جانب تھے اور فجر بھی مشرق سے پھوٹتی ہے اور اس وقت چراغ بھی نہیں ہوتے تھے۔

الحاصل: الغلّس سے مراد غلّس فی المسجد ہے نہ کہ غلّس فی الفضاء۔ اور یہ بات محض ابدائے احتمال کی بناء پر نہیں کہہ رہا بلکہ حدیثوں میں جو فجر کی تفصیل آئی ہے اس پر اسی کا انطباق ہو سکتا ہے غلّس فی الفضاء کا انطباق نہیں ہو سکتا۔ کہ حضرت بلال رضی اللہ عنہ اذان کہتے تھے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم فجر کی سنتیں ادا فرماتے تھے پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم مسجد کی تمکان اتارنے کیلئے کبھی لیٹ جاتے اور کبھی حضرت عائشہ کے ساتھ باتیں کرتے تھے۔ جب نمازی مسجد میں جمع ہو جاتے تو حضرت بلال رضی اللہ عنہ آ کر خبر دیتے پھر مسجد میں تشریف لے جاتے اور فجر کی نماز پڑھاتے۔ قرأت طویل اور ترتیل کے ساتھ ہوتی تھی۔ تعدیل ارکان ہوتا تھا یہ امر ناقابل فہم ہے کہ یہ سارے امور ہو جانے کے بعد پھر بھی فضاء میں اتنا غلّس ہو کہ یہ پتہ نہ چل سکے کہ مار رحل ہے یا مرآہ لہذا طے ہوا کہ اس غلّس سے مراد غلّس فی المسجد ہے غلّس فی الفضاء مراد نہیں ہے۔

وجہ (۵): حدیث غلّس اس زمانے پر محمول ہے جس زمانہ میں نساء مسجد میں نماز پڑھنے کیلئے آتی تھیں۔ ستر و حجاب کی ضرورت کے پیش نظر اس زمانہ میں غلّس میں نماز پڑھائی جاتی تھی جب مسجد میں عورتوں کا آنا بند ہو گیا تو پھر افضل اسفار ہوا۔ گویا غلّس فی الفجر منسوخ ہے۔ اور حدیث اسفار اس کے لیے ناخ ہے۔

وجہ (۶): مسلم صفحہ نمبر ۴۱۷ پر باب **اِسْتِغْبَابُ زِيَادَةِ التَّغْلِيْسِ بِصَلَاةِ الصُّبْحِ يَوْمَ النَّحْرِ بِالْمُزْدَلِفَةِ** میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث **مَا رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صلی اللہ علیہ وسلم صَلَّيْ صَلَاةً إِلَّا لِمِيقَاتِهَا إِلَّا صَلَاتَيْنِ صَلَاةُ الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ بِجَمْعٍ وَصَلَّى الْفَجْرَ يَوْمَئِذٍ قَبْلَ مِيقَاتِهَا** یہی حدیث بخاری شریف باب **مَنْ يَصَلِّي الْفَجْرَ بِجَمْعٍ** صفحہ ۲۲۸ پر قدرے تغیر کے ساتھ موجود ہے۔ اس کے بارے میں نووی نے لکھا ہے کہ **قَبْلَ مِيقَاتِهَا** کا یہ معنی نہیں کہ **قَبْلَ وَقْتِهَا** پڑھ لی بلکہ **صَلَّى قَبْلَ وَقْتِهَا الْمَعْتَادَ وَلَكِنْ بَعْدَ تَحَقُّقِ طُلُوعِ الْفَجْرِ** یعنی غلّس میں پڑھ لی۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ فجر میں عادت شریفہ اسفار پر عمل کرنے کی تھی۔ یہ حدیث مذہب اسفار کی زبردست مؤید ہے۔ والمعتاد هو الافضل والراجح۔

ایک جملہ معترضہ: اگر تم اس بات کے منتظر ہو کہ طبیعت بالکل درست ہو کوئی پریشانی و مرض نہ ہو پھر سبق پڑھا، پڑھایا جائے یہ حتیٰ یلج الجمل فی سَمِّ الْخِيَاطِ کے قیل سے ہے۔ استاذ الکرم مدظلہ (حضرت مولانا محمد یاسین صابر صاحب)۔

طحاوی میں باب **الْوَقْتُ الَّذِي يُصَلِّي فِيهِ الْفَجْرُ** آئی وَقْتُ هُوَ کے آخر میں صفحہ ۱۳۶ پر **ابراہیم نخعی** سے ہے۔

مَا اجْتَمَعَ أَصْحَابُ مُحَمَّدٍ ﷺ عَلَى شَيْءٍ مَا اجْتَمَعُوا عَلَى التَّوْبَةِ۔ جیسا صحابہ علیہ السلام نے توبہ پر فی الفور پراجماع کیا ہے ویسا کسی چیز پر اجماع نہیں کیا۔ اس سے بھی اسفار کی تائید ہوتی ہے۔

وجہ (۷): بعض دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ ایک چیز میں ذاتی فضیلت ہوتی ہے اور دوسری میں عرضی فضیلت ہوتی ہے اور عرضی فضیلت ذاتی فضیلت پر غالب آجاتی ہے۔ حدیث غلّس کی وجہ سے یہ بات قابل تسلیم ہے کہ غلّس الفضل ہے اور اس میں ذاتی فضیلت ہے مگر اسفار پر عمل کرنے سے بکثیر جماعت کا فائدہ حاصل ہوتا ہے۔ اس وجہ سے وہ بھی افضل بن گیا اور یہ فضیلت اس ذاتی فضیلت (غلّس والی) پر غالب ہے۔ اس جہت سے بھی اسفار رائج معلوم ہوتا ہے۔ (پھر فجر کا وقت غفلت کا وقت ہے اس میں تاخیر ایک حد تک انتہائی عمدہ پہلو ہے)

وجہ (۸): امام طحاویؒ نے حدیث غلّس و حدیث اسفار میں جمع و تطبیق کی کوشش کی ہے وہ یہ کہ ابتدا غلّس میں ہوتی تھی اور اختتام و انتہا اسفار میں ہوتا تھا۔ تو دونوں حدیثوں پر اس صورت میں عمل ہو جائے گا۔ لیکن عمدہ و نفیس جواب ساتواں ہے۔ امام شافعیؒ کی تاویل مذکور کا جواب: محقق ابن حاتمؒ فرماتے ہیں کہ یہ (وضوح فجر والی) تاویل غلط ہے کیونکہ اس کی رو سے تو معنی یہ ہوگا کہ بعد الوضوح فجر پڑھو گے تو اگر زیادہ طے گا اور اگر قبل الوضوح فجر ادا کر لو گے تو اس پر اجر کم ملے گا۔ حالانکہ قبل الوضوح (تردد کی حالت میں) ادا کی ہوئی نماز پر اجر ملنا دور کی بات ہے وہ دوسرے سے صحیح ہی نہیں ہوتی۔ اس کے صحیح ہونے کا دنیا میں کوئی بھی قائل نہیں۔ واللہ اعلم۔

فائدہ: اسی تقریر بالا سے بَابُ مَا جَاءَ فِي الْإِسْفَارِ بِالْفَجْرِ کی تقریر بھی ہوگئی۔ خوب ذہن نشین کر لی جائے۔ واللہ اعلم بالصواب۔ والیہ المرجع والمآب۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّعْجِيلِ بِالظُّهْرِ

- (۱) امام شافعیؒ کے نزدیک: تعجیل فی الظہر مطلقاً افضل ہے ظہر میں ہو یا شامی۔
- (۲) جمہور و امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک: ظہر میں تاخیر افضل ہے اور شامی میں تعجیل اور اس میں موسم کا اعتبار ہے کہ موسم گرما ہو (حر کے واقع ہونے یا نہ ہونے کا اس میں اعتبار نہیں)۔
- (۳) وعند البعض اس میں موسم کا اعتبار نہیں بلکہ حر (گرمی) کے واقع ہونے نہ ہونے کا اعتبار ہے۔

مصنفؒ نے بھی اس مسئلہ میں اپنے امام شافعیؒ کے مذہب کو چھوڑ دیا ہے اور ظہر میں تاخیر کو افضل بتلایا ہے۔

مفضل تعجیل کی دلیل: اس باب کی پہلی حدیث ہے۔ عَنْ عَائِشَةَ ۙ قَالَتْ مَا رَأَيْتُ أَحَدًا كَانَ أَشَدَّ تَعْجِيلًا لِلظُّهْرِ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَلَا مِنْ أَبِي بَكْرٍ ۖ وَلَا مِنْ عُمَرَ ۚ مصنفؒ نے اس حدیث کو حسن کہا۔ صحیح نہیں کہا۔ جسکی وجہ یہ ہے کہ اسی سند میں حکیم بن جبیرؒ راوی ہیں اور اس حکیم پر شعبہ امیر المؤمنین فی الحدیث نے جرح اور کلام کیا ہے۔ اس جرح کا انشاء اور سبب حکیم بن جبیرؒ کی وہ حدیث بنی ہے جو ترمذی بَابُ مَنْ تَحِلُّ لَهُ الزُّكُوفَةُ میں ص ۱۳۱ پر منع عن

السؤال کے بارے میں مروی ہے، وہ ہے مَنْ سَأَلَ النَّاسَ وَلَهُ مَا يُغْنِيهِ جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمُسْتَلْتَةً لِي وَجْهَهُ عَمُوشٌ أَوْ عَمْلُوشٌ أَوْ كَلُوشٌ۔ آگے ہے قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَمَا يُغْنِيهِ قَالَ عَمُوشٌ دِرْهَمًا۔ حدیث کا یہ وہ حصہ ہے جس کی وجہ سے شعبہ نے حکیم بن جبیر پر جرح کی ہے کہ یہ حکیم مَا يُغْنِيهِ عَمُوشٌ دِرْهَمًا ذکر کرتا ہے حالانکہ عَمُوشٌ دِرْهَمًا کے تقریباً ساڑھے بارہ روپے بنتے ہیں یہ ایک عیال دار کیلئے کافی نہیں ہیں تو پھر اس کو زکوٰۃ کے سوال سے روکنا معرض ہلاکت میں ڈالنے والی بات ہے۔

اس کے جوابات: جواب اول: حکیم بن جبیرؒ کا مَا يُغْنِيهِ کی تفسیر عَمُوشٌ دِرْهَمًا ذکر کرنا یہ ممکن ہے کہ متفرد (رہل) پر محمول ہو۔ ذی العیال شخص پر محمول نہ ہو۔

جواب ثانی: ما یغنیہ (روزانہ کا خرچہ) میں تکلیک (اختلاف) ہے۔ اشخاص کے بدلنے سے مَا يُغْنِيهِ بدلتا رہتا ہے تو اس پر مرتب ہونے والی منع و سوال میں بھی تکلیک ہو جائے گی۔ اور ایک درجہ منع کا اس پر بھی مرتب ہو جائے گا۔ اگرچہ کم درجے کی منع ہی کیوں نہ ہو۔ لہذا ”حکیم کے مجروح ہونے کی“ یہ وجہ قائل قبول نہیں۔

جواب ثالث: ما یغنیہ کی تفسیر عَمُوشٌ دِرْهَمًا نقل کرنے میں حکیم کا متابع زیر موجود ہے۔

جواب رابع: حکیم سے یحییٰ بن سعید وغیرہ جیسے ائمہ کا روایت کرنا بھی اس کے لیے بڑا مؤید ہے۔ یہ تمام وہ وجوہ ہیں جن سے شعبہ کی جرح رفع ہو جاتی ہے۔ مگر اس کے علاوہ مصنفؒ نے اس کو بوجہ و آخر بھی مؤید کیا ہے۔

وجه (۱): قَالَ يَخْنِي وَزَوْي لَهُ شَفِيَانٌ وَزَابِدَةٌ۔

وجه (۲): وَلَمْ يَرِ يَخْنِي بِحَدِيثِهِ بَأْسًا۔

وجه (۳): قَالَ مُحَمَّدٌ (أَيُّ الْبُخَارِيِّ) يَوْفَقُ زَوْيَ عَنْ حَكِيمِ بْنِ جَبْرِ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جَبْرِ عَنْ عَائِشَةَ عَنِ النَّبِيِّ فِي تَفْصِيلِ الظُّهْرِ۔ پس معلوم ہوا کہ یہ حدیث حسن ہونے کے ساتھ ساتھ صحیح بھی ہے۔

دلیل (۲) للشواہد: اس باب کی دوسری حدیث حدیث انسؓ کی دلیل ہے۔ اَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ صَلَّى الظُّهْرَ حِينَ زَالَتِ الشَّمْسُ هَلَا حَبِيبٌ صَحِيحٌ۔ (اس سے قبیل فی الظہر ثابت ہوئی)

مفضل التأخیر فی الصیف کی دلیل:

اس دوسرے باب کی حدیث ابودینارؓ حدیث اسی ہریرہؓ ہے إِذَا اشْتَدَ الْحَرُّ فَابْرَأُوا عَنِ الصَّلَاةِ (أَيُّ ابْرَأُوا أَنْفُسَكُمْ عَنِ الصَّلَاةِ) فَإِنَّ شِدَّةَ الْحَرِّ مِنْ فِتْنٍ جَهَنَّمَ۔ یعنی گرمی سخت ہو تو اس وقت نماز سے اپنے آپ کو روک لو۔ نماز ادا نہ کرو۔

اشکال: کہ شدة الحر کا من فتن جہنم ہونا مشاہدے کے خلاف ہے۔ ہمارے مشاہدے میں یہ بات آتی ہے کہ شدة الحر من الشمس ہوتی ہے اسی لیے جن علاقوں میں شمس زمین کے قریب ہوتا ہے وہاں گرمی زیادہ ہوتی ہے اور جہاں

دور ہوتا ہے وہاں گرمی کم ہوتی ہے۔ اسی لیے بعض نے حدیث مذکور کو تشبیہ طبع پر محمول کیا ہے اُنی تَخْفِجُ جَهَنَّمَ فِی الْإِصْرَارِ۔ مگر اولیٰ یہ ہے کہ حدیث کو تشبیہ کی بجائے اپنی حقیقت پر محمول کیا جائے اور یہ کہا جائے کہ شدة الحر کی نسبت الی الشمس کرتا بھی صحیح ہے نظراً الی الظاهر اور شدة الحر کی نسبت الی فحج جہنم کرتا بھی صحیح ہے نظراً الی الحقیقة۔ سورج اور شمس کی مثال ایسی سمجھو جیسے آتش شیشہ ہوتا ہے وہ شمس سے حرارت لیتا ہے پھر اس کی وساطت سے اس کے سامنے آنے والی چیز کو حرارت پہنچتی ہے۔ تو وہ جلنا شروع ہو جاتی ہے۔ بالکل یہاں بھی ایسے ہی ہے کہ فحج جہنم کی حرارت شمس میں جمع ہو جاتی ہے پھر شمس کی وساطت سے وہ حرارت زمین پر پھیلتی ہے۔

☆ گاڑی کے چلنے کی نسبت انجن کی طرف کرلو یہ بھی ٹھیک ہے اور ڈرائیور کی طرف کرلو یہ بھی درست ہے۔ ڈرائیور چلا رہا ہے نظراً الی الظاهر۔ انجن کھینچ رہا ہے نظراً الی الحقیقة۔ اس کی تائید بخاری کی ایک روایت سے ہوتی ہے۔ جو کہ ابو ہریرہ سے ج ۱ بَابُ الْإِنْبَادِ بِالظَّهْرِ فِیْ شِدَّةِ الْحَرِّ میں ہے جس میں لفظ ہیں اخْتَجَّتِ النَّارُ إِلَى رَبِّهَا فَقَالَتْ يَا رَبِّ اكْأَلْ بَعْضُیْ بَعْضًا فَأَذِنَ لَهَا بِنَفْسِیْ نَفْسِیْ فِی الْبَقَاءِ وَنَفْسِیْ فِی الصُّفْبِ وَهُوَ أَشَدُّ مَا تَجِدُونَ مِنَ الْحَرِّ وَأَخَذَ مَا تَجِدُونَ مِنَ الزَّوْهَرِ یُرِ۔ پس شدید گرمی و سردی کے اسباب ہیں۔ اب اس حدیث سے حقیقت پر محمول کرنے کی تائید ہو رہی ہے کہ حدیث کو حقیقت پر ہی محمول کیا جائے۔

بحث آخر: یہ نفسین داخلہ و خارجہ ہیں۔ خارجہ کے وقت گرمی ہو جاتی ہے اور داخلہ کے وقت سردی ہو جاتی ہے۔ یادوں کو خارجہ ہیں۔ مگر ایک نفس طہرہ زہریر سے ہو کر آتا ہے اس لیے وہ سردی کا سبب بن جاتا ہے۔ اور ایک نفس طہرہ النار سے گذر کر آتا ہے اس لیے وہ گرمی کا باعث بن جاتا ہے۔

سوال: حافظ نے یہ سوال اٹھایا ہے کہ شدت حرور غضب الرب کا وقت ہے عقل کا تقاضہ یہ ہے کہ اس میں نماز پڑھی جائے تاکہ غضب ٹھنڈا ہو۔ پھر شریعت نے اس وقت میں نماز ادا کرنے سے کیوں روکا ہے؟

جواب: یہ ہے کہ شریعت کے مقابلہ میں ہماری عقل بچ ہے جو شریعت نے کہہ دیا پس اس پر عمل کرو۔ اہل حق و باطل میں یہی فرق ہے باطل عقل کو مدد دیتا ہے۔ اسی سے یہ فرقہ بندی شروع ہوئیں جیسے شیعہ وغیرہم۔ (تمہاری عقل میں یہ بات آئے یا نہ آئے)

جواب (۲): یہ ہے کہ شریعت کا اس وقت میں نماز نہ روکنا عقل کے مطابق ہے اس لیے کہ بادشاہ کے غضب کے وقت میں اس سے کچھ مانگنا اور اس سے مناجات کرنا اپنی ہلاکت کو دعوت دینا ہے۔

الحاصل: ثابت ہوا کہ تاخیر فی الظہر مستحب ہے۔

احادیث تفجیل کا جواب: عام طور پر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ تفجیل ظہر کی احادیث ظہر شتائی پر محمول ہیں۔ مگر یہ جواب ناقص ہے۔ اس لیے کہ یہ ان احادیث تفجیل میں تو مل جاتے گا جن میں صیف و شتاء کی وضاحت و تصریح نہ ہو۔ لیکن ان احادیث تفجیل میں نہیں ملے گا جن میں صیف کی وضاحت ہے۔ (جن میں حارجہ وغیرہ کے لفظ آتے ہیں کہ فوراً ظہر ادا

کر لی گئی)

اصل جواب: اس لیے اصل جواب وہ ہے جو امام طحاوی نے ذکر کیا کہ ظہر صلی کی تعجیل والی احادیث منسوخ ہیں اور ان کے لیے تاریخ حدیث ابراد ہے۔

مصنف کا امام شافعی پر رد: امام شافعی نے ظہر صلی کی تاخیر کا قول کیا ہے بشرط الانتخاب (بمحضر المصلون نوبة نوبة) یعنی مسجد دور ہو اور نمازی دور دور سے نماز کیلئے اس میں جمع ہوتے ہوں پھر تو انہماک کا حکم ہے ورنہ نہیں۔ مصنف کا اس پر رد۔ مصنف نے اس پر رد اس طرح کیا کہ ابو ذر سفر کا واقعہ نقل کرتے ہیں جس میں انس و ابوسہیل کا ذکر ہے۔ ظاہر ہے کہ سفر میں تو انتخاب نہیں کیونکہ مسافر ساتھی تو سب جمع ہوتے ہیں لیکن پھر بھی ابراد کہا گیا۔ پس معلوم ہوا کہ ابراد کیلئے انتخاب کی شرط لگانا باطل ہے۔ (باقی رہا اس کا جواب تو وہ شوافع کے ذمے ہے)

حافظہ کی طرف سے مصنف کے رد کا جواب: حافظہ نے کرمانی سے نقل کرتے ہوئے جواب دیا کہ سفر میں جب جمع زیادہ ہو تو مسافر ساتھی ایک جگہ پر ٹھہرنے کی بجائے مختلف جگہوں پر ٹھہرتے ہیں۔ جہاں مناسب جگہ نظر آئی (سایہ دار درخت اور پانی نظر آیا) وہاں اس نے ذرا اگلا لیا۔ ممکن ہے کہ اس سفر میں بھی یہی صورت حال ہو۔ تو ابراد پر اس لیے عمل کیا کہ انہیں بھی انتخاب والی شرط موجود تھی۔

مولانا کا جواب: یہ ایک اصطلاح ہے جس سے شیخ الہند مراد ہوتے ہیں)

شیخ الہند نے امام کی طرف سے رد کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ امام شافعی کا مقصد نماز کو اول وقت میں ادا کرنا ہے ظہر ہو یا ظہر کے علاوہ کوئی اور نماز ہو۔ الا یہ کہ کوئی عارض پیش آجائے تو پھر تاخیر بھی کی جاسکتی ہے۔ ان عوارض میں سے ایک عارض انتخاب بھی ہے۔ امام شافعی کی طرف سے تاخیر کا قول عمومی عارض کی بنا پر ہے خصوصاً عارض کی بنا پر نہیں۔ تسلیم ہے کہ اس سفر والے واقعہ میں انتخاب عارض نہیں تھا۔ لیکن اور عارض تھا وہ یہ کہ کوئی مناسب مقام ایسا نہیں تھا جس میں سب جمع ہو کر نماز پڑھ لیتے کہ کوئی سایہ دار درخت مل جاتا۔ اس لیے ابراد تاخیر پر عمل کیا کہ جب ٹھنڈک ہو جائے گی تو پھر سب کا ملکر نماز پڑھنا بغیر سایہ کے بھی ممکن ہو جائے گا۔

فائدہ: سابقہ تقریر سے باب ما جاء فی تأخیر الظہر فی شدۃ الحر کی بھی تقریر ہوگئی۔

باب ما جاء فی تعجیل العصر

تاخیر و تعجیل صلوات میں اختلاف:

عند الشوافع: سب نمازوں میں تعجیل افضل ہے إلا فی الغشاء اس عموم میں عصر بھی داخل ہے کہ اس میں تعجیل کی جائے۔

عند الاحناف: سب نمازوں میں تاخیر افضل ہے الا المغرب اس کے عموم میں عصر بھی داخل ہے کہ عصر میں تاخیر کی جائے۔

دلائل شوافع: عصر کی تعجیل کے افضل ہونے میں شوافع کے دلائل یہ ہیں۔

دلیل (۱): اس باب کی حدیث عائشہ ہے۔ اَنّھا قَالَتْ صَلَّی رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ الْغَضْرُ وَالشَّمْسُ لَمْ یُظْهِرَ الْفَجْرَ مِنْ حُجْرَتِهَا. (الحديث) اس حدیث میں حجرہ کا معنی نہیں جیسا کہ بعض لوگوں کو اس کا وہم ہوا ہے بلکہ (یہاں) حجرہ کا معنی گن ہے، کیونکہ حجرہ کہتے ہیں مَآ یُحْجَرُ جَوَانِبُهُ بِالْجِدَارِ اس معنی کے اعتبار سے ممکن بھی حجرہ ہے۔ پس اس سے قبیل پر استدلال کی وجہ (طریقہ) ظاہر ہے کیونکہ شرقی دیوار پر غربی دیوار کا سایہ تب چڑھتا ہے جبکہ سورج مغلط ہو جائے۔ اگر مغلط نہ ہو تو پھر ایسا نہیں ہوتا۔

دلیل (۲): علاء بن عبد الرحمن کا قصہ جو اگلی حدیث میں ذکر کیا جا رہا ہے ان کی دلیل ہے کہ اس نے ظہر کی نماز پڑھی اور اس سے فراغت کے بعد حضرت انس بن مالک کی زیارت کیلئے اگلے گھر گئے ان کا گھر مسجد کے پہلو میں تھا۔ حضرت انس نے کہا قُمْوْا فَصَلُّوْا الْغَضْرُ قَالَ فَقُمْنَا فَصَلَّیْنَا فَلَمَّا انْصَرَفْنَا قَالَ سَمِعْتُ (ن) سَمِعْنَا رَسُولَ اللّٰهِ ﷺ یَقُوْلُ یَلُکَ صَلَوةُ الْمُتَافِقِ یَجْلِسُ یَرْتَلِبُ الشَّمْسُ حَتّٰی اِذَا کَانَ بَیْنَ قُرْنِی الشَّیْطَانِ قَامَ فَتَقَرَّ اُرْبَعًا لَا یَذْکُرُ اللّٰہَ فِیْهَا اِلَّا قَلِیْلًا. اُغْنِی صَلَوةَ الْمُؤْتَمِلَةِ صَلَوةُ الْمُتَافِقِ۔ لہذا تاخیر درست نہیں کیونکہ تاخیر سے ادا کی جانے والی نماز صلوٰۃ المتافق ہے۔

دلیل (۳): ابوداؤد باب وَلَیْتَ صَلَوةُ الْغَضْرِ ص ۶۴، بخاری ج ۸ ص ۷۸ پر حضرت انس کی حدیث ہے۔ اَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ ﷺ کَانَ یُصَلِّی الْغَضْرَ وَالشَّمْسُ بَیْضَاءُ مُرْتَفِعَةً حَتّٰی یَقْدَحُ الدَّاهِبُ اِلَی الْغَوَالِی وَالشَّمْسُ حَتّٰی یَبْقَاظُ ابوداؤد کے ہیں۔ بخاری میں قدرے تغیر ہے۔

دلیل (۴): رافع بن خدیج کی حدیث بھی اگلی دلیل ہے جس کے لفظ یہ ہیں کُنَّا نَحْجُرُ الْحُزُورَ فَتَقَسَّمُ عَشْرَ لِسْمًا وَتَأْتِیْکُلُ۔ یہ زوج مخدروانی حدیث بھی قبیل عصر پر دال ہے۔

دلائل احناف: عصر کی تاخیر کے فضل ہونے کے دلائل درج ذیل ہیں۔

دلیل (۱): اگلے باب کی حدیث ام سلمہ ہے قَالَتْ کَانَ رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ اَخَذَ تَغْجِیْلًا لِلظُّهْرِ مِنْکُمْ وَاَنْتُمْ اَخَذَ تَغْجِیْلًا لِلْعَصْرِ مِنْہُ۔ تم کل نبی ﷺ کے برعکس کرتے ہو۔

الحاصل: معلوم ہوا کہ حضور ﷺ عصر کو تاخیر سے ادا فرماتے تھے۔

دلیل (۲): ابوداؤد باب لَمْ یُؤَخِّرْ صَلَوةُ الْغَضْرِ ص ۶۵ پر حضرت علی بن شیبان ؓ کی حدیث ہے۔ قَالَ قَدِمْنَا عَلَی رَسُولِ اللّٰهِ ﷺ الْمَدِیْنَةَ فَکَانَ یُؤَخِّرُ الْغَضْرَ مَا ذَامَتِ الشَّمْسُ بَیْضَاءَ نَفِیْثَةً۔

دلیل (۳): قرآن میں ہے اَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفَ النَّهَارِ۔ مفسرین کہتے ہیں کہ اس سے مراد فجر اور عصر ہے۔ عصر میں تاخیر کرو گے تو طرف بنے گی ورنہ نہیں۔

اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ وقت مکروہ داخل ہونے کے بغیر ہمیں عصر کو طرف منانے کی کوشش کرنی چاہیے۔

تجلیل کی احادیث مذکورہ کے جوابات من جانبنا:

جواب : وَالْأَنْبَسُ فِي خُجْرَتِهَا والی حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث قبیل میں کوئی صریح نہیں ہے اس لیے کہ یہ حدیث تاخیر عصر پر بھی محمول ہو سکتی ہے کیونکہ حضور ﷺ کے گھر کی دیواریں صرف اتنی اونچی تھیں کہ بس پردہ ہو جائے۔ کوئی ایسی دیواریں تو نہیں تھیں کہ جیسے نوابوں و بادشاہوں کی دیواریں اونچی اونچی ہوتی ہیں۔ اور چھوٹی دیواروں والی حویلی میں سورج کی شعائیں قبیل الغروب تک ہوتی ہیں اور غری و بوار کا سایہ شرقی دیوار پر نہیں چڑھتا تھا۔

تِلْكَ صَلَوةُ الْمُنَافِقِ وَالِی حدیث کا جواب:

یہ ہے کہ بَلِّغْ صَلَوَاتِ الْمُنَافِقِ کا مصداق عند الغروب والی نماز ہے اور حنفیہ کو اس تاخیر کے قائل نہیں وہ تاخیر قبل الاصفار کے قائل ہیں۔

☆..... باقی حضرت انس ؓ کا فَوْضُوا فَضَلُوا الْقَصْرَ الخ فرماتا یہ بھی اول وقت میں نہیں تھا اس لیے کہ زائر نے آخر وقت میں مسجد میں ظہر پڑھی پھر اس کے بعد سنن بھی پڑھی ہوں گی اور پھر دعا بھی کی ہوگی پھر حضرت انس ؓ کے گھر میں آئے ہوں گے پھر ملک سلیم کے بعد حضرت انس ؓ نے کہا ہوگا فَوْضُوا فَضَلُوا الْقَصْرَ فَغَنِمْنَا فَضَلْنَا۔ ف ہر جگہ تھک چکے نہیں ہوتی بلکہ بعض دفعہ تاخیر و مہلت کیلئے بھی ہوتی ہے۔ زیادہ سے زیادہ حضرت انس ؓ کی یہ نماز بِلَاکَ صَلَوةٍ الْمُنَافِقِ سے مقدم تھی۔

الحاصل: اس عمل کے بھی ابتدائے وقت میں عصر کے ہونے کی بھی تصریح نہیں ہے۔

حدیث عوالی کا جواب: یہ ہے کہ عوالی میں اطلاق ہے بعض عوالی مدینہ سے دو میل کے فاصلے پر قصص اور بعض تین میل پر اور بعض چار پر۔ یہاں کوئی وضاحت نہیں کہ یہاں کوئی عوالی مراد ہے۔ پھر چلنے والے کی سیر سے بھی فرق پڑ جاتا ہے بعض بطن السیر ہوتے ہیں اور بعض سریع السیر کہ تھوڑے وقت میں زیادہ مسافت طے کر لیتے ہیں۔ اور حدیث میں اس کی بھی کوئی وضاحت نہیں کہ یہ سیر کس قسم کی ہوتی تھی۔

الحاصل: مطلوبہ تعمیل کو ثابت کرنے میں یہ حدیث بھی کوئی صریح نہیں ہے۔

رافع بن خدیج کسی ذبح حذور والی حدیث کا جواب: یہ ہے کہ یہ حدیث بھی مطلوبہ قبیل کو ثابت کرنے میں صریح نہیں کیونکہ آدمی زیادہ ہوں۔ مشاقح تجربہ کار ہوں تو وہ یہ سارے کام گلیل وقت میں بھی کر لیں گے۔

تاریخ میں لکھا ہے کہ مغلیہ بادشاہ عید کی نماز پڑھاتا بعد میں خطبہ دیتا۔ خطبہ سے فارغ ہوتا تو اس کی قربانی کا گوشت پک کر اس کے سامنے آجاتا۔ اب ظاہر ہے کہ اس کام کرنے والے نے نماز بھی پڑھی ہوگی اور خطبہ بھی سنا ہوگا اور پھر اتنے قلیل وقت میں یہ کام بھی کر لیا ہوگا۔

فصارت دلائلہ معدومہ و دلائلہ مالمعہ۔ اور اعادیت تاخیر مظلوم تاخیر کو ثابت کرنے میں بالکل مرجح ہیں۔

﴿ص ۴۲﴾ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ عَنْ الْعَلَاءِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ ؓ : حَتَّى إِذَا

كَانَتْ بَيْنَ قَرْنِي الشَّيْطَانِ:

یہ حقیقت پر محمول ہے اور یہ شیطان اس لیے کرتا ہے تاکہ وہ لوگوں کو یہ باور کرائے کہ میری عبادت ہو رہی ہے۔ یا یہ کناہیہ ہے۔ علو سے جیسے ذوات القرن چیز غیر ذوات القرن پر عالی ہوتی ہے۔ یا قرن کا معنی جماعت ہے یعنی شیطان کی دو جماعتوں کے درمیان۔ شیطان کو ظلمت سے مناسبت ہے، انسانوں اور ملائکہ کو نور سے مناسبت ہے۔ اسی لیے حضور ﷺ نے غروب کے وقت چھوٹے بچوں کو گھروں سے نکلنے پر پابندی لگائی ہے کیونکہ اس وقت شیطان پھیل جاتے ہیں مبادا کوئی شیطان ان کو نقصان نہ پہنچا دے۔

یا یہ کناہیہ ہے اس سے کہ شیطان اس وقت کفار کو شرک کی طرف دھکیلتا ہے۔ جیسے کوئی سیٹلوں والی چیز (غیر سیٹلوں والی چیز کو) دھکیلتی ہے۔

لَنَقْرَأُ رُبْعًا:

نقر کناہیہ ہے مجدد سے اب سوال ہوگا کہ مجدد تو آٹھ ہیں نہ کہ چار۔

جواب (۱): یہ ہے کہ یہ حدیث اس وقت کے متعلق ہے جب صلوٰۃ السفر والحضر رکعتان تھی اور مجدد کے سرعت میں نقر الیدیک کے ساتھ تشریف دی۔

جواب (۲): یا عدم فصل بین السجدةین کی وجہ سے عُدْنَا عِدَّةً مَّجْدِدَةً وَاجِدَةً (ایک ہی مجدد شمار کیا گیا)

جواب (۳): یا نقر اربع کناہیہ ہے اربع ربوت سے اور تشریف خفض و رفع میں ہے۔

فائدة: بَابُ مَا جَاءَ فِي تَاخِيْرِ صَلَوةِ الْغُضْرِ والے باب کی تقریر باقیل سے واضح ہوگئی۔ نیز اگلے باب مَا جَاءَ فِي وَقْتِ الْمَغْرِبِ کی تقریر بھی سابقہ مضامین میں گزر چکی ہے وہاں سے دیکھ لی جائے۔ بَابُ مَا جَاءَ فِي وَقْتِ الْمَغْرِبِ کی حدیث کے ایک جملہ وَتَوَارَتْ بِالْحِجَابِ کی تشریح اس طرح ہے کہ غُرُبَتِ الشَّمْسُ میں جو مجاز بالقارب کا احتمال تھا وہ تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ کہنے سے ختم ہو گیا۔ لہذا انکار کا وہم نہ کیا جائے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي وَقْتِ صَلَوةِ الْعِشَاءِ الْآخِرَةِ

﴿ص ۳۲﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنُ أَبِي الشَّوَّارِبِ عَنِ الثُّعْمَانِ بْنِ

بَشِيرٍ ۖ قَالَ أَنَا أَعْلَمُ النَّاسَ بِوَقْتِ هَذِهِ الصَّلَاةِ:

یہ اس لیے کہا کہ حاضرین میں ان کے علاوہ کوئی زیادہ جاننے والا نہیں تھا۔ کیونکہ جس توجہ و طلب سے انہوں نے یہ مسئلہ معلوم کیا تھا اس طرح کسی دوسرے صحابی نے معلوم نہیں کیا تھا۔

بَاب مَا جَاءَ فِي تَاخِيرِ الْعِشَاءِ الْآخِرَةِ

﴿ص ۴۲﴾ حَدَّثَنَا هَنَادٌ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ : لَأَمَرْتُهُمْ أَنْ يُؤَخِّرُوا الْعِشَاءَ إِلَى ثُلُثِ اللَّيْلِ أَوْ نِصْفِهِ :

یہاں امر وجوب کی نفی ہے ورنہ امر استحبابی تو اب بھی ہے۔ کہ ثلث لیل تک عشاء کو مؤخر کر لیا جائے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اصل تو عشاء میں تاخیر ہے مگر مشقت اور حرج کی وجہ سے اس اصل کو چھوڑا گیا ہے۔ اگر لوگ اب بھی تاخیر پر راضی ہوں تو ثلث لیل تک کی تاخیر پر عمل کرنا افضل ہے۔ (باقی تفصیل اس بارے میں بھی ماقبل میں گزر چکی ہے)

بَاب مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ النَّوْمِ قَبْلَ الْعِشَاءِ وَالسَّمَرِ بَعْدَهَا

﴿ص ۴۲﴾ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ عَنْ أَبِي بَرزَةَ ؓ : كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَكْرَهُ النَّوْمَ قَبْلَ الْعِشَاءِ :

اس لیے کہ اس سے عشاء کی نماز کے فوت ہو جانے کا اندیشہ ہوتا ہے نماز نہیں تو جماعت ہو جانے کا اندیشہ ہوتا ہے۔ اگر کوئی اس کا انتظام کر لے کہ جماعت کا اہتمام کر لے تو پھر نوم قبل العشاء میں کوئی حرج نہیں۔ وَالْحَدِيثُ بَعْدَهَا :

حدیث سے مراد یہاں سمر ہے جس کا عنوان میں ذکر ہے۔ اور سمر کا معنی ہوتا ہے لایعنی قصے اور کہانیاں بیان کرنا جیسا کہ عربوں کی عادت تھی کہ بیان کرنے والا بیان کرتا اور سننے والے بڑی رغبت سے اس کو سنتے حتیٰ کہ نعر ہو جاتی۔ تو اس کے مکروہ ہونے کی وجہ بھی یہی ہے کہ اس سے فجر کی نماز ضائع اور فوت ہو جاتی ہے۔

بَاب مَا جَاءَ فِي الرُّخْصَةِ فِي السَّمَرِ بَعْدَ الْعِشَاءِ

﴿ص ۴۲﴾ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ ؓ : كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَسْمَرُ مَعَ أَبِي بَكْرٍ فِي الْأَمْرِ مِنْ أَمْرِ الْمُسْلِمِينَ وَأَنَا مَعَهُمَا :

یہ صورت سمر تھا نہ کہ ہفتہ۔ منع جس سمر سے ہے وہ ہفتہ سمر (لا یعنی باتیں کرنا) ہے۔ اور رخصت صورت سمر کی ہے۔ وَقَدْ رَوَى عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَا سَمَرَ إِلَّا لِمُضِلٍّ أَوْ مُسَافِرٍ :

سمر تلمصلی کے جواز کی صورت یہ ہے کہ اگر کوئی شخص نوافل پڑھ رہا ہے اور نوم کا غلبہ ہونے لگ گیا تو اس کو دفع کرنے کے لیے کسی دوسرے سے بات چیت کرنا جائز ہے۔ مسافر کے لیے جواز کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص سفر کر رہا ہے اور اس خیال سے کہ سفر سہولت سے طے ہو جائے اپنے

رفیق سے باتیں کرتا ہے اس کو بھی اجازت ہے۔ غرضیکہ رخصت کا ان دو میں حصر نہیں بلکہ جہاں بھی کوئی دینی یا دنیاوی ضرورت پیش آجائے اس کو پورا کرنے کے لیے اس کی رخصت ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْوَقْتِ الْأَوَّلِ مِنَ الْفَضْلِ

ابواب سابقہ میں گزر چکا ہے کہ احناف کے نزدیک مغرب کے علاوہ باقی نمازوں میں تاخیر افضل ہے اور تاخیر کے دلائل بھی ساتھ ساتھ ذکر ہو گئے ہیں۔ شوافع کی طرف سے جو انکی بعض توجیہات کی جاتی ہیں ان کا بھی اور ان کے ضعف کا بھی ذکر ہو چکا ہے۔

اس باب کی احادیث جن سے اول وقت کی فضیلت معلوم ہوتی ہے بظاہر احناف کے خلاف ہیں۔ ذیل میں ان کو ذکر کر کے ان کے جوابات دیئے جاتے ہیں۔

حدیث اول: پہلی حدیث حضرت ام فروہؓ کی حدیث ہے عَنْ عُمِّهِ اُمِّ فُرُوَّةَ وَكَانَتْ بِمَعْنِ بَنَاتِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَتْ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ اَيُّ الْأَعْمَالِ الْفَضْلُ قَالَ الصَّلَاةُ لِأَوَّلِ وَقْتِهَا۔

حدیث ثانی: عَنْ ابْنِ عُمَرَؓ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ اَلْوَقْتُ الْأَوَّلُ مِنَ الصَّلَاةِ رِضْوَانُ اللَّهِ وَالْوَقْتُ الْآخِرُ غَفْوُ اللَّهِ۔ اس کے ذیل میں شوافع کہتے ہیں کہ غفو تفسیر کو چاہتا ہے۔ سرے سے معصیت نہ ہو یہ اولیٰ ہے اس سے کہ معصیت ہو اگرچہ وہ معصیت و تقصیر معاف ہو۔

حدیثین کے جوابات۔ جواب (۱): یہ دونوں حدیثیں ضعیف ہیں کیونکہ دونوں کی سندوں میں عبداللہ بن عمر العری ضعیف ہے۔ اور پہلی حدیث میں قاسم بن غنم مضطرب الحدیث ہے۔ کہیں سند میں عَنْ بَعْضِ أُمَّهَاتِهِ عَنْ عُمِّهِ اُمِّ فُرُوَّةَ ذکر کرتا ہے جیسا کہ ابوداؤد شریف کی روایت میں ہے اور دارقطنی کی سند میں عَنْ جَدِّهِ الدُّنْيَا عَنْ جَدِّهِ الْعُلَيَّا ہے۔ اور دوسری حدیث کی سند میں یعقوب بن ولید ہے امام احمد نے اس کو کذا ابن میں ذکر کیا ہے۔

محقق نوویؒ کے بھی یہ حدیثیں سامنے ہیں علامہ زیلعیؒ نے تقریر زیلعی کے جلد اول ص ۲۳۳ پر نقل کیا ہے قَالَ النَّوَوِيُّ فِي الْإِخْلَاصَةِ أَخَادِيثُ أَيْ الْأَعْمَالِ الْفَضْلُ قَالَ الصَّلَاةُ لِأَوَّلِ وَقْتِهَا۔ وَأَخَادِيثُ أَوَّلِ وَقْتِ رِضْوَانِ اللَّهِ وَآخِرُهُ غَفْوُ اللَّهِ "كُلُّهَا ضَعِيفَةٌ" پس یہ حدیثیں تاخیر کے استحباب پر دلالت کرنے والی مذکورہ احادیث صحیحہ کے مقابلے میں مرجوح ہیں۔

جواب (۲): ان کے ضعف سے قطع نظر کرتے ہوئے جواب یہ ہے کہ ان کے عموم سے مواقع تاخیر مستثنیٰ ہیں۔ (اب ان احادیث کا مصداق صرف اور صرف مغرب رہ جائے گی)

جواب (۳): ان حدیثوں میں اول وقت سے مراد وقت مستحب ہے۔ وَهُوَ يَجْرِي عَلَى حَسَبِ التَّخَصُّصِ (اُمِّ الصَّلَاةِ لِوَقْتِهِ الْمُسْتَحَبِّ)

جواب (۴): افضلیت کی وجہ مختلف ہیں بعض وجہ کے اعتبار سے اول وقت افضل معلوم ہوتا ہے جیسے اللہ کے امر کا احتمال کہ جوں ہی وجوب ہوا اس پر فوراً عمل شروع کر دیا۔ بعض دوسری وجہ کے اعتبار سے (جیسے تکثیر جماعت وغیرہ ہے) تاخیر افضل معلوم ہوتی ہے۔ کسی امر کا افضل بعض الوجوہ ہوتا یہ دوسرے کے افضل بعض الوجوہ الآخر کے منافی نہیں ہوتا۔ اب بھی دونوں قسم کی معارض احادیث میں تطبیق ہوگئی۔

..... رہا یہ سوال کہ وجہ افضلیت میں پھر کس وجہ کو ترجیح ہے تو یہ مجتہد کی شان ہے۔ مقلد کا فرض تو یہ ہے کہ وہ اپنے امام کی تقلید کرتا رہے۔

حدیث ثالث: اسی باب کی حدیث ہے عَنْ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لَهُ يَا عَلِيُّ اِفْلُتْ لَانُوجَوْهَا. الصَّلَاةُ اِذَا اَنْتَ وَالْجَنَازَةُ اِذَا خَضَرَتْ وَالْاَيْمُ اِذَا وَجَدَتْ لَهَا كُفُوًا۔

اس حدیث ثالث کے جوابات۔ جواب (۱): یہ حدیث بھی ضعیف ہے علامہ زیلعی بھی اس کو ترمذی سے نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں وَقَالَ أَبِي التِّرْمِذِيُّ حَدِيثٌ غَرِيبٌ فَمَا أَرَى إِسْنَادَهُ بِمُتَّصِلٍ۔

اشکال: جب ہم نے ترمذی کے نسخہ کو دیکھا تو یہ عبارت اس حدیث کے تحت نہیں ملی پس نقل (کلام زیلعی) خلاف اصل ہوگئی۔ جبکہ علامہ زیلعی نقل میں بڑے ثقہ ہیں بلکہ یہ تو دوسروں کی نقلوں پر معترض بنتے رہتے ہیں۔

جواب: یہ عبارت اصل نسخہ میں تھی لیکن بعد میں کاتبوں کی کتابت سے رہ گئی۔

الحاصل: یہ حدیث بھی پہلی دو کی طرح ضعیف ہے۔

جواب (۲): الصَّلَاةُ اِذَا اَنْتَ میں دو احتمال ہیں۔

(۱) ایک یہ کہ دخل الوقت (۲) دوسرا یہ کہ جاء الوقت المستحب اذا جاء الاحتمال فلا استدلال۔

حدیث رابع: اسی باب کی حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ ہے "عَنْ أَبِي عُمَرَ وَ الشَّيْبَانِيِّ أَنَّ رَجُلًا قَالَ لِابْنِ مَسْعُودٍ أَيُّ الْعَمَلِ أَفْضَلُ؟ قَالَ سَأَلْتُ عَنْهُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ الصَّلَاةُ عَلَى مَوَاقِئِهَا۔"

جواب: یہ ہے کہ اس میں کہیں اول وقت کی صراحت نہیں ہے کیونکہ غرضی مَوَاقِئِهَا تو اول وقت سے آخر وقت تک بولا جاسکتا ہے۔

فائدہ: أَيُّ الْعَمَلِ أَفْضَلُ سوال کے جوابات حدیثوں میں مختلف ہیں۔ اس اختلاف کے کئی جواب ہیں۔

(۱) **الْفَضْلُ** اسم تفضیل اپنے تفضیل والے معنی میں مستعمل نہیں بلکہ نفس فعل والے معنی میں مستعمل ہے اور کسی عمل کا ذا الفضل ہونا کسی دوسرے امر کے ذا الفضل ہونے کی نفی نہیں کرتا۔ لہذا کہیں کوئی اختلاف اور تعارض نہیں ہے۔

(۲) یہاں من مقدر ہوتا ہے أَيُّ مِنْ الْأَفْضَلِ۔ یعنی افضل ایک نوع ہے اور اس کے تحت متعدد افراد داخل ہیں۔

(۳) وجہ افضلیت مختلف ہیں کسی عارض کی بنا پر کسی امر کا افضل ہونا کسی دوسرے امر کے دوسرے عارض کی بنا پر افضل ہونے کے منافی نہیں ہے۔ (واللہ اعلم)

حدیث خلاص: اسی باب کی حدیث عائشہ ہے قَالَتْ مَا صَلَّي رَسُولُ اللَّهِ صَلَاةً لَوْ لَبِثَ الْآخِرُ مَرَّتَيْنِ حَتَّى يَبْصُرَ اللَّهُ كَرُحُورِ اللَّهِ نے آخر وقت میں ایک مرتبہ کے علاوہ کوئی نماز دوبار نہیں پڑھی حتیٰ کہ آپ ﷺ دنیا سے رخصت ہو گئے۔

جواب: یہ حدیث بھی ضعیف ہے ہرمذی نے اس کو نقل کر کے کہا هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ وَلَيْسَ إِسْنَادُهُ بِمُتَّصِلٍ۔ کیونکہ اسحاق بن عمر کا حضرت عائشہ سے سماع و لقاء ثابت نہیں۔

اشکال: حضور ﷺ نے آخر وقت میں دو مرتبہ نماز پڑھی (۱) ایک واقعہ امامت میں (۲) اور ایک واقعہ اعرابی میں تو پھر حضرت عائشہ اس کی نفی کیسے کر رہی ہیں۔ اس کے جوابات مندرجہ ذیل ہیں۔

جواب (۱): واقعہ امامت چونکہ ابتداء اسلام کا ہے حضرت عائشہ کے علم میں نہیں آیا۔ یہ نفی حضرت عائشہ کے اپنے علم کے اعتبار سے ہے۔

جواب (۲): حضرت عائشہ کامرتین کی نفی کرنے سے مراد بِاخْتِيَارِهِ وَرَضَائِهِ ہے۔ یعنی اپنے اختیار و رضا سے ایسا کبھی نہیں کیا بلا اختیار و بلا رضا کی صورتیں زیر بحث نہیں ہیں۔

جواب (۳): حضرت عائشہ کا مقصد بالخصوص مرتین کی نفی کرنا نہیں بلکہ مقصد بکثیر کی نفی کرنا ہے کہ کثرت سے حضور ﷺ و تبع آخر میں نماز پڑھتے ہوں ایسا نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

قَالَ الشَّافِعِيُّ وَالْوَقْتُ الْأَوَّلُ مِنَ الصَّلَاةِ الْفَضْلُ وَمِمَّا يَذُلُّ عَلَى فَضْلِ أَوَّلِ الْوَقْتِ عَلَى آخِرِهِ اخْتِيَارُ النَّبِيِّ ﷺ وَأَبِي بَكْرٍ ﷺ وَعُمَرُ ﷺ فَلَمْ يَكُونُوا يَخْتَارُونَ إِلَّا مَا هُوَ الْفَضْلُ وَلَمْ يَكُونُوا يَدْعُونَ الْفَضْلَ وَكَانُوا يُصَلُّونَ فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ.

حضور ﷺ و خلفاء راشدین ﷺ کے اس عموم و استمرار کی کوئی حدیث ہے تو لاؤ اور پیش کرو (کہ خلفاء و غیرہم عموماً اول وقت میں نماز ادا کرتے تھے) فانوا برهانکم ان کنتم صادقیں۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي السَّهْوِ عَنْ وَقْتِ صَلَاةِ الْعَصْرِ

﴿ص ۳۳﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ..... عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا. عَنِ النَّبِيِّ ﷺ الَّذِي تَفَوُّتُهُ صَلَاةُ الْعَصْرِ فَكَانَ نَامًا وَبَرَّ أَهْلَهُ وَمَالَهُ:

چونکہ فوات من غیر تعمد ہوتا ہے اس لیے اس کے تحت کبھی درج ہو جائے گا۔ اگر فوات صلوة تعمداً ہو تو اس کو احادیث میں "کفر" کہا گیا ہے جیسے حدیث میں ہے مَنْ تَرَكَ الصَّلَاةَ مُتَعَمِّدًا فَقَدْ كَفَرَ۔ اس لیے تعمد زیر بحث نہیں بلکہ فوات بلا تعمد مقصود بالبیان ہے۔ پس حدیث و عنوان میں عدم الطہاق کا سوال وارد نہیں ہوگا۔

لفظ امل و مال کی اعرابی تحقیق:

مرفوع ہونے کی صورت میں "اہل و مال" و تبر کا نائب قائل ہوں گے اور و تبر بمعنی نقص ہوگا۔ اور منصوب ہونے کی صورت میں و تبر کا مفعول ثانی ہوئے۔ مفعول اول اس میں ضمیر ہے اور و تبر متعدی بدو مفعول ہے اور معنی اس کا سلب ہے ائی سلب ذالک البرجل اھلہ و مالہ۔ بعض نے نصب کی صورت میں بھی و تبر کو بمعنی نقص بنایا ہے اور منصوب کو ضمیر سے بدل بنایا ہے۔ الیدی و تبر ائی نقص یعنی اھلہ و مالہ۔

فوات "صلوٰۃ" کا مطلب:

اس میں مختلف قول ہیں۔ (۱) نماز و قیام جواز سے فوت ہو جائے۔ (۲) وقت مستحب سے فوت ہو جائے۔ (۳) جماعت کے ساتھ فوت ہو جائے۔ اول قول رائج ہے۔ کیونکہ تبادر الی الذہن یہی معنی ہے۔ اشکال: یہ تو امرنگوئی کا بیان ہو گیا ائی و قع نقصان فلان بسبب فلان۔ حالانکہ نبی ﷺ تو امر شرعیہ کو بیان کرنے کیلئے کیلئے نث ہوئے ہیں؟ اس کے جوابات مندرجہ ذیل ہیں۔

جواب (۱): بعض دفعہ کوئی امرنگوئی اس لیے بیان ہوتا ہے کہ وہ کسی امر شرعی کے بیان کرنے کی تمہید بن جاتا ہے۔ اور یہاں پر یہی صورت بن گئی ہے کیونکہ بیان تو کرنا تھا لاینبجوز توک صلوٰۃ العصر جو کہ امر شرعی ہے۔ اس کی تمہید کے طور پر فکائنما و تبر اھلہ و مالہ بیان ہوا ہے۔

جواب (۲): اس سے مقصد یہ بیان کرنا ہے کہ جیسے وہ شخص جس کا اہل و مال سلب کر لیا گیا ہو وہ اللہ کی طرف رغبت کرتا ہے۔ اسی طرح یہ شخص بھی جس کی عصر کی نماز فوت ہو گئی ہے۔ اللہ کی طرف رغبت کرے تاکہ جبر نقصان ہو جائے۔ اب یہ بھی امر شرعی بن گیا۔

جواب (۳): مقصد یہ ہے کہ جیسے وہ شخص جو مسلوب الاہل و المال ہو وہ بڑی حسرت کرتا ہے۔ اسی طرح مکافات اعمال کے وقت یہ شخص بھی بڑی حسرت کرے گا۔ اب بھی یہ امر شرعی بن گیا۔ واللہ اعلم۔

شبہ: پھر شبہ ہوا کہ فرض ہونے میں تو سب نمازیں مساوی ہیں پھر عصر کو بیان کے ساتھ کیوں خاص کیا گیا؟ عموم سے کام لینا دیا ہے تھا جیسا کہ کنز العمال میں عموم کی بھی حدیث ہے جس کے الفاظ یہ ہیں الیدی تفوتہ صلوٰۃ العصر الخ۔

جواب: یہ تخصیص بوجہ ہے۔ (۱) صلوٰۃ العصر تو پہلی امتوں پر بھی فرض تھی لیکن انہوں نے اس کو ضائع کیا۔ شارع علیہ السلام کے بیان میں صلوٰۃ العصر کی تخصیص کی وجہ یہ ہوئی (کہ خبردار! تم انکی طرح اس عصر کی نماز کو ضائع نہ کرویتا)۔ (۲) وقت العصر دنیاوی اعتبار سے بھی مشغولیت کا وقت ہوتا ہے جس کی بنا پر یہ نماز ضائع ہو جاتی ہے (خصوصاً بلاد حارہ میں) اس لیے تخصیص عصر فرمائی۔

(۳) یہ وقت ملاحکۃ النہار واللیل کے تعاقب کا ہوتا ہے۔ (ڈیوٹی تبدیل ہوتی ہے) جس کی وجہ سے یہ وقت بڑا ذوالفضل ہے۔ اس لیے اس کی تخصیص کی گئی۔ واللہ اعلم۔

بَاب مَا جَاءَ فِي تَعْجِيلِ الصَّلَاةِ إِذَا أَخْرَجَهَا الْإِمَامُ

(ص ۳۳) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُوسَى الْبَصْرِيُّ عَنْ أَبِي ذَرٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : يُمَيَّنُونَ الصَّلَاةَ :

اس کے دو معنی ہیں۔ (۱) یہ ہے کہ وقت مستحب نکال کر نمازیں ادا کریں گے۔ نووی اس معنی کو ترجیح دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ ایسے مسلمان امراء نہیں ہوئے ہیں جو وقت جواز کو بھی نکال کر نماز پڑھتے ہوں۔

(۲) مگر حافظ فرماتے ہیں کہ یُمَيَّنُونَ الصَّلَاةَ کا معنی ہے کہ وقت جواز گزار کر نماز ادا کریں گے۔ آتا ہے اور نقل ہے کہ حجاج و مروان ایسے ہی کرتے تھے (کہ نمازوں کو "وقت جواز گزار کر" ادا کرتے تھے) طَوْرًا طَوْرًا۔

فَصَلِّ الصَّلَاةَ لَوْ قَتَبَا :

تم (ایسی صورت میں) اپنی نماز وقت مستحب میں ادا کر لینا اور وقت جواز کو چھوڑ دینا۔

فَإِنْ صَلَّيْتَ لَوْ قَتَبَا كَأَنْتَ لَكَ نَافِلَةٌ وَإِلَّا كُنْتَ قَدْ أَخْرَزْتَ صَلَاتَكَ :

اگر بالفرض امام نے بھی وقت مستحب میں جماعت کرادی اور تم اس جماعت میں بھی شریک ہو گئے۔ کائنات لک نافلة تو تمہارے لیے جماعت والی نماز نفل ہو جائے گی وَاِلَّا كُنْتَ قَدْ أَخْرَزْتَ صَلَاتَكَ و مگر نہ بے وقت نماز کرانے کا وبال ان کے سر پر ہوگا تم نے تو اپنی نماز وقت پر ادا کر دی ہے۔

امراء کا نمازوں کو مؤخر کرنے کی صورت میں اگر کوئی وقت مستحب میں نماز ادا کر لے تو امراء کے ساتھ کوئی نماز میں شریک ہو سکتا ہے اور کوئی میں نہیں:

عند الاحناف: ان نمازوں میں شریک ہو سکتا ہے جن کے بعد نفل پڑھنا جائز ہے جیسے ظہر و عشاء وغیرہ۔ اور ان میں شریک نہیں ہو سکتا جن کے بعد نفل نہیں پڑھ سکتا جیسے فجر و عصر۔ اور مغرب میں بھی شریک نہیں ہو سکتا کیونکہ نفل وتر نہیں ہوتے۔

عند الشوافع: سب نمازوں میں امام کے ساتھ (ایسا آدمی) شریک ہو سکتا ہے۔

دلیل شوافع: اس حدیث کا عموم ان کی دلیل ہے۔

دلیل احناف: احادیث نمی ہیں (جن میں فجر و عصر کے بعد نفل پڑھنے سے نمی آئی ہے)

امام صاحب کی جانب سے حدیث الباب (حدیث ابی ذر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) کا جواب:

جواب (۱): یہ حدیث عام نہیں بلکہ مخصوص بعض الصلوات ہے اور مخصوص احادیث نمی ہیں۔

جواب (۲): اگر حدیث میں عموم مراد ہو بھی تو پھر بھی نقصان نہیں کیونکہ اس حدیث کا تعلق ائمہ الجور (ظالم سلاطین) کے زمانہ سے ہے۔ قتلہ کا جب زمانہ ہو اور جماعت میں شریک نہ ہونے کی وجہ سے جان کا خطرہ ہو تو پھر سب میں شریک ہو جائے۔

اگر جو روز ظلم و قتل کا زمانہ نہ ہو تو پھر اس کا مسئلہ جدا ہے۔ مسلم شریف کی روایت میں لفظ ہیں کہ ایسی صورت حال میں تم یہ

بھی نہ کہو کہ میں نماز پڑھ چکا ہوں۔

جواب (۳): اس حدیث میں فَصَلَ الصَّلَاةَ لَوْ قِيَّتْهَا کا مطلب یہ ہے کہ تم اپنی نماز کیلئے ایک وقت مقرر کر لینا۔ فَإِنْ صَلَّيْتَ لَوْ قِيَّتْهَا پس اگر اتفاق سے امام نے بھی اسی وقت میں جماعت کرا دی اور تم جماعت کے ساتھ شریک ہو گئے ”كَانَتْ لَكَ نَافِلَةٌ“ تو تمہارے لیے یہ نماز زیادہ ثواب کا باعث بن جائے گی۔ کہ بروقت بھی ادا ہوگی اور جماعت کی فضیلت بھی مل گئی۔ ”وَالَا“ اور اگر اس وقت میں جماعت کھڑی نہ ہوئی تو اس کا نقصان اسی کو ہوگا كُنْتُ قَدْ أَخْرَزْتُ صَلَاتَكَ کہ تم اپنی نماز کو اس کے وقت مقررہ میں پڑھ کر کراہت سے بچا ہی لو گے۔ اس تقریر کی رو سے مذکورہ اختلافی مسئلہ اس حدیث کے تحت داخل ہی نہیں ہوتا اور یہ حدیث اس مسئلہ سے لاتعلقی ہو جاتی ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي النَّوْمِ عَنِ الصَّلَاةِ

﴿ص ۴۳﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ..... عَنْ أَبِي قَتَادَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: قَالَ ذَكَرُوا لِلنَّبِيِّ ﷺ نَوْمَهُمْ عَنِ الصَّلَاةِ النِّح:

اس کی تفصیل لیلۃ التعریس والے واقعہ میں بھی ہے۔ کہ نبی ﷺ کسی غزوہ سے واپس آرہے تھے اور کہیں رات کو قیام کرنے کیلئے نزول فرمایا۔ تو سب پر نوم کا ایسا غلبہ ہوا کہ صبح کی نماز فوت ہو گئی۔ اس وقت بیدار ہوئے جب سورج کی دھوپ و شعاعیں تیز ہونے لگیں۔ تو اس سے صحابہ گھبرا گئے۔ اور اس کا جناب سرکارِ دو عالم ﷺ کی خدمت میں ذکر کیا آپ ﷺ نے ان کو تسلی دینے کیلئے فرمایا إِنَّهُ لَيْسَ فِي النَّوْمِ تَفْرِيطٌ إِنَّمَا التَّفْرِيطُ فِي الْيَقَظَةِ۔ یعنی اگر سوتے سوتے نماز فوت ہو گئی تو اس پر مواخذہ نہیں ہوگا۔ جرم کی بات تو یہ ہے کہ انسان جاگ رہا ہو اور پھر نماز نہ پڑھے۔ اس پر مواخذہ ہوگا۔

نوم کی بھی بعض صورتوں میں تفریط ہو جاتی ہے مثلاً نماز کا وقت آنے والا ہے اور وقت قریب ہے اور پھر یہ انتظار کیے بغیر سو جاتا ہے جس سے نماز فوت ہو گئی تو یہ بھی تفریط ہے۔ یا نماز کا وقت دور ہے لیکن جانتا ہے کہ میری نوم میں استغراق ہوتا ہے جس سے نماز فوت ہونے کا قوی اندیشہ ہے پھر بھی سو جاتا ہے یہ بھی تفریط فی النوم ہے۔

فَإِذَا نَسِيَ أَحَدُكُمْ صَلَاةً أَوْ نَامَ عَنْهَا فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا:

اس کے آخر میں أَوْ اسْتَيْقَظَ کا لفظ بھی بڑھانا چاہیے تاکہ ”جزاء“ شرط کے مطابق ہو جائے۔

جواب (۱): بعض دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ متکلم کو دو (۲) چیزیں ذکر کرنی ہوتی ہیں لیکن ان میں سے ایک کو اکتفاء ذکر کر دیتا ہے جیسے وَسَرَّائِيلَ نَفْسُكُمْ الْعَرُؤُ أَيُّ وَالتَّوَدَّ فَكَذَا هَهنا۔

جواب (۲): إِذَا ذَكَرَهَا عام ہے استیقاظ کو بھی شامل ہے۔

شواہخ نے اس حدیث کو اپنے عموم پر رکھا ہے اور نہی عن الصَّلَاةِ فِي الْأَوْقَاتِ الْمَكْرُوهَةِ میں تخصیص کی ہے۔ یعنی طلوع، غروب، استواء میں کسی کی نماز جائز نہیں إِلَّا هَذَيْنِ أَيُّ النَّاسِ وَالْمُسْتَيْقِظِينَ کے لیے ان اوقاتِ مکروہہ میں

بھی نماز پڑھنا جائز ہے۔

احناف نے اس کے برعکس کیا ہے کہ نبی والی احادیث کو اپنے عموم پر رکھ کر ان میں تخصیص کی ہے۔ اُنْیَ فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا أَوْ اِسْتَقْبَلَ اُنْیَ فَبِمَا سَوَى الْاَوْقَاتِ الْمَكْرُوْهَةِ وَاَمَّا بِي الْاَوْقَاتِ الْمَكْرُوْهَةِ فَلَا۔
مذہب احناف کی وجوہ ترجیح:

(۱) احادیث نبی جس درجے کی قوی صحیح ہیں اس درجے کی یہ حدیث نہیں ہے۔ اور معارضہ کیلئے قوت میں مساوات شرط ہے۔
(۲) اگر قوت میں مساوات تسلیم بھی کر لی جائے تو پھر بھی حدیث نبی کو ترجیح ہے۔ کیونکہ وہ صحیح ہے اور یہ محرم ہے اور تعارض کے وقت ترجیح محرم کو ہوتی ہے۔

(۳) کوئی شوافع سے یہ پوچھے کہ اس حدیث کے عموم پر تو تم بھی عمل نہیں کرتے ہو۔ اس لیے کہ اس کے عموم کا تقاضہ تو یہ ہے کہ جس وقت بھی بیدار ہو نماز پڑھنا شروع کر دے طاهراً تکاناً اَوْ غَيْرَ طَاهِرٍ۔ مُسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةِ تَكَاناً اَوْ غَيْرَ مُسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةِ۔ جس طرح تم نے اس میں طہارت و قبلہ کی شرط معتبر سمجھی ہے۔ اگر اسی طرح وقت صاغر ہونے کی شرط بھی اس میں معتبر ہو جائے تو کونسا حرج ہے۔ جبکہ اس کی تائید لیلۃ الصبر میں والے واقعہ سے بھی ہوتی ہے کہ جب نبی ﷺ بیدار ہوئے تو وہاں فوت شدہ نماز ادا کرنے کی بجائے دو رکعت کر دوسری جگہ نزول فرمایا اور پھر فجر کی فوت شدہ نماز کی قضاء کی۔ یہ اسی لیے کیا کہ جب بیدار ہوئے تھے تو طلوع کا وقت تھا جو کہ مکروہ ہے پس آپ ﷺ نے اس کے نکلنے کی انتظار فرمائی۔ معلوم ہوا کہ وقت کی صلاحیت کی قید بھی معتبر ہے۔

☆..... اس کے جواب میں شوافع آگے سے کہتے ہیں کہ روایتوں میں آتا ہے کہ اس وادی سے اس لیے انشغال فرمایا کہ اس وادی میں شیطانی اثر تھا۔

اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ طلوع و غروب کے وقتوں کی بھی تو شیطان کے ساتھ سرحد ملی ہوئی ہے جیسا کہ حدیثوں سے معلوم ہوتا ہے يَرْقُبُ الشَّمْسُ حَتَّىٰ اِذَا كَانَتْ بَيْنَ قَرْيَتَيْنِ الشَّيْطَانُ۔ اگر وہ وادی واجب تحرز ہے تو پھر یہ اوقات مباح واجب التحرز کیوں نہیں؟

(۴) یہ حدیث ادا صلوة میں نص ہے اور بیان وقت میں ظاہر ہے۔ اور حدیث نبی وقت کو بیان کرنے میں نص ہے۔ اور نص و ظاہر میں تعارض کی صورت میں ترجیح نص کو ہوتی ہے۔ اور نص حدیث نبی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ اوقات مباح و واجب التحرز نہیں ہیں۔
اشکال: مسلم شریف کی روایت میں اِذَا ذَكَرَهَا کے بعد فقط ہیں اَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي۔ اب یہ امر مخفی ہو گیا کہ اَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي سے استشہاد کی کیا صورت ہے؟ اور اس کا ماقبل سے ارتباط کیا ہے؟

جواب (۱): یہ مشکل دوسری قرآء سے حل ہو جاتی ہے اور یہاں دوسری قرآء ہے لِلَّذِي كَرَّمْتَنِي بِمَا دَاوَا فَلَا اَشْكُلُ
جواب (۲): اَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي یہ استشہاد کا ایک مقدمہ ہے اور دوسرا مقدمہ محذوف ہے وہ ہے وَ اَذْكُرْ رَبَّكَ اِذَا نَسِيتَ۔ فَبِهَذَا يَتِمُّ الِاسْتِشْهَادُ۔ اور فَلْيُصَلِّهَا اِذَا ذَكَرَهَا کا دعویٰ ثابت ہو جائے گا۔

سوال: یہ ہے کہ اَلَّذِي تَفُوتُهُ صَلَوةُ الْعَصْرِ فَكَأَنَّمَا وُزِرَ أَهْلُهُ وَمَالُهُ والی حدیث کے بظاہر یہ حدیث (حدیث ابی قتادہ) مخالف معلوم ہوتی ہے۔

جواب: یہ ہے کہ مخالفت نہیں اس لیے کہ اس حدیث میں مقصود اس نقصان کو بیان کرنا تھا جس کا وقوع فوتِ صلوٰۃ کی وجہ سے ہوا ہے اور اس حدیث ابی قتادہ میں بیان اس کے ممکن تدارک کا ہے۔

فائدہ: پہلے باب میں لسان کا بیان بالفتح تھا اور بیان نوم مقصود اقصاب بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يَنْسَى الصَّلَاةَ میں لسان کا بیان مقصود ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يَنْسَى الصَّلَاةَ

﴿ص ۳۳﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ وَبَشْرُ بْنُ مُعَاذٍ عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: وَيُرْوَى عَنْ أَبِي بَكْرَةَ أَنَّهُ نَامَ عَنْ صَلَوةِ الْعَصْرِ فَاسْتَيْقَظَ عِنْدَ غُرُوبِ الشَّمْسِ فَلَمْ يُصَلِّ حَتَّى غَرَبَتِ الشَّمْسُ: مگر عصر یومہ کا اس سے استثناء ہے اور وجہ اس کی مشہور ہے کہ وجوب ناقص ہے لہذا ادا بھی ناقص ہو جائے گی۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ تَفُوتُهُ الصَّلَاةُ بِأَيِّتِهِنَّ بَدَأُ

عند الامام ابی حنیفۃ والمالک و احمد و اسحاق:۔ فائدہ دھکیہ کے درمیان بھی ترتیب واجب ہے۔ اسی طرح نوات کی قضاء کرنے کے درمیان بھی ترتیب واجب ہے۔ پھر اس ترتیب کا وجوب صاحب ترتیب کیلئے ہے۔ اور جو صاحب ترتیب نہ ہو اس کے لیے یہ وجوب نہیں۔ پھر یہ وجوب بوجہ ساقط بھی ہو جاتا ہے۔ (۱) لسان سے (۲) ضیق وقت سے (۳) نوات کی کثرت سے۔ اور کثرت سے مراد سب صلوٰات (چھ نمازیں) ہیں۔

نہضۃ اختلاف

عند الشافعی: فرض اور واجب نہیں زیادہ سے زیادہ مستحب ہے اگر ایک شخص کے ذمے فائیتھی اور وہ عموماً دھکیہ کو ادا کرنے میں مشغول ہو گیا اب اگر وہ جماعت کے ساتھ ادا کر رہا ہے تو اس جماعت والی نماز کو پورا کرنے کے بعد پہلے فائیتھ ادا کرے پھر دھکیہ نماز کو دوبارہ ادا کرے۔ اور اگر تنہا دھکیہ کو ادا کر رہا ہے تو پھر اس کی یہ ادا باطل ہے (اس لیے کہ ترتیب واجب ہے) یہ تو ان لوگوں کے ہاں ہے جن کے ہاں ترتیب واجب ہے۔ اور جو احتساب ترتیب کے قائل ہیں ان کے ہاں یہ (تفصیل) نہیں ہے۔

وجوب ترتیب کے دلائل:

دلیل (۱): جو نص وجوب اداء کیلئے ہوتی ہے وہی نص وجوب قضاء کیلئے بھی ہوتی ہے۔ تسلیم ما امر بہ فی وقتہ ہو تو اس کو ادا کہا جاتا ہے اور اگر فی غیر وقتہ ہو تو اس کو قضا کہا جاتا ہے۔

قضا و اداء کا فرق:

یہ صرف طہی وقفہ و طہی غیر وقفہ کا ہے باقی (ان میں) کوئی فرق نہیں۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ ادا والی نص نے مکلف کے ذمے ایک امر واجب کیا ہے جب تک اس کو ادا نہیں کرے گا تو اس کا ذمہ فارغ نہیں ہوگا۔ پس اگر فراغ فی الوقت ہو گیا تو یہ ادا ہے اور فی غیر وقت ہو تو یہ قضاء ہے۔ یہ ایسے ہے جیسے کوئی وعدے پر قرضہ ادا کر دے یا وعدے سے ہٹ کر قرضہ ادا کر دے دونوں صورتوں میں کوئی فرق نہیں ہوتا سوائے اس کے کہ ایک صورت میں وعدے پر ادا ہو گئی اور ایک صورت میں وعدے پر ادا ہو گئی نہیں ہوئی۔

سوال: بعض لوگ قضاء کی یہ تعریف کرتے ہیں التسلیم مثل ہا امر یہ۔ اس سے تو بظاہر قضاء و ادا میں مغایرت معلوم ہوتی ہے؟

جواب: یہ ہے کہ اس مغایرت و مماثلت کا منشاء بھی وہی وقت کا یعنی قضاء و ادا کا اختلاف بن رہا ہے (ورنہ چیز ایک ہی ہے) اس کے علاوہ ادا و قضا میں کوئی اور مغایرت نہیں ہے۔ پس جس نص نے ترتیب میں المصلوات اداء کو واجب کیا ہے وہی نص ترتیب میں المصلوات قضاء کو بھی واجب کرنے کیلئے کافی ہو جاتی ہے۔

دلیل (۲): واقعہ حدیث الباب ہے کہ غزوہ خندق کی فوات (ظہر و عصر و مغرب) کو وقت عشاء میں ترتیب سے ادا کیا گیا۔ سوال: اس پر سوال ہوتا ہے کہ فعل سے تو وجوب ثابت نہیں ہوتا بلکہ وجوب و فرضیت (کسی چیز کی) شارع کے امر سے ثابت ہوتی ہے (تو تم نے غزوہ خندق والے فعل سے وجوب کیسے ثابت کیا)۔

جواب (۱): یہ ہے کہ ایک قولی حدیث ہے "صَلُّوا عَمَّا رَأَيْتُمُونِي أَصْلَى" یہ حدیث وجوب ترتیب کی دلیل ہے۔ یہ قول نبوی ہے جس سے ہم وجوب کو ثابت کرتے ہیں۔

سوال: اس پر شبہ ہوا کہ اس حدیث کا مورد قضا کا واقعہ نہیں بلکہ ادا کا واقعہ ہے۔ کیونکہ مالک بن حویرث رضی اللہ عنہ نے اس کو حضور ﷺ نے فرمایا "صَلُّوا عَمَّا رَأَيْتُمُونِي أَصْلَى" (تم نے اس کو قضا پر کیسے منطبق کیا)۔

جواب: یہ ہے کہ اعتبار عموم الفاظ کا ہوتا ہے نہ کہ خصوص مورد کا۔ الفاظ عام ہیں اور خطاب عام ہے۔ پس اس کے عموم میں ادا کی طرح قضا بھی درج ہے۔

اصل سوال کا دوسرا جواب: فعل نبوی سے بھی وجوب ثابت ہوتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں ہو کہ تعداد یوت کا وجوب و فرضیت یہ سب فعل سے ثابت ہوا ہے۔ کوئی قول تو یہاں ہے ہی نہیں؟ صرف شرط یہ ہے کہ وہ فعل متواتر ہو۔

الحاصل: فرضیت و وجوب کا ثبوت جس طرح قول متواتر سے ہوتا ہے۔ اسی طرح فعل متواتر سے بھی ہوتا ہے۔

دلیل (۳): مؤطاء امام محمد (طبع رحاب لاہور) باب الرجل یصلیٰ فیکثر أن علیہ صلوٰۃ فائتۃ میں ص ۱۳۵ پر امام مالک سے روایت ہے، جس کے لفظ یہ ہیں أَخْبَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنَا نَافِعٌ عَنْ ابْنِ عُمَرَ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ مَنْ نَسِيَ صَلَوةً مِنْ صَلَاتِهِ فَلَمْ يَذْكُرْهَا إِلَّا وَهُوَ مَعَ الْإِمَامِ فَإِذَا سَلَّمَ الْإِمَامُ فَلْيُصَلِّ صَلَاتَهُ الَّتِي نَسِيَ ثُمَّ لْيُصَلِّ بَعْدَهَا الصَّلَاةُ الْآخَرَى۔ اس سے وجوب ترتیب ثابت ہوا۔

اس پر دار فطنی کا اعتراض: یہ ہے کہ اسماعیل بن ابراہیم ترمذی نے اس کو مرفوع بنا دیا ہے جب کہ صحیح اس کا موقوف ہونا ہے۔ بعض نے کہا کہ اسماعیل کے استاذ عبد الحمید کے تصرف سے یہ حدیث مرفوع ہو گئی؟

جواب: ہم کہتے ہیں کہ اسماعیل ہو یا اس کا استاذ یہ دونوں ثقہ ہیں اور اسماعیل بن ابراہیم کا اس کو مرفوع ذکر کرنا یہ زیادۃ اللہ کے قبیل سے ہے۔ ”و زیادۃ الشفۃ مقبولۃ ومعبرۃ“۔ پس جب رفع ثابت ہو گیا تو اس حدیث کے حجت بننے میں کوئی شک نہ رہا۔ فثبت وجوب الترتیب بثلاثة الدلائل القویۃ والصحیحۃ. من قال لیس عند الاحناف فی هذه المسئلة المتاع لعمردود علی قائلہ۔

﴿ص ۳۳﴾ حَدَّثَنَا هَنَادٌ عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : إِنَّ الْمُسْرِكِينَ شَغَلُوا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنْ أَنْ يَبْعَ صَلَوَاتِ يَوْمِ الْخُتْدَقِ :

ابوہریرہ کا اطلاق نقلی ہے چونکہ عشاء تو فوت نہیں ہوئی تھی صرف اپنے وقت سے کچھ مؤخر ہو گئی تھی اس لیے اس کو بھی فوات میں شامل کر لیا گیا۔ (اصل تو تین (معبود) نمازیں فوت ہوئی تھیں ظہر، عصر، مغرب)۔

اشکال: یہ ہے کہ روایتی الباب میں تعارض ہے۔ پہلی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ فوات تین ہیں۔ اور دوسری روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ فوت شدہ نماز ایک ہے۔

جواب: (۱) عدد اقل وعدہ اکثر میں مناقات نہیں ہوتی۔ (۲) غزوہ خندق کئی دن رہا ہے ممکن ہے کسی دن تین نمازیں فوت ہو گئی ہوں اور کسی دن ایک۔ (۳) پہلی روایت مرجوح ہے کیونکہ اس کی سند میں انقطاع ہے۔ ابو عبیدہ کا عبد اللہ بن مسعود سے سماع ثابت نہیں۔ اور دوسری روایت راجح اور قاطعی اعتبار ہے کہ غزوہ خندق میں قاضی ایک ہی نماز (نماز عصر) ہے۔ واللہ اعلم۔

﴿ص ۳۳﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : مَا كَذَّبْتُ أَصْلَى الْعَصْرِ :

اشکال: کاذب کے استعمال کا یہ فائدہ ہے کہ نفی میں اثبات کا اور اثبات میں نفی کا فائدہ دیتا ہے۔ تو قاعدہ کے بموجب معنی یہ ہوا کہ نہ لگتا تھا کہ میں عصر پڑھ لوں گا لیکن میں نے (عصر) پڑھ لی۔ حالانکہ یہ تو واقعہ کے خلاف ہے۔ اور مابعد کی کلام اس پر منطبق بھی نہیں ہوتی۔ کیونکہ نبی ﷺ نے فرمایا اے عمر! تو پریشان نہ ہو اللہ! میری بھی نماز فوت ہو گئی ہے؟

جواب: یہ ہے کہ یہ کوئی قاعدہ نہیں ہے بلکہ حسب القرائن الخارجیہ عمل کیا جاتا ہے۔ (اور چونکہ بعد میں یہاں قرینہ موجود ہے کہ نماز نہیں پڑھی گئی لہذا اسی اعتبار سے معنی کیا جائے گا)

فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَاللَّهِ إِنْ صَلَّيْتُهَا :

(ان تائید ہے) یہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو فرمایا۔

فَنَزَلْنَا بُطْحَانَ:

وسط مدینہ میں وادی چلتی تھی جس میں اتر کر وضو کیا (اور یہ شہر میں ہی تھی۔ اور شہر میں ہی اتر کر وضو فرمایا۔
واقعه حدیث الباب سے یہ بھی معلوم ہوا کہ فوات کی قضا کیلئے اذان و اقامت بھی کہنی چاہیے۔ مگر فقہاء نے اس میں
یہ فرمایا کہ آبادی ہو اور نماز کا وقت نہ ہو تو پھر قضا کیلئے اذان نہیں کہنی چاہیے کیونکہ اس سے لوگ اشتباہ میں پڑ جائیں گے۔
☆..... اگر فوات صلوٰۃ ایک سے زائد ہوں تو اذان تو سب کے لیے ایک ہی کافی ہے۔ البتہ اقامت ہر ایک کیلئے جدا جدا
ہونی چاہیے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ أَنَّهَا الْعَصْرُ

الوسط: بفتح السين مابین مساوی جز آہ

والوسط: بسكون السين مابین الطرفين وَإِنْ وَقَعَ فِي أَيِّ مَقَامٍ - اسی سے مشہور ہو گیا کہ المتحرک مساکن
والساکن متحرک۔ (یعنی اگر وسط حرکت کے ساتھ ہو تو یہ متعین ہوتا ہے کہ یہ چیز کا درمیانی حصہ ہے۔ اور اگر ساکن ہو یعنی
وسط ہو تو یہ متعین نہیں ہوتا بلکہ متحرک ہوتا ہے مابین الطرفين۔ تو یہ ایک معنی ہے لوگ اس کو پوچھتے رہتے ہیں)
وسط کا دوسرا معنی الفضل بھی ہے جیسے "أَمَّةٌ وَسْطًا" تو یہاں وسط بمعنی الفضل کے ہے۔
الوسطی: ہیں اب الوسطی اس مقام میں یا تو بمعنی الفضلی ہے یا بمعنی ما وقع وسطا ہے۔
فضیلت صلوٰۃ وسطی: صلوٰۃ وسطی کی فضیلت ذاتی ہے یا عرضی؟ اس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے بعض وجوہ سے معلوم ہوتا
ہے کہ ذاتی ہے اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ عرضی ہے۔ (الَّذِي نَفَوْنَهُ صَلَاةَ الْعَصْرِ کے باب میں یہ مسئلہ گذرا ہے)۔
راجح یہ ہے کہ ازمنہ (زمان) و امكنہ (مکان) کے اعتبار سے جو فضیلت حاصل ہوتی ہے وہ عرضی فضیلت ہوتی ہے۔ ذات
کے اعتبار سے سب مساوی ہیں۔

مصدق صلوٰۃ الوسطی:

مصدق صلوٰۃ الوسطی کے بارے میں کہ "یہ کوئی صلوٰۃ ہے" بڑا شدید اختلاف ہے۔ پینتالیس (۳۵) کے قریب قول ہیں۔ بعض
امور میں علماء کا بڑا اختلاف ہوا ہے جن میں سے ایک یہ بھی ہے دوسرا اسمائے حسنیٰ میں سے اسم اعظم کی تعین میں۔ تیسرا جمعہ کے دن
سنت الاہلیہ میں۔ چوتھا ایک التقدر (کی تعین) میں شدید اختلاف ہوا ہے متعدد اقوال ہیں۔ مقصود ابہام ہے تاکہ لوگ ان کو طلب
کرنے میں زیادہ سے زیادہ کوشش کریں۔

امام احمد و ابو حنیفہ کے نزدیک: صلوٰۃ الوسطی صلوٰۃ العصر ہے۔ امام ابو حنیفہ کا ایک شاہد قول صلوٰۃ الظهر کا
بھی ہے اور ایک قول جمعہ کا بھی ہے۔ مگر زیادہ رائج پہلا قول ہے۔
امام شافعی و امام مالک کے نزدیک: یہ صلوٰۃ الفجر ہے۔

دلیل: حدیث الباب ہے عَنْ سُمُرَةَ بْنِ جُنْدَبٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ فِي صَلَوةِ الْوُسْطَى صَلَوةُ الْعَصْرِ اس حدیث کو مصنف نے حسن کہا ہے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے بھی اس حدیث کو نقل کیا ہے مگر وہ حدیث صحیح ہے۔

حاصل: یہ ہے کہ اس قول کی دلیل یہ حدیث مرفوع ہے اور باقی اقوال کے دلائل اقوال صحابہ سے ذکر کیے جاتے ہیں۔ جب خود صحابہ کا ایک امر کے بارے میں اختلاف ہے تو ان میں سے کسی کے قول سے کیسے کسی کا دعویٰ ثابت ہو سکے گا۔

سوال: ہاں اس پر ایک سوال ہے وہ یہ کہ بعض روایتوں میں و صَلَوةُ الْعَصْرِ كَالْفَلَاحِ عَطْفُكَ كَالْفَلَاحِ کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے۔ اور عطف تو مخافت کو چاہتا ہے؟ (تو پھر صَلَوةُ الْوُسْطَى کا مصداق صَلَوةُ الْعَصْرِ کہنا کیسے درست ہوگا؟)

جواب: یہ ہے کہ بعض دفعہ عنونی تغایر عطف کی محنت کیلئے کافی ہو جاتا ہے۔ گو مُعْنُونُ ایک ہوتا ہے۔ جیسے ایک شعر ہے
إِلَى الْمَلِكِ الْقُرْمِ وَأَبْنِ الْهَمَامِ ☆ وَلَيْتَ الْحَجِيَّةَ فِي الْمُرْدَخِ
اب ملک القرم وابن الهمام وغیرہ تمام الفاظ کا مصداق شاعر کا محبوب ایک ہی ہے لیکن الفاظ کے مختلف ہونے سے یہ عطف صحیح ہو گیا۔ تو حدیث الباب اسی شعر کے قیل سے ہے۔

قول الاستاذ: واقعی یہ بات ہے کہ علم کو عقلی مناسبت مساکین سے ہے اتنی اہل دولت سے نہیں ہے۔

اس باب میں سماع حسن عن علی رضی اللہ عنہ کی بحث چلی ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے:

کہ حسن بصریؒ ۱۳ھ میں پیدا ہوا ہے اس کی ماں ام سلمہ کی لمت تھی۔ جب کسی کام کیلئے چلی جاتیں اور یہ حسن روتا تو ام سلمہ اس کو اپنے سینے پر ڈال لیتیں اور اپنا پستان ان کے منہ میں دے دیتیں اور ان کو اس طرح بہلاتی راتیں۔ اس کی برکت ان کو یہ حاصل ہوئی کہ یہ غدیر العلم بنے۔

اہل تصوف تو حسن کا سماع عن علیؑ ثابت کرتے ہیں ان کے تمام طرق حسن عن علیؑ پر منتہی ہوتے ہیں۔ نقشبندیہ کا ایک طریق ہے جو حضرت ابوبکرؓ پر منتہی ہے۔ مگر کہتے ہیں کہ وہ متصل نہیں۔

الحاصل: صوفیاء حسن کے سماع عن علیؑ کے قائل ہیں۔

محدثین انکار کرتے ہیں مگر تاریخ کی شہادت محدثین کے اس انکار کے خلاف ہے۔ تہذیب الکلام "وسماء الرجال" کی ایک عمدہ کتاب ہے اس میں یہ بات ہے کہ حسن کے تمیذ نے حسن سے سوال کیا کہ تمہارا زمانہ تو بعد کا ہے تم قال رَسُولُ اللَّهِ ﷺ اپنی روایتوں میں کیوں کہتے ہو؟ حسن نے جواب میں کہا کہ میری ایسی سب روایتیں بواسطہ حضرت علیؑ ہوتی ہیں۔

انتباہ: لیکن وہ زمانہ حجاز کا تھا۔ بار بار علیؑ کا نام لینے میں ان کو اپنی جان کا ڈر تھا اس لیے حسن واسطہ ذکر نہیں کرتے تھے پس اس سے حسن بصری کا علیؑ سے سماع ثابت ہوا۔ اسی طرح حسن بصری کا سماع سمرہ بن جندب سے بھی ثابت ہے جیسا کہ مصنف امام بخاریؒ اور ان کے استاذ علی بن مدینی سے نقل کر رہے ہیں کیونکہ سماع کا امکان ہے بلکہ حدیث عقیدہ میں تو اس سماع کی تصریح ہے (لہذا اب حسن کی تمام روایات متصل سمجھی جائیں گی) واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الصَّلَاةِ بَعْدَ الْعَصْرِ وَبَعْدَ الْفَجْرِ

طلوع، غروب، استواء، بعد العصر، بعد الفجر یہ پانچ اوقات ایسے ہیں جن کو اوقات مکروہہ کہا جاتا ہے۔ ان میں صلوٰۃ کے جواز و عدم جواز میں مذاہب ائمہ متدرجہ ذیل ہیں۔

تفصیل مذاہب ائمہ: (۱) داؤد ظاہری و ابن حزم کے نزدیک: ان اوقات میں صلوٰۃ مطلقاً صحیح ہے۔ کوئی منع نہیں ہے۔ ان کے نزدیک کوئی وقت مکروہہ نہیں۔

(۲) حنابلہ کے نزدیک: ان وقتوں میں نفل مطلقاً منع ہیں ذات اسباب ہوں یا غیر ذات اسباب۔ مکہ میں مکرمہ کعتی الطواف و رکعتی النذر وفات کی قضاء مستثنیٰ ہیں۔ ان اوقات خمسہ میں ان کا پڑھنا صحیح ہے۔

(۳) شوافع: کے نزدیک نوافل ذات اسباب کا پڑھنا جائز ہے۔

ذات اسباب نوافل: اسے وہ نوافل مراد ہیں جن کا سبب مقدم ہو جیسے تحیۃ الوضوء، تحیۃ المسجد، بعض الطواف وغیرہ۔ اور اگر نوافل ذات اسباب نہ ہوں یا ذات اسباب ہوں لیکن ان کا سبب مؤخر ہو تو ان کا پڑھنا منع ہے۔ یہ تفصیل غیر مکہ میں ہے۔ مکہ میں ان کے نزدیک بھی کوئی وقت مکروہہ نہیں وہاں سب نوافل سب وقتوں میں جائز ہیں۔

(۴) امام مالک کے نزدیک: پہلے تین (طلوع، غروب، استواء) وقتوں میں مکتوبہ اور غیر مکتوبہ منع ہیں حتیٰ الجوازہ۔ اور بعد العصر و بعد الفجر غیر مکتوبہ منع تو نہیں لیکن مکروہہ ہیں۔ مگر صلوٰۃ الجوازہ و سجدۃ تلاوۃ اصغر اور اسفار سے قبل مکروہہ بھی نہیں ہیں۔

(۵) احتلاف کے نزدیک: پہلے تین وقتوں میں مطلقاً صلوٰۃ منع ہے لہذا عصر یومہ۔ اور جنازہ اذا حضرت۔ اور آخری دو وقتوں میں نفل مطلقاً منع ہیں ذات اسباب ہوں یا غیر ذات اسباب۔ وفات کی قضاء و جنازہ اور سجدہ تلاوت یہ منع نہیں ہیں۔ (انکو پڑھا جاسکتا ہے)

احادیث و دلائل ائمہ:

وجہ قول اہل ظاہر: ان کے قول کی وجہ حدیث ہے جو ترمذی صفحہ ۷۵۱ باب ما جاء فی الصلوٰۃ بعد العصر و بعد المسبح فی الطواف لمن يطوف میں ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے عَنْ جُبَيْرِ بْنِ مُطْعِمٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ يَا أَيُّهَا عِبْدُ مَنَافٍ لَا تَمْنَعُوا أَخْذًا طَافَ بِهَذَا الْبَيْتِ وَصَلَّى أَيْةَ سَاعَةٍ شَاءَ مِنْ لَيْلٍ أَوْ نَهَارٍ۔ اس حدیث سے عموم معلوم ہوتا ہے۔

وجہ قول شوافع: ان کے قول کی وجہ حدیث عائشہؓ ہے جو کہ اگلے باب باب ما جاء فی الصلوٰۃ بعد العصر میں ان الفاظ کے ساتھ ہے أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ مَا دَخَلَ عَلَيْهَا بَعْدَ الْعَصْرِ إِلَّا صَلَّى رَكْعَتَيْنِ۔ اس سے شوافع نوافل ذات اسباب کا جواز ثابت کرتے ہیں۔

وجہ قول احتلاف: اس باب کی حدیث یہی ہے۔ اَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَهَى عَنِ الصَّلَاةِ بَعْدَ الْفَجْرِ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ وَعَنِ الصَّلَاةِ بَعْدَ الْعَصْرِ حَتَّى تَغْرُبَ الشَّمْسُ۔ اس حدیث کے عموم سے مطلقاً نوافل کا منع ہونا معلوم ہوتا ہے۔

(نوٹ) یہ مختلف احادیث جمع ہو گئیں ناظران سے پریشان ہو جاتا ہے۔

احناف کی طرف سے پہلی حدیث کا جواب: یہ ہے کہ یہ حدیث حدیث نبی (جو احناف کا مستدل ہے) کے معارض نہیں ہے اس لیے کہ اس حدیث میں نبی "عَنْ سَلْبِ ابْنِ أَبِي ذَرْبٍ" ہے۔ اس لیے کہ نبی عبد مناف کے گھر حوالہ بیت تھے۔ اور ان کے ابواب اسی طرف کھلتے تھے وہ رات کے وقت میں دروازے بند کر دیتے تھے جس سے بیت اللہ میں جانے والوں کو وقت ہوتی۔ تو نبی ﷺ نے ان کو اس سے منع فرمایا۔ اس حدیث کا مدلول اجازتِ صلوٰۃ فی جمع الاوقات نہیں ہے۔ اس لیے یہ حدیث (جو اہل ظاہر کا مستدل ہے) حدیث نبی کے معارض نہ ہوئی۔

یہ بالکل ایسے ہی ہے جیسے ابواب الزکوٰۃ میں فرمایا کہ الْمُعْتَبَدُ فِي الصَّدَقَةِ كَمَا يَنْبَغِيهَا۔ اور دوسری حدیث میں فرمایا لَا يَزُجُّ مَسَاعِينَا إِلَّا رَاضٍ عَنْكُمْ۔ اب ان دونوں میں کوئی تعارض نہیں۔ اس لیے کہ حدیث اول کا تعلق صدقہ لینے والے سے ہے اور دوسری حدیث کا تعلق صدقہ دینے والے سے ہے (کہ اگر ساعی تم پر ظلم کرے تو تم تبرع کرنا اس کو ناراض نہ کرنا) لہذا کوئی تعارض نہیں۔

اور یہ ایسے ہی ہے جیسے ادھر تو مانگنے والے سے منع فرمایا اور ادھر اعطاء کا امر فرمایا وَلَوْ جَاءَ عَلَى فَرَسٍ۔ تو دونوں میں کوئی تعارض نہیں۔ کیونکہ دونوں فرمان ایک ہی شخص سے متعلق نہیں بلکہ مختلف آدمیوں سے متعلق ہیں۔ تو اسی طرح مانعین فیہ میں ہے۔ یہاں بھی کوئی معارض نہیں۔

احناف کی طرف سے دوسری حدیث حدیث عائشہ کے جوابات: جواب (۱): یہ حدیث مضطرب ہے، اضطراب کی وجہ یہ ہے کہ ابوداؤد بناب الصلوٰۃ بَعْدَ الْعَصْرِ ص ۷۷ اور مسلم بناب الْأَوْقَاتِ الَّتِي نَهَى عَنِ الصَّلَاةِ فِيهَا صفحہ ۲۷۷ سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کو اس بارے میں کوئی علم نہیں۔ تب ہی تو سائل کو کہا کہ سَلِّ أُمِّ سَلَمَةَ۔

☆ اور بعض روایتوں میں ہے عَنْدِي مَا صَلَّيْتُمَا وَلَكِنْ أُمِّ سَلَمَةَ أَخْبَرَتْنِي أَنَّهُ صَلَّيْتُمَا عَنْهَا۔

☆ اور اسی صفحہ کے باب "بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ بَعْدَ الْعَصْرِ" میں ہے حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ مَا دَخَلَ عَلَيْهَا بَعْدَ الْعَصْرِ إِلَّا صَلَّى رَكَعَتَيْنِ۔ تو اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عائشہ کو اس بارے میں علم ہے۔ تو دیکھو اس روایت عائشہ میں کتنا شدید اضطراب ہے؟ (تمن جگہ تین مختلف الفاظ کے ساتھ ہے) تو جب حضرت عائشہ کی یہ روایت مضطرب بنی تو اب اس میں یہ صلاحیت نہیں ہے کہ یہ حدیث نبی کے معارض ہو اور اسکی وجہ سے حدیث نبی کو منسوخ کہا جائے۔ یا اس حدیث نبی میں کوئی تخصیص پیدا کی جائے۔

جواب (۲): حدیث عائشہ فعلی ہے اور حدیث نبی تالی ہے اور تعارض کے وقت قول کو ترجیح ہوتی ہے۔

جواب (۳): حدیث نبی محرم ہے اور حدیث عائشہ منہج ہے۔ اور تعارض کے وقت ترجیح محرم کو ہوتی ہے۔

جواب (۴): حدیث عائشہ خصوصیت پر محمول ہے۔ اور خصوصیت کی دلیل یہ ہے کہ روایتوں میں آتا ہے کہ یہ رکتین بعد العصر حجرہ میں ادا فرماتے تھے۔ اگر یہ خصوصیت نہ ہوتی تو ان کو آپ ﷺ ظاہر و باہر ادا فرماتے۔ ان کو مخفی کرنے کی

ضرورت نہ ہوتی۔

اس پر شوافع کی طرف سے اعتراض : خصوصیت کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ پس نوافل ذات اسباب امت کیلئے بھی جائز ہیں۔ (درحقیقت شوافع نے حدیث عائشہ و حدیث نبی میں تطبیق پیدا کرنے کیلئے نوافل کی تقسیم ذات اسباب وغیر ذات اسباب کی طرف کی ہے۔

جواب : یہ ہے کہ خصوصیت کی دلیل مندرجہ بالا بیان کردہ گئی ہے کہ آپ ﷺ یہ رکعتیں حجرہ میں چھپ کر پڑھتے تھے۔ ہم شوافع سے کہتے ہیں کہ جیسے اس حدیث عائشہ سے رکعتیں بعد العصر کا جواز ثابت ہوتا ہے اسی طرح اس میں تو دوام کا بھی ذکر ہے تو پھر تمہیں جواز مع الدوام کا قول بھی کرنا چاہیے۔ حالانکہ تم تو جواز بلا دوام کے قائل ہو۔ دوام تمہارے نزدیک منع ہے۔

تو جواب میں شوافع کہتے ہیں کہ یہ دوام آپ ﷺ کی خصوصیت ہے ہم کہتے ہیں کہ اس خصوصیت کی کیا دلیل ہے؟ تو اس طرح انکی کلام میں تعارض پایا جاتا ہے۔ جب نفس جواز کی بات آتی ہے تو کہتے ہیں کہ خصوصیت کی کوئی دلیل نہیں۔ اور جب دوام کا ذکر آتا ہے تو کہتے ہیں کہ یہ خصوصیت ہے۔

بمخلاف احناف کے کہ ان کے یہاں آسانی ہے نفس پڑھنا بھی آپ ﷺ کی خصوصیت ہے اور دوام کرنا بھی آپ ﷺ کی خصوصیت ہے۔ است کیلئے جائز نہیں۔

الحاصل : حدیث نبی (جو احناف کا مسئلہ ہے) کے کوئی معارض حدیث موجود نہیں نہ یہ منسوخ ہے اور نہ اس میں کوئی تخصیص ہے پس نوافل مطلقاً منع ہیں۔

﴿ص ۳۵﴾ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُنْبِعٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا : قَالَ شُعْبَةُ لَمْ يَسْمَعْ قَنَادَةَ مِنْ أَبِي الْعَالِيَةِ إِلَّا ثَلَاثَةَ أَشْيَاءَ .

ابوداؤد میں اربعہ کا ذکر ہے اور بیہقی میں اربعہ سے زائد کا ذکر ہے۔

جواب (۱) : عدد اقل عدد اکثر کیلئے نافی نہیں ہوتا۔

جواب (۲) : یہ ہے کہ شعبہ نے مختلف مجلسوں میں مختلف قول کیے۔ کسی میں ثلاثہ کا قول کیا۔ جس نے یہ سنا اس نے اسی کو روایت کر دیا۔ کسی مجلس میں اربعہ کا قول کیا تو جس نے اس کو سنا اس نے اسی کو ذکر کر دیا وہ کھلا۔

وَحَدَّثَنَا ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا : قَالَ لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ أَنْ يَقُولَ أَنَا خَيْرٌ مِنْ يُونُسَ بْنِ مَتَّى :
یہ انا یا تو تعبیر ہے کُلِّ الْمُفْکَلِم سے اور معنی یہ ہوگا کہ کوئی اپنے آپ کو حضرت یونس علیہ السلام سے افضل نہ سمجھے۔

سوال : کسی بھی نبی کے بارے میں ایسا کہنا جائز نہیں تو پھر حضرت یونس علیہ السلام کی تخصیص کیوں کی؟

جواب : حضرت یونس علیہ السلام کی وجہ یہ ہے کہ ان کے متعلق قرآن میں ایسے الفاظ آگئے ہیں جن سے ہادی الراے کو ان

کے انحطاط کا وہم ہوتا ہے۔ جیسے وَذَا السُّوْنِ اِذْ دُفِعَ مُفَاجِئًا دُوسری جگہ آیا ہے فَاَصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تُكِنِّ كَصَاحِبِ الْخُوْبِ الْاَيَةِ۔ اس لیے حضرت یونس علیہ السلام کی تفصیل کی اور اس سے منع فرمایا۔

یابہ انا تعمیر ہے حضور ﷺ کی ذات سے۔ اب معنی ہوگا کہ میں (محمد ﷺ) یونس علیہ السلام سے بہتر ہوں۔ اور پھر یہ آپ ﷺ کی طرف سے تواضع ہوگا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

فائدہ: بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ بَعْدَ الْغُصْرِ کی بھی ماقبل والے باب میں تقریر ہو چکی۔ معنی کر لیا جائے۔ نیز اس دوسرے باب میں جو حدیث ابن عباسؓ ہے یہ احناف کا مسئلہ ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ قَبْلَ الْمَغْرِبِ

اس پر توافق ہے کہ بعد الغروب وقت مکروہ نہیں ہے۔

امام احمد و اسحاق کے نزدیک: مغرب کے فرضوں سے قبل نفل کی دور بیاد اگر لینا مستحب ہیں۔
عند الامام: عدم استحباب ہے۔ زیادہ سے زیادہ ایاحت ہے۔ اگر کوئی پڑھنا چاہے تو اس کے لیے مباح ہے۔ اس بارے میں دو (۲) حدیثیں ہیں۔

(۱) مسلم شریف، بَابُ اسْتِحْبَابِ الرُّكْعَتَيْنِ قَبْلَ صَلَاةِ الْمَغْرِبِ، ص ۲۷۸ پر حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ قبل صلوٰۃ المغرب اتنے کثیر صحابہ ﷺ نفل پڑھتے تھے کہ دیکھنے والا یہ سمجھتا کہ مغرب کی نماز ہو گئی ہے اور لوگ بعد کی سنتیں پڑھ رہے ہیں۔

(۲) دوسری حدیث ابوداؤد صفحہ ۱۸۹ بَابُ الصَّلَاةِ قَبْلَ الْمَغْرِبِ میں ابن عمرؓ کی ہے فَقَالَ غَارَ اُنْتُ اَحَدًا عَلٰی عَهْدِ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ يُصَلِّيْهَا۔ اب بظاہر ان دونوں حدیثوں میں تعارض ہے ایک میں اثبات ہے اور ایک میں نفی ہے۔

اب کوئی یہ کہے کہ نفی اور اثبات کا جب تعارض ہو تو ترجیح اثبات کو ہوتی ہے تو گویا استحباب کو ترجیح ہو جائے گی۔ اس کے جواب میں ابن ہمام فرماتے ہیں کہ ہوتا تو ایسے ہی ہے مگر دیکھنا یہ ہے کہ ثبت کو کیوں ترجیح ہوتی ہے؟ اور اس کی کیا وجہ ہے؟ تو اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ اثبات کا راوی اپنا مشاہدہ بیان کرتے ہوئے امر زائد کو ثابت کرتا ہے۔ اس صحابہ حال پر اعتماد نہیں کرتا ہے۔ اگر نفی میں بھی راوی حاضر باش ہو۔ اور نفی اپنے مشاہدے کی بنا پر کر رہا ہو جیسا کہ ابن عمرؓ یہاں نفی کر رہے ہیں تو ترجیح نفی کو بھی ہو سکتی ہے تو پھر اس کے برعکس بھی ہو سکتا ہے کہ نفی کو ثبت پر ترجیح ہو جائے۔ یہاں نفی کو ترجیح ہے اس لیے کہ امام بخاریؒ روایت کرتے ہیں کہ خلفائے راشدینؓ واجلہ فقہاء صحابہ قبل المغرب نفل نہیں پڑھتے تھے۔

سوال: پھر اگر کوئی کہے کہ نفی کی روایت ابوداؤد کی ہے۔ یعنی سنن کی ہے اور انسؓ والی روایت صحیحین کی ہے۔ اور تعارض کے وقت صحیحین کی روایت کو ترجیح ہوگی (لہذا اب بھی استحباب مؤکد ہو گیا)

جواب: تو ابن ہمام اس کا جواب دیتے ہیں کہ صحیحین کی منقبت و فضیلت قوۃ رجال کی وجہ سے ہے اگر عینہ وہ رجال سنن کی

روایت کے بھی ہوں یا صحیحین کی شرائط کے مطابق ہوں تو ایسی صورت میں صحیحین کی روایت کو "محض اس وجہ سے کہ وہ صحیحین کی روایت ہے" ترجیح دینا محکم ہے۔ میں اس کو تسلیم نہیں کرتا۔

الحاصل: ابو داؤد کی روایت بھی اپنی جگہ صحیح ہے۔ ان کا اس پر سکوت دلیل حجت ہے۔ تو دونوں کا تعارض برقرار رہا اور اس کے بعد ترجیح ابو داؤد کی روایت کو ہوگی (کہ عدم استحباب رائج ہے) جس کی وجہ اوپر ذکر کر چکا ہوں۔ وہو قول النخعی

الحاصل: زیادہ سے زیادہ نقل قبل المغرب کا استحباب وجواز ہے۔ باقی خود نبی ﷺ کا یہ نقل اور فرمانا کسی حدیث سے ثابت نہیں۔

حدیث الباب: بَيْنَ كُلِّ اَذَانَيْنِ صَلَوةٌ لَعَنَ شَاءَ۔ اس کے عموم میں جیسے فجر، عصر وغیرہ داخل ہیں اسی طرح مغرب بھی داخل ہے۔ احناف کے خلاف نہیں کیونکہ زیادہ سے زیادہ اس حدیث سے اباحت ثابت ہوتی ہے اور اباحت کے احناف بھی قائل ہیں۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي مَنْ اَذْرَكَ رَكْعَةً مِنَ الْعَصْرِ قَبْلَ أَنْ تَغْرُبَ الشَّمْسُ

امام شافعی کے نزدیک: نماز پڑھتے پڑھتے طلوع یا غروب ہو گیا تو بقیہ نماز بعد میں پڑھے اس کا نقص نہ کرے۔ دونوں صورتوں میں اس کی نماز ہو جائے گی۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک: عصر میں ہو جاتی ہے فجر میں نہیں ہوتی (بلکہ نماز کو از سر نو کامل وقت میں قضا کرے۔ حدیث الباب بظاہر امام شافعی کے موافق اور امام صاحب کے خلاف ہے۔ کیونکہ حدیث الباب سے دونوں صورتوں میں فرق معلوم نہیں ہوتا۔ آگے امام طحاوی کے اس جواب پر دو سوال ہوتے ہیں:

امام ابو حنیفہ کی طرف سے حدیث الباب کے جوابات (۱): امام طحاوی نے امام صاحب کی طرف سے اس کا جواب یہ ذکر کیا ہے کہ اس حدیث کا تعلق نماز عر فی شخص سے نہیں بلکہ اس شخص سے ہے جو پہلے صاحب تکلیف نہ ہو اور طلوع وغروب سے قبل صاحب تکلیف ہو گیا تھا۔ ظہرت الخائض أو أَمْسَمَ الْكَافِرُ أَوْ بَلَغَ الصَّبِيُّ تَوَالِيكَ صورت میں یہ نماز اس پر لازم ہو جائے گی بعد میں اس کی قضا کرے۔ جس نے پہلے سے عصر فجر شروع کر رکھی ہو اس سے اس حدیث کا تعلق نہیں ہے، آگے امام طحاوی کے اس جواب پر دو سوال ہوتے ہیں۔

سوال (۱): اس جواب پر ایک سوال تو یہ ہوتا ہے کہ سب نمازوں کا یہی حکم ہے تو پھر فجر و عصر کی تخصیص کی کیا وجہ ہے؟

جواب: یہ ہے کہ عصر و فجر میں چونکہ وقت مکروہ ہوتا ہے تو اس سے عدم وجوب کا وہم ہو سکتا تھا۔ پس اس وہم کو رفع کرنے کیلئے عصر و فجر کی تخصیص فرمائی کہ ان میں وجوب ہو جاتا ہے۔ تو ان کے علاوہ نمازوں میں بطریق اولیٰ وجوب ہو جائے گا۔

سوال (۲): جواب طحاوی پر یہ ہوتا ہے کہ اس حدیث کی بعض روایتوں میں فَقَدْ اَذْرَكَ الصَّبِيُّ کی بجائے لَفْظِیوں ہیں فَلْيَصِلْ إِلَيْهَا الْآخِرَىٰ تو ان لفظوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اس حدیث کا تعلق اس شخص سے ہے جس نے طلوع وغروب سے

قبل نماز پڑھنی شروع کر رکھی ہو اور پھر طلوع وغروب ہو گیا ہو؟ یہ ایسا سوال ہے جس کا کوئی جواب نہیں ہے۔ گویا امام طحاوی کا مذکورہ بالا جواب و تاویل ختم ہو گئی۔

حدیث الباب کا جواب (۲): اسی لیے امام طحاوی نے اس پہلے جواب کے بعد حدیث الباب کا دوسرا جواب ذکر کیا ہے کہ یہ حکم جمل النہی عن الاوقات المکروہۃ تھا۔ پھر نبی والی حدیث سے اس کا نسخ ہو گیا۔

حدیث الباب کا جواب (۳): اس حدیث الباب کا حدیث نبی سے تعارض ہے اور یہ صحیح ہے اور حدیث نبی حرم ہے اور تعارض کے وقت ترجیح حرم کو ہوتی ہے۔ مگر طحاوی کے یہ دونوں جواب بھی امام صاحب کے مذہب پر منطبق نہ ہونے کی وجہ سے ناقص معلوم ہوتے ہیں۔ (کیونکہ امام صاحب تو فجر و عصر میں فرق کرتے ہیں۔ ہاں اگر امام صاحب کا مذہب یہ ہوتا کہ دونوں میں نماز نہیں ہوتی تو پھر یہ جواب چل سکتے تھے جیسا کہ امام طحاوی کا اپنا مذہب یہی ہے)۔

حدیث الباب کا جواب (۴): وہی مشہور ہے جو صدر الشریعہ نے دیا کہ وجوب کا سبب جز متصل بالاداء ہوتا ہے۔ اگر وہ ناقص ہو تو وجوب بھی ناقص ہوتا ہے؟ اور اگر وہ کامل ہو تو وجوب بھی کامل ہوتا ہے۔ عصر میں چونکہ جزء متصل بالاداء ناقص تھا تو وجوب بھی ناقص ہوا اور غروب کے ناقص ہونے کی وجہ سے ادا بھی ناقص۔ تو ادا کا وجوب ہونے کی وجہ سے ادا اس وقت صحیح ہو جائے گی۔ اور فجر میں جزء متصل بالاداء کامل ہے تو وجوب بھی کامل۔ لیکن طلوع کی وجہ سے ادا ناقص ہو گئی تو ادا کا وجوب نہ ہونے کی وجہ سے یہ ادا صحیح نہیں۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ عصر کا جواز قیاس سے ثابت ہے حدیث الباب تو نبی والی حدیث سے متعارض ہونے کی وجہ سے متروک ہو گئی۔ اس لیے ترک بعض الحدیث اور اخذ بعض الحدیث کا سوال لایر ہے۔ یہ جواب بنسبت پہلے جوابوں کے زیادہ بہتر ہے۔

نوٹ: امام ترمذی نے اس حدیث الباب کو ناسی و نام پر محمول کیا ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْجَمْعِ بَيْنَ الصَّلَوَتَيْنِ

ظہر و عشاء کو جمع کرنا، اسی طرح ظہر و مغرب کو جمع کرنا بالاجماع ناجائز ہے۔ ظہر و عصر کو جمع کرنا اور اسی طرح مغرب و عشاء کو جمع کرنا۔ جمع حقیقی تقدیمی عرفات میں اور مزدلفہ کی جمع حقیقی تاخیری یہ بالاجماع جائز ہے۔ اس کے علاوہ ان میں جمع حقیقی متنازع فیہ ہے۔

عند الامام ابی حنیفہ: جمع حقیقی تقدیمی ہو یا تاخیری یہ جائز نہیں۔

عند الشافعی: سفر میں بلحاظ شرائط جائز ہے۔

جمع حقیقی تقدیمی کی شرائط:

(۱) ظہر کا وقت داخل ہونے سے پہلے ہی عصر کو ظہر کے وقت میں پڑھنے کی نیت کرے۔

(۲) دونوں میں فصل نہ ہو۔

(۳) ظہر کو پہلے ادا کرے اور عصر کو بعد میں

جمع حقیقی تاخیری کی شرائط:

جمع حقیقی تاخیری کی صرف ایک شرط ہے کہ مغرب کا وقت ہوتے ہی جمع تاخیری کی نیت کرے۔ (کہ میں مغرب کو عشاء کے ساتھ پڑھوں گا) اگر ان شرائط کا لحاظ کر کے جمع حقیقی کرے گا تو عند الشافعی نماز ہو جائے گی بلحاظ شرائط جمع کرے گا تو پھر نماز کسی کے نزدیک بھی درست نہیں ہوگی۔ بلکہ امام شافعی کے مذہب پر عمل کرنے کیلئے ان کی دوسری شرائط کا بھی لحاظ رکھنا چاہیے کہ بعد الاضواء من ذکر اور من مراۃ نہ ہو۔ ورنہ نماز نہیں ہوگی۔

جمع حقیقی کے نفی کے دلائل: یعنی امام ابوحنیفہ کے دلائل علی مذہبہ۔

دلیل (۱): قَالَ تَعَالَى إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا. الآية.

دلیل (۲): بخاری جلد اول، باب مَنَى يَصَلِّي الْفَجْرَ بِجَمْعٍ میں ص ۲۲۸ پر حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے مَا رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ صَلَّى صَلَاةً لِفَجْرِ مِيقَاتِهَا إِلَّا صَلَاتَيْنِ جَمَعَ بَيْنَ الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ، وَصَلَّى الْفَجْرَ قَبْلَ مِيقَاتِهَا (أَيْ قَبْلَ وَقْتِهَا الْمُعْتَادِ) اس سے بھی جمع حقیقی کی نفی ہوتی ہے۔

دلیل (۳): اس باب کی ابن عباس کی حدیث ہے۔ مَن جَمَعَ بَيْنَ الصَّلَاةَيْنِ مِنْ غَيْرِ غُلْبٍ فَقَدْ أَتَى بَابًا مِنْ أَبْوَابِ الْكِبَايِرِ۔ امام ترمذی اس حدیث کو ضعیف کہہ رہے ہیں مگر ہر ضعیف متروک نہیں ہوتی۔

جمع (کے اثبات) کے دلائل (۱): وہ احادیث جن میں جمع بین الصلواتین کا ذکر ہے جیسے ابن عباس کی حدیث الباب جَمَعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَيْنَ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ وَبَيْنَ الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ بِالْعِدْنَةِ مِنْ غَيْرِ خَوْفٍ وَلَا مَطَرٍ۔ الحدیث معلوم ہوا جمع جائز ہے۔

دلیل (۲): آگے چل کر ایک حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی حدیث آئے گی اس میں بھی جمع کا ذکر ہے۔

ان کا جواب من جانب الامام ابی حنیفہ: ایسی جملہ احادیث (جن میں جمع کا ذکر ہے) یا تو مآول ہیں یا غیر صحیح ہیں۔

تاویل یہ ہے کہ انہیں جمع سے جمع صوری و عملی مراد ہے۔ اس طرح کہ ظہر کو اپنے آخری وقت میں اور عصر کو اس کے اوّل وقت میں پڑھا جائے تو ہر نماز اپنے اپنے وقت میں ہو جائے گی لیکن صورت جمع کی بن جائے گی۔ اسی طرح مغرب و عشاء میں بھی۔

ابن عباس کی حدیث الباب کی یہی تاویل ہے کہ یہ جمع صوری پر محمول ہے۔ جیسا کہ ابن عباس سے جب اس کے متعلق سوال کیا گیا تو انہوں نے جو اس کا جواب دیا اس سے بھی جمع صوری معلوم ہوتی ہے۔ (کہ امت حرج میں نہ پڑے)

بداقوجب ہے مصنف پر کہ مصنف نے کتاب العلل میں اس حدیث کے بارے میں ذکر کیا ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے مگر خلاف اجماع ہے معمول یہ نہیں ہے۔ (کیونکہ شوافع سفر میں جمع کے قائل ہیں اور یہ جمع تو فی المدینہ ہو رہی ہے) پس مصنف

نے یہ کہنا تو گوارہ کر لیا۔ مگر جمع صوری کی تاویل کر کے اس کو معمول یہ بنانا گوارہ نہیں کیا۔

حدیث معاذ رحمہ اللہ کا جواب: یہ ہے کہ وہ حدیث ضعیف ہے چونکہ اس میں تنبیہ راوی محقر دے بلکہ بعض نے تو اس کو موضوع تک کہہ دیا ہے گو اس سے جمع حقیقی کا وہم ہوتا ہے۔

تاویل مذکور کا حسن و فائدہ: یہ ہوا کہ اس مسئلے میں احادیث میں جمع و تطبیق پیدا ہو گئی کہ جن سے جمع کا جواز نکلتا ہے وہاں جمع صوری مراد ہے اور جن حدیثوں سے منع معلوم ہوتا ہے اور جمع پر وعید کا ذکر ہے اس جمع سے جمع حقیقی مراد ہے۔ (کہ جمع حقیقی منع ہے اور جمع صوری علمی جائز ہے)۔

الحاصل: جمع حقیقی تقدیمی ہو یا تاخیری یہ جائز نہیں۔ ابن العربی کہتے ہیں کہ جس شخص کو علم کی پوہوگی وہ اس کے جواز کا قول نہیں کرے گا اس لیے کہ پھر تو تعین اوقات کی حدیثوں کا کوئی مطلب ہی نہیں رہے گا۔ واللہ اعلم۔

فائدہ: حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ میں من غیر عذر سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ اگر کوئی عذر سے جمع حقیقی کرے مثلاً سفر وغیرہ کی وجہ سے تو بظاہر جواز معلوم ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مفہوم مخالف سے استدلال ہے۔ اور مفہوم مخالف ہمارے ہاں معبر نہیں۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي بَدْءِ الْإِذَا

ابتدا میں اذان نہیں تھی مگر نماز کیلئے صحابہ رضی اللہ عنہم پھر بھی وقت پر جمع ہو جاتے تھے۔ لیکن اس میں تقدیم و تاخیر ہو جاتی اس لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ رضی اللہ عنہم کیساتھ مشورے کیے کہ لوگوں کو نماز کیلئے کیسے جمع کیا جائے۔ تو کسی نے تاؤس بجانے کا مشورہ دیا۔ یہ دو لکڑیاں ہوتی ہیں ایک بڑی اور ایک چھوٹی، چھوٹی کو بڑی پر ماریں تو آواز پیدا ہوتی ہے۔ مگر اس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تصدای کے ساتھ تشبیہ کی وجہ سے رد کر دیا۔ کسی نے قرن کا مشورہ دیا اس کو بھی رد کر دیا۔ آخر میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے مشورے پر یہ طے ہوا کہ ایک آدمی باہر نکل کر نداء لگائے۔ اس باب کی دوسری حدیث میں جوینا بسلام فَمُ قَنَادٍ بِالصَّلَاةِ کا ذکر ہے اس نداء سے اذان اصطلاحی و شرعی مراد نہیں بلکہ الصلوة جامعۃ یا اس قسم کی اور نداء مراد ہے۔

اسی اثناء میں عبداللہ بن زید بن عبد ربہ کی روایا کا واقعہ پیش آیا۔ اور صحیح انہوں نے اپنا رد یہ ذکر کیا۔ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر عمل کرنے کا حکم صادر فرمایا۔ اس سے باب کی دونوں حدیثوں میں توافق پیدا ہو گیا ہے۔ (کیونکہ ابن زید رضی اللہ عنہ کے واقعہ سے معلوم ہوا کہ خواب انہوں نے دیکھا اور حضرت بلال رضی اللہ عنہ کو جو نداء کا حکم ہے اس سے اذان اصطلاحی مراد نہیں بلکہ نداء مراد ہے)

اشکال: امتی کی روایا تو حجت نہیں ہے پھر اس پر کیسے عمل ہوا؟

جواب: یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کی وحی بھی ہو گئی تھی تو اس طرح اذان معبود کی ابتدا وحی سے ہے اور شارع علیہ السلام کے امر سے ہوئی ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ ہوا کہ امتی کی روایا و وحی میں توافق ہو گیا۔ کیا کسی امتی کے لیے یہ کوئی کم منقبت ہے؟ (بلکہ بہت بڑی فضیلت و منقبت ہے) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو فرمایا اَفْلَا لَيْكَ اَنْتَ اس کا یہی معنی ہے کہ یہ تمہارا

روایہ بڑا محبوب ہے کیونکہ اس میں اور وحی میں توافق ہو گیا ہے۔ اثبت کا یہ معنی نہیں ہے کہ تمہارا اور ابن زید کا رویہ ایک دوسرے کے موافق ہونے کی وجہ سے صار ثابتاً محققاً بحیث تکون حجة فی الاسلام۔

فقہاء فرماتے ہیں کہ اذان سنت ہے شعائر دین میں سے ہے۔ حتیٰ کہ امام محمد کا قول ہے کہ اگر کسی جگہ کے لوگ اذان کے ترک پر اتفاق کر لیں تو ان کے ساتھ قتال کیا جائے گا۔

عند الاحناف: اذان فرائض کے ساتھ مختص ہے۔ صلوٰۃ الکسوف والخسوف والعیدین وغیرہ کے لیے اذان نہیں ہے۔ یعنی فرائض کے ساتھ تخصیص دھرم "اضافی" ہے یہ نوافل و سنت کے اعتبار سے ہے۔ اختصاص حقیقی نہیں ہے۔ پس بچے کے کان میں اذان کہنا اس کے لیے نقص نہیں ہے گا۔

منصب امامت افضل ہے یا منصب اذان:

ابن ہمام نے اس پر بحث کی ہے کہ منصب امامت افضل ہے یا منصب اذان تو فرمایا کہ منصب امامت افضل ہے۔ دلیل اس کی یہ دی کہ نبی ﷺ نے مدت العمر امامت فرمائی ہے اور امام بنے ہیں۔ کبھی اذان نہیں کہی ہے۔ اسی طرح آپ کے بعد خلفاء راشدین ﷺ (کا طریقہ تھا)۔

ترمذی کی ایک روایت میں "اذن" کا بھی ذکر ہے۔ تو ان کے دو جواب ہیں جواب (۱) یہ حدیث ضعیف ہے۔ دوسرا جواب (۲) یہ ہے کہ سید احمد کی روایت میں امر بالا اذان کا ذکر ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں بھی اذان معنی افسر بسا اذان ہے۔ جیسے بنی الامیر المہینۃ۔

حضرت عمرؓ کا قول ہے کہ لَوْ لَا الْخَلِيفَةُ لَا ذَنْتُ۔ اس سے تو بظاہر اذان کی فضیلت معلوم ہوتی ہے تو ابن ہمام نے اس کا جواب دیا کہ اس کا معنی ہے لَا ذَنْتُ مَعَ الْإِمَامَةِ۔ تو اس سے جمع کرنے کی فضیلت نکل اور بحث تو فرد افراد میں ہو رہی ہے۔ حضرت عمرؓ کے اس ارشاد سے یہ بات ضرور ثابت ہوتی ہے کہ افضل یہی ہے کہ مؤذن بھی امام ہی کو ہونا چاہیے۔ امام ابو حنیفہ کا عمل بھی اسی طرح کا تھا کہ اپنے حلامہ کو اس کا امر کرتے تھے۔

﴿ص ۳۸﴾ حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ يَحْيَى الْأَمَوِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ أَبِيهِ ﷺ :
فَلَمَّا سَمِعَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ ﷺ نِدَاءَ بِلَالٍ ﷺ بِالصَّلَاةِ خَرَجَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ يَجُوزُ إِزَارَةً:

حضرت عمرؓ فوراً اسی وقت نہیں لٹکے بلکہ کچھ عرصے کے بعد کسی مجلس میں بیٹھے تھے پھر یہ بات کہی کہ میں نے بھی اس قسم کا خواب دیکھا تھا۔ دیے بھی آدی کو اپنا خواب نہیں بتانا چاہیے لطیفہ سا بن جاتا ہے۔ ہمارے اسلاف کی سوانح لکھی گئی ہیں لیکن ان میں رطب و یابس اور ایسے ایسے خواب ذکر کر دیئے ہیں جن کے جواب دیتے دیتے ہم تھک گئے ہیں۔ صحابی کے خواب پر شریعت کا مدار نہیں تو ایک عام آدمی کے خواب کو (شرعی احکام کے لیے) کیسے مدار بنایا جاسکتا ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّرْجِيعِ فِي الْأَذَانِ

ترجیع فی الاذان کا مطلب اور اس کے جواز میں اختلاف:

ترجیع فی الاذان کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ شہادتین کو پہلے پست آواز سے دودو مرتبہ کہا جائے پھر لوٹ کر دوبارہ دودو مرتبہ بلند آواز سے کہا جائے۔ اس کو ترجیع فی الاذان کہتے ہیں۔

امام صاحبؒ کے نزدیک: اذان بلا ترجیع سنت ہے۔

امام شافعیؒ، امام مالکؒ کے نزدیک: اذان مع الترجیع سنت ہے۔ اس اختلاف کی وجہ سے اذان کے کلمات میں بھی اختلاف ہو جاتا ہے۔ امام صاحب کے نزدیک کلمات اذان پندرہ (۱۵) ہیں اور امام شافعی کے نزدیک چونکہ ترجیع بھی ہے اور شروع کی تکبیرات میں ترجیع بھی ہے۔ اس لیے ان کے ہاں کلمات اذان انیس (۱۹) ہیں۔

امام مالکؒ کے نزدیک: ترجیع تو ہے مگر شروع میں کلمات تکبیر دو مرتبہ ہیں اس لیے ان کے ہاں کلمات اذان سترہ (۱۷) ہیں۔

تروٹ ترجیع کی دلیل: مشہور روایتیں ہیں۔ جیسے عبداللہ بن زیدؓ کی اذان، اسی طرح ابن ام مکتومؓ کی اذان، حضرت بلالؓ کی اذان جو مدینے میں نبی ﷺ کے سامنے ہوتی رہی۔ ان میں سے کسی میں بھی ترجیع نہیں ہے۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ ترک ترجیع سنت ہے ورنہ تو لازم آئے گا کہ نبی ﷺ کے سامنے خلاف سنت عمل ہوتا رہا اور اتنی دیر ہوتا رہا وھو کما توری۔

امام مالکؒ و شافعیؒ کی ترجیع کی دلیل: اذان حضرت ابی مخذورؓ کی ہے۔ ترمذی، ابوداؤد میں اذان حضرت ابی مخذورؓ کی جو روایتیں ہیں ان میں ترجیع کا ذکر ہے پس اس سے ترجیع کا سنت ہونا ثابت ہوا۔

اس کا جواب من جانب الامام (۱): صاحب ہدایہؒ نے امام صاحب کی طرف سے اس کا جواب یہ ذکر کیا ہے کہ ابومخذورؓ کے قصبے میں مکرار شہادتین عَمَّا نَ تَعْلَمُنَا فَعَلْنَاهُ نَرْجِعُهَا۔ یعنی نبی ﷺ نے حضرت ابومخذورؓ کو تکرار شہادتین بغرض تعلیم کرایا تھا جیسا کہ ایک استاذ محترم کو ایک ایک کلمہ بار بار کہلاتا ہے۔ رسول اللہ ﷺ کا مقصد بھی یہی تھا۔ آپ ﷺ کی عادت شریفہ بھی تھی کہ جب کسی اہم امر کی تعلیم دینی ہوتی تو اس کا تکرار کرتے تھے۔ مگر ابومخذورؓ اس کو ترجیع اور سنت سمجھے اس لیے وہ اس پر عمل کرتے رہے۔

ابن ہمام کی طرف سے اس پر اعتراض:

صاحب ہدایہ کے جواب پر ابن ہمام نے یہاں اعتراض کیا ہے کہ ابوداؤد میں اذان ابی مخذورؓ کی جو حدیث ذکر ہے اس میں لفظ ہیں عَلَّمْنِي سُنَّةَ الْأَذَانِ اور اس کے بعد آگے ترجیع کا ذکر ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اذان مع الترجیع سنت ہے۔ تو اس سے صاحب ہدایہ کے جواب کی نفی ہو جاتی ہے۔ اور اذان مع الترجیع ثابت ہو جاتی ہے۔ اس لیے اذان ابومخذورؓ مع الترجیع کا احناف کو کوئی اور جواب دینا چاہیے۔

جواب (۲) من جانب الامام: ابن ہمام نے یہ دیا ہے کہ اذا ان ابی محذورہ کا ذکر ہے کی روایتیں جو ابو داؤد و ترمذی میں ذکر ہیں ان میں تو ترجیح کا ذکر ہے۔ لیکن طبرانی کی "اوسط" میں جو ابی محذورہ کا ذکر ہے کی روایت آئی ہے اس میں اذا ان ابی محذورہ کا بلا ترجیح ذکر ہے۔ تو عدم والی روایتیں ترجیح والی روایت کے معارض ہو گئیں اذا تعارضتا لساقطاً۔ فقہی اذان عبد اللہ بن زید و ابن ام مکتوم خیالاً عن المعارض۔ لہذا اب ترک ترجیح پر عمل ہو گا اس لیے کہ ایک جانب ایسی نص ہے جس کا کوئی معارض نہیں اور دوسری جانب نص کا معارض کھڑا ہوا ہے تو پہلے نص سے ثابت ہونے والا حکم دوسری نص سے کیے رفع ہو جائے گا۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي إِفْرَادِ الْإِقَامَةِ

عند ابی حنیفہ: اقامت مثل الاذان ہے۔ مگر قدامت الصلوٰۃ مؤثرین کا اس میں اضافہ ہے۔ تو اس طرح اقامت کے کلمات ان کے نزدیک سترہ (۱۷) ہیں۔

امام مالک و شافعی کے نزدیک: اقامت میں اتار ہے لیکن پھر ان میں اختلاف ہے امام شافعی کے نزدیک قدامت الصلوٰۃ مؤثرین ہے۔ اور شروع میں اللہ اکبر بھی دوسرے ہے اس لیے ان کے نزدیک کلمات اقامت گیارہ ہیں۔ اور امام مالک کے نزدیک قدامت الصلوٰۃ ایک مرتبہ ہے۔ اس لیے کلمات اقامت ان کے ہاں دس ہیں ان کا اتار کرنا اکثر کلمات کے اعتبار سے ہے۔ نہ کہ کل کلمات اقامت کے اعتبار سے۔

دلیلہما: اسی باب کی حدیث انس رضی اللہ عنہ ہے اَمْرٌ بِسَلَاتٍ ۖ اَنْ يُسْفَعَ الْاَذَانُ وَيُؤْتَرَ الْاِقَامَةُ۔ اور المعروف الشذی سے معلوم ہوتا ہے کہ صحیحین میں اِلَّا الْاِقَامَةُ کا استثناء ہے تو بلحاظ استثناء یہ حدیث امام شافعی کی دلیل ہے اور بعض روایتوں میں یہ استثناء نہیں ہے تو بلحاظ استثناء یہ حدیث امام مالک کی دلیل ہے۔

دلیل ابی حنیفہ: ان کی دلیل اگلے باب (باب ما جاء ان الإقامه مثنى مثنى) کی روایت ہے عن عبد اللہ بن زید قال كان اذان رسول الله ﷺ خففاً يَفْعَا فِي الْاَذَانِ وَالْاِقَامَةِ. الحديث.

اس کے علاوہ دوسری حدیثیں بھی ہیں جن میں آ رہا ہے وَالْاِقَامَةُ سَبْعَ عَشْرَةَ كَلِمَةً (جیسا کہ باب ما جاء في التَّوَجُّعِ فِي الْاَذَانِ میں حدیث کا آخری جملہ یہی ہے)

جواب دلیل مالکیہ و شوافع من جانب الامام: امام صاحب کی طرف سے اَمْرٌ بِسَلَاتٍ ۖ والی حدیث کا جواب ابن ہمام نے یہ ذکر کیا ہے کہ اَمْرٌ یہ مجہول ہے، معلوم نہیں اَمْرٌ کون ہے؟ احتمال ہے کہ عامل شارع ہو۔ یا بعد کا خلیفہ ہو شارع نہ ہو۔ اور بعد کے خلیفہ کا امر ہمارے خلاف حجت نہیں۔

اس سے گزر کر اور اس کو تسلیم کر کے کہ امر شارع علیہ السلام ہی ہیں پھر بھی یہ دیکھنا ہے کہ اقامت تو مجموعہ کلمات کا نام ہے۔ اب اتار کر اگر مجموعہ کلمات سے متعلق کرتے ہیں تو کوئی معنی نہیں بنتا ہے۔ (کیونکہ ظاہر ہے کہ مجموعہ کلمات کو تو ایک ہی مرتبہ کیا

جاتا ہے اقامت کو بار بار نہیں کہا جاتا) پس لامحالہ اس ایثار کا تعلق یا تو کلمات اقامت سے کیا جائے گا۔ یا صوت الاقامة سے کیا جائے گا۔ اگر اس ایثار کا تعلق کلمات سے کرتے ہیں تو پھر یہ حدیث دوسری حدیثوں کے معارض ہو جائے گی۔ اور اگر صوت سے ایثار کا تعلق کرتے ہیں تو اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ اقامت کے دو کلمے تو ایک صوت میں کہو۔ جس کو "حدز" کہتے ہیں۔ اور اذان کے کلمے قطعاً قطعاً ہیں یعنی ان دو کو دو صوتوں میں کہو جس کو ترسل کہتے ہیں تو اب یہ حدیث دوسری حدیثوں کے معارض نہیں ہوگی اس لیے یہی محل متعین ہوا (کہ اذان کو سانس لے لیکر آہستہ آہستہ کہے اور اقامت کو تیز تیز کہ دو کلموں کو ایک ہی سانس میں کہے۔

اس جواب پر اعتراض: مگر ابن ہام کے اس جواب پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اِلَّا الْإِقَامَةُ کا استثناء اس محل پر کیسے مرتب ہوگا اس کے ترتیب کی بھی تو فکر کرو؟

جواب: یہ ہے کہ اِلَّا الْإِقَامَةُ کا استثناء بھی اس محل پر مرتب ہے وہ اس طرح کہ مقصد اس حدیث سے اذان و اقامت میں دو فرق ظاہر کرنے ہیں۔ (۱) پہلا فرق تو طریقہ ادا کا ہو گیا۔ اذان کا طریقہ اور ہے اور اقامت کا طریقہ اور ہے اور شیخ و ایثار فی النفس مراد ہے۔ (۲) دوسرا فرق اِلَّا الْإِقَامَةُ کا ہو گیا کہ اس اقامت میں کلمہ قَدْ قَامَتِ الصَّلَاةُ کا بھی اضافہ ہے۔
فائدہ: ما قبل کی تقریر سے ثابت فی اَنَّ الْإِقَامَةَ مُفْنِي مُفْنِي کا بھی حل معلوم ہو گیا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّرْسُلِ فِي الْأَذَانِ

﴿ص ۳۸﴾ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ الْحَسَنِ عَنْ جَابِرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: - وَاجْعَلْ بَيْنَ أَذَانِكَ وَإِقَامَتِكَ قَدْرَ مَا يَفْرُغُ الْأَكِيلُ مِنْ أَكْلِهِ وَالشَّارِبُ مِنْ شُرْبِهِ الْخ:

یہ غیر مغرب کے ساتھ مخصوص ہے۔ مغرب کا یہ حکم نہیں ہے۔ اس لیے کہ مغرب میں تعیل ہے اور مغرب کا وقت مضیق ہے بخلاف باقی نمازوں کے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي إِدْخَالِ الْإِصْبَعِ الْأُذُنَ عِنْدَ الْأَذَانِ

﴿ص ۳۹﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ غَيْلَانَ عَنْ عَوْنِ بْنِ أَبِي جَحْفَةَ عَنْ أَبِيهِ: - وَعَلَيْهِ حُلَّةٌ خَمْزَاءُ كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى بُرَيْقٍ سَاقِيهِ قَالَ سَفِيَانُ نَرَاهُ خَيْرَةً:

سوال: یہ (حلتہ خمرآء) تو شریعت میں منع ہے؟

جواب: اس کا حل قَالَ سَفِيَانُ نَرَاهُ خَيْرَةً سے حاصل ہو جاتا ہے۔ یعنی وہ حلتہ خمرآء تھا خالص سرخ نہیں تھا۔ بلکہ سرخ خطبہ تھا اس میں سفید سفید دھاریاں بھی تھیں۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّوْبِ فِي الْفَجْرِ

ایک تھوہیبتوست ہے کہ فجر کی اذان میں الصلوة غیر من النوم کا اضافہ کیا جائے۔ اور ایک تھوہیبت محدث ہے کہ اذان و اقامت کے درمیان عسی علی الصلوة یا اس قسم کی کوئی اور آواز لگائی جائے یہ بدعت ہے۔ صحابہ کے زمانہ میں اس کا کوئی وجود نہیں۔

مگر فقہاء فرماتے ہیں کہ وہ زمانہ خیر و برکت کا تھا لوگوں کو امور دین کی از خود فکر تھی بعد والے زمانہ میں نکال پیدا ہو گیا اس لیے اب اس تھوہیبت پر عمل کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ قاضی ابویوسفؒ کی کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی اجازت صرف حکام کیلئے ہے۔ یعنی ان لوگوں کیلئے ہے جو امور مسلمین میں مشغول ہوں۔

لیکن امام محمدؒ کی کلام سے اطلاق معلوم ہوتا ہے۔ کہ یہ سب کے لئے جائز ہے مگر اس کی تشہید کی جائے ورنہ اذان کی اہمیت ختم ہو جائے گی۔

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ مِنْ أَذْنٍ فَهُوَ يُقِيمُ

امام مالکؒ و امام شافعیؒ کے نزدیک یہ مستحب ہے کہ جواذان کہے وہی اقامت کہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کے خلاف کرنا خلاف استحباب نہیں ہے۔ ہاں مؤذن کو اگر دوسرے کی اقامت کہنے پر ناگواری ہو تو پھر دوسرے کو اقامت نہیں کہنی چاہیے بلکہ مؤذن ہی اقامت کہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الْأَذَانِ بِغَيْرِ ضَوْءٍ

(مس ۵۰) حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَا يُؤْذَنُ إِلَّا بِمُتَوَضِّئٍ
یہ بھی تنزیہی ہے، بلا وضو اذان کہنا خلاف اولیٰ ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْإِمَامَ أَحَقُّ بِالْإِقَامَةِ

اس کا معنی ہے کہ جب امام مصلیٰ پر آجائے تو پھر اقامت کہی جائے۔ الإمام أُمْلِكُ بِالْإِمَامَةِ کا بھی یہی معنی ہے۔ الْمُؤَذِّنُ أُمْلِكُ بِالْأَذَانِ کا معنی یہ ہے کہ اذان کہنے میں امام کی انتظام کی جائے بلکہ اذان اپنے وقت پر کہی جائے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْأَذَانِ بِاللَّيْلِ

کسی نماز کیلئے بھی اذان قبل الوقت بالاتفاق جائز نہیں مگر فجر میں اختلاف ہے۔

اذان فجر کے وقت میں اختلاف:

امام شافعی، امام احمد، قاضی ابویوسف بقول طحاوی اور دوسرے جمہور ائمہ:
نہر میں قبل الوقت اذان کو جائز کہتے ہیں۔

امام ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک: اس میں بھی اذان قبل الوقت جائز نہیں ہے۔
دلیل جمہور و غیرہم: اس باب کی حدیث عن سالم بن ابیہ ہے اَنْ بَلَلا اَذْنَ بَلْبَلٍ فَكَلُوا وَاَشْرَبُوا خَتِي
تَسْمَعُوا تَاَذِينَ اَبْنِ اُمِّ مَكْتُومٍ۔ یہ حدیث صحت کے اعلیٰ مرتبہ میں ہے۔ جمہور بڑے شدد سے اس کو بطور دلیل پیش
کرتے ہیں۔

جواب (۱): من جانب الطرفين: امام طحاوی نے اس کا ایک جواب یہ دیا ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ بلال ۷؎ کی
اذان صحیح ہوتی تھی بلکہ یہ اذان غلط ہوتی تھی چونکہ ان کی بصر میں ضعف تھا کبھی غلطی سے قبل الوقت اذان کہہ دیتے۔ اس لیے
ابن ام مکتوم کی اذان سے اس کا اعادہ کرایا جاتا۔

قرینہ: اس پر قرینہ امام طحاوی نے یہ ذکر کیا ہے کہ راوی ان دونوں اذانوں میں فاصلہ قلیل کو اس طرح بیان کرتا ہے کہ
يَضَعُ هَذَا وَيَنْزِلُ هَذَا۔

اگر پہلی اذان صحیح ہوتی تو دوسری اذان کی کیا ضرورت تھی؟ اگر قصد ایک اذان قبل الوقت ہوتی تھی تو دوسری اذان کی
اتنی جلدی کہنے کی کیا ضرورت تھی پس مَا قُلْنَا پر یہ واضح قرینہ ہے۔

جواب: اس کا علامہ نووی کی طرف سے جواب یہ ہے کہ دونوں اذانوں میں فاصلہ تو ہوتا تھا لیکن بلال ۷؎ وہاں
اذان کہہ کر بیٹھ جاتے تھے جلیل میں مصروف ہو جاتے پھر ابن ام مکتوم ۷؎ آتے تو وہ اترتے اور یہ چڑھ جاتے۔

جواب (۱): امام نووی کا یہ جواب غلط ہے۔ اس لئے کہ یہ سیاق حدیث کے خلاف ہے۔ راوی کا مقصد تَوَضُّعُ هَذَا
وَيَنْزِلُ هَذَا سے فاصلے کا قلیل ہونا بتانا ہے۔ اور نووی کے جواب سے یہ مقصد ہی فوت ہو جاتا ہے۔

جواب (۲): من جانب الطرفين: حدیث الباب جو دلیل جمہور ہے کا دوسرا جواب یہ ہے کہ امام طحاوی کہتے ہیں کہ ہم تسلیم
کرتے ہیں کہ بلال ۷؎ کی اذان درست ہوتی تھی مگر وہ نماز فجر کے لئے نہیں ہوتی تھی بلکہ کسی اور غرض کیلئے ہوتی تھی۔ اگر نماز
فجر کیلئے ہوتی تو پھر دوسری اذان کی کیا ضرورت تھی۔ ایک نماز کے لئے ایک ہی اذان ہوتی ہے۔ دو (۲) اذانیں نہیں ہوتیں۔

باقی رہی یہ بات کہ وہ غرض کیا تھی؟ وہ غرض دوسری حدیث میں لِيَرْجِعَ فَاَنْصَحَكُمْ وَيَسْتَقِظَ نَابُكُمْ کے الفاظ سے
مذکور ہے۔ یعنی صحابہ ۷؎ کی جو جماعت عبادت میں لگی ہوئی ہے وہ راحت و آرام کیلئے چلی جائے اور جو سوئی ہوئی ہے وہ قیام
اللیل کیلئے بیدار ہو جائے۔

دلائل طرفین۔ دلیل (۱): (یعنی نئی کے دلائل) اسی باب کے اندر حدیث ہے وَرَوَى عُمَاذُ بْنُ سَلَمَةَ عَنْ
أَبِي بَرْزَاءٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ النَّبِيَّ ۷؎ قَالَ اَذِّنْ بَلْبَلًا فَكَلُوا اَنْ يَأْتِيَ اَنْ اَلْعَبْدُ نَامَ۔ (الحدیث)۔ اس
حدیث سے قبل الوقت فجر کی اذان کہنے کی نفی ہوتی ہے۔ اگر جواز ہوتا تو اس غلطی کے اعلان کرانے کی کیا ضرورت تھی۔

اس دلیل پر امام ترمذی کا رد:

هَذَا حَدِيثٌ غَيْرُ مَحْفُوظٍ: یعنی یہ صحیح نہیں، صحیح تو مذکورہ حدیث الباب ہے (جو شوافع کا مستدل ہے)۔ فلا یكون حجة۔
جواب: (من جانب الطرفين): یہ ہے کہ حافظ نے فتح الباری میں اس حدیث پر بحث کے دوران اس کے مؤیدات ذکر کئے ہیں اور تسلیم کیا ہے کہ گو یہ حدیث ضعیف ہے مگر وہ ضعف کیسے مؤیدات کی وجہ سے منہر ہے اور یہ حدیث اس قابل ہے کہ حجت بنے۔

امام ترمذی کی دوسری پریشانی:

کہ اگر حماد کی یہ حدیث صحیح ہے تو اوپر والی حدیث (جو جمہور کا مستدل ہے) کا کوئی معنی نہیں بنتا ہے کیونکہ پھر دونوں حدیثوں میں شدید تعارض پیدا ہو جاتا ہے کہ نبی ﷺ پہلی حدیث میں خبر دے رہے ہیں کہ بلالؓ دائی طور پر رات کو اذان دیتے ہیں اور ظاہر ہے کہ وہ حدیث تو صحیح ہے اب اَنْ الْعَبْدُ نَامَ والی حدیث حماد بھی اگر صحیح ہو جائے تو پھر شدید معارضہ ہے۔ پس اس کا حل یہی ہے کہ یہی کہو کہ یہ (حدیث حماد) صحیح نہیں (جبکہ یہ حدیث بالاتفاق اجماعی طور پر صحیح ہے)۔

جواب: اس کا جواب اور اس مشکل کا حل وہ نہیں جو مصنف نے سمجھا ہے۔ بلکہ اس مشکل کا حل یہ ہے کہ اِنْ بَلَّالًا يُوَدِّنُ بِبَلِيلٍ یہ مخصوص ایام کا عمل ذکر کیا جا رہا ہے جیسے رمضان ہے کہ ان میں بلالؓ کی اذان معتبر ہو۔ اور اَنْ الْعَبْدُ نَامَ والا واقعہ غیر رمضان کا ہے کہ بلالؓ نے غلطی سے قبل الوقت غیر رمضان میں اذان کہہ دی پھر اَنْ الْعَبْدُ نَامَ سے غلطی کا اعلان کرایا گیا۔ اب دونوں حدیثیں صحیح ہو گئیں اور تعارض رفع ہو گیا (لہذا احناف کا مستدل اپنے حل پر باقی رہا)۔

دلیل طرفین (۲): اسی باب میں حدیث ہے وَرَوَى عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ أَبِي رَؤَادٍ عَنْ نَافِعٍ اَنْ مُوَدَّنَا لِعُمَرَ اَذَّنَ بِبَلِيلٍ فَأَمَرَهُ عُمَرُ اَنْ يُعْبَدَ الْاَذَانُ: اس سے بھی ثابت ہوا کہ فجر میں قبل الوقت اذان کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔
اعتراض: اس پر مصنف اعتراض کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ حدیث منقطع ہے کیونکہ نافعؓ کا عمر سے سماع ثابت نہیں ہے۔ فلا یكون حجة۔

جواب: ہم نے مذہب کو ثابت کر دیا اس حدیث کو ہم صرف تائید کے طور پر پیش کرتے ہیں۔

اس کے علاوہ مصنف کی ایک اور عجیب بات:

لَعَلَّ خَمَادُ بْنُ سَلَمَةَ اَرَادَ هَذَا الْحَدِيثَ سے اسی عجیب بات کا بیان ہے۔ وہ یہ کہ اعادہ والا واقعہ عمرؓ کے مؤذن کا ہے۔ حماد نے غلطی سے اس کو نبی ﷺ کے مؤذن کا واقعہ بنا دیا۔

جواب: یہ مصنف کا ظن ہے وَاِنْ بَغِضَ الظَّنُّ اِنَّمَا وَاللّٰهُ اَعْلَمُ۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الْخُرُوجِ مِنَ الْمَسْجِدِ بَعْدَ الْاَذَانِ

اذان کے بعد خروج مکروہ تنزیہی ہے۔ اگر بعد الاقامة ہو تو اس میں تشدید ہے۔ ہاں اگر کسی خاص عذر کی وجہ سے ہو تو پھر

خروج جائز ہے۔ اگر پہلے نماز پڑھ لی ہو تو ظہر و عشاء میں نفل کی نیت سے شریک ہو جائے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْأَذَانِ فِي السَّفَرِ

اذان و اقامت دونوں کو سفر میں ترک کرنا مکروہ ہے۔ اور اگر اذان ترک کر کے اقامت پراکتفا کرتا ہے تو یہ جائز ہے۔ ابن ہمامؒ نے لکھا ہے کہ مسافر جب اذان اور اقامت کہہ کر نماز ادا کرتا ہے تو جن و ملائکہ اس کی اقتداء میں آکر کھڑے ہو جاتے ہیں جس سے اس کو جماعت کا ثواب مل جاتا ہے۔ گو مسئلہ کی رو سے وہ منفرد ہوتا ہے۔

﴿ص ۵۰﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ غَيْلَانَ عَنْ مَالِكِ بْنِ الْحُوَيْرِثِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَدِمْتُ

عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَنَا وَابْنُ عَمٍّ لِي فَقَالَ لَنَا إِذَا سَافَرْتُمَا فَأَذِّنَا وَأَقِيمَا وَلْيُؤْمِكُمَا أَكْبَرُكُمَا:

(یعنی تم دونوں اذان و اقامت کہنا) نسائی نے اس حدیث سے (ایک ہی وقت میں) تعدد و اذان کا استنباط کیا ہے مگر یہ استخراج ظاہر کے خلاف ہے کیونکہ نبی علیہ السلام کا مقصد یہ نہیں بلکہ کچھ اور ہے۔

باقی پھر تنبیہ کا کیا نقطہ ہے؟ (۱) اس کا مطلب یہ ہے کہ اذان و اقامت میں تم دونوں کو اختیار ہے جو چاہے کہے لیکن امام بننے میں یہ ملحوظ رکھنا کہ وَلْيُؤْمِكُمَا أَكْبَرُكُمَا۔ اس لئے کہ علم میں وہ دونوں مساوی تھے۔ پس یہ حکم مافی الفقہ کے خلاف نہیں ہوگا (کیونکہ فقہ میں تو ہے کہ امام جو اعلم و اقرأ ہو وہ بنے)۔ (۲) تنبیہ (لانے کا) دوسرا نقطہ یہ ہے کہ ایک اذان ہے اور ایک اجابت اذان ہے تو وہ اجابت کرنے والا بھی گویا مؤذن ہی ہے جیسے ایک دعا کرتا ہے دوسرا آمین کہتا ہے تو آمین کہنے والے کو بھی داعی سمجھا جاتا ہے (لہذا اس طرح دو اذانیں اور دو اقامتیں ہو جائیں گی)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ الْأَذَانِ

﴿ص ۵۱﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ حُمَيْدٍ الرَّاظِيُّ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ مَنْ

أَذَّنَ سَبْعَ سِنِينَ مُحْتَسِبًا كُتِبَتْ لَهُ بَرَاءَةٌ مِّنَ النَّارِ الخ :

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اذان کی جو فضیلت بَرَاءَةٌ مِّنَ النَّارِ ذکر کی جارہی ہے یہ تب ہے جبکہ اذان حبسہ ہو، ثواب کی نیت سے ہو، تنخواہ و اجرۃ کی نیت سے نہ ہو۔ اگر تنخواہ و اجرۃ کی نیت سے ہو تو پھر یہ ثواب نہیں ملے گا۔ یہی حال امامت، تعلیم علم دین و تعلیم قرآن کا ہے۔ سب میں حبسہ کی قید معتبر ہے۔ اگر حدیث سے یہی ظاہری مفہوم مراد لیا جائے تو یہ بڑی مشکل پیدا کرے گا، علماء نے اس کا حل لکھا ہے چنانچہ علامہ شامیؒ نے لکھا ہے کہ اگر تنخواہ لینے میں یہ نیت کی ہے کہ میں اس لئے لیتا ہوں تاکہ میں اپنے بیوی، بچوں کا اس سے گزارہ کر سکوں اور سکون سے یہ عمل مرانجام دے سکوں، اگر میرے گزراوقات کا کسی اور جانب سے انتظام ہو گیا تو میں یہ اجرۃ یعنی چھوڑ دوں گا تو پھر وہ ثواب سے محروم نہیں ہوتا بلکہ ذہرا ثواب ملے گا۔

قَالَ أَبُو عِيسَى سَمِعْتُ الْحَارُودَ يَقُولُ سَمِعْتُ وَكِيعًا يَقُولُ لَوْلَا جَابِرُ بْنُ الْجَعْفَى لَكَانَ الْكُوفَةُ بِغَيْرِ حَدِيثٍ وَلَوْلَا حَمَّادُ لَكَانَ أَهْلُ الْكُوفَةِ بِغَيْرِ فَقِهِ :

امام وکیل کا اس کلام سے کیا مقصود ہے؟ بعض کہتے ہیں کہ اس کا مقصد اہل کوفہ پر طعن کرنا ہے کہ حدیث میں انکا استاذ جابر بھی ہے جو متہم بالرفض ہے۔ اہل کوفہ کی روایتیں جابر بھی سے ہوتی ہیں مگر اہل کوفہ اس کا اعتبار جب کرتے ہیں جبکہ اس کو بلا لا یا ثنین سے تقویت حاصل ہو جائے۔

قصہ: یہ ہوا کہ یہ کعبہ وہی کعبہ ہیں جن کا امام ابو حنیفہؒ کے ساتھ مناظرہ بھی ہوا۔ کعبہ کہتے تھے کہ غانیان مغنی سے خارج ہوتی ہیں۔ امام صاحبؒ نے اس کو کہا کہ اگر تم سے کوئی پوچھے کہ تمہاری عمر کتنی ہے؟ اور تم اس کو کہو کہ مَا بَيْنَ سَبْعَيْنِ إِلَى سَبْعِينَ پھر تو تمہاری عمر نوے سال ہوئی۔ فَتَحْيَوُا وَسَكَنَ۔

مگر بعد والے جملے وَلَوْ لَا خَشَاكَ لَكَانَ أَهْلُ الْكُفْرِ بِغَيْرِ فَحْشٍ سے معلوم ہوتا ہے کہ مقصود طعن علی اہل الکفر و فحش ہے کیونکہ اس جملے سے مقصود توثیق ہے اور یہ جملہ واقعہ کے مطابق ہے اس لئے اولیٰ یہ ہے کہ مقصود کج اس ساری کلام سے توثیق ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْإِمَامَ ضَامِنٌ وَالْمُؤَدِّنُ مُؤْتَمَنٌ

ضامن کا معنی کفیل ہے، قراءۃ فاتحہ خلف الامام کی نفی کی دلائل میں سے ایک دلیل یہ حدیث بھی ہے۔
وجہ استدلال: یہ ہے کہ مقتدی کو قرأت نہیں کرنی چاہیے۔ قرأت میں امام اس کا ضامن ہے، اس لئے کہ باقی سارے اعمال جن کو امام کرتا ہے ان کو مقتدی بھی کرتا ہے جو اقوال امام کہتا ہے وہ مقتدی بھی کہتا ہے اب اگر مقتدی کی قرأت بھی ہو جائے تو امام کے ضامن ہونے کا کوئی معنی باقی نہیں رہ جاتا۔ پس اس سے مقتدی کی قرأت (خلف الامام) کی نفی ہوگئی۔
وَالْمُؤَدِّينَ مُؤْتَمِنِينَ: کا مطلب یہ ہے کہ مؤذن امین ہے یعنی امین علی الاوقات ہے۔ اس کی فہم داری ہے کہ وقت پر اذان کہے۔

بَابُ مَا يَقُولُ إِذَا أَدَّنَ الْمُؤَذِّنُ

﴿ص ٥١﴾ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مُوسَى الْأَنْصَارِيُّ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ ؓ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا سَمِعْتُمُ النِّدَاءَ فَقُولُوا مِثْلَ مَا يَقُولُ الْمُؤَدِّنُ:

فقہاء فرماتے ہیں کہ حَيْثُ عَلَيْنِ کے جواب میں لَا حَوْلَ اِلَّا بِاللّٰهِ اور تَعَالٰی بھی اسی طرح ہے یعنی وہی لفظ نہ کہے کیونکہ بعینہ ان لفظوں کا کہنا ایک استہزاء سا بن جاتا ہے اور لَا حَوْلَ اِلَّا بِاللّٰهِ کا حَيْثُ عَلَيْنِ کے جواب میں کہا جانا ناقض قولِ اِمْلُ مَا يَشَاءُ اَلْمُؤَدِّن کے خلاف نہیں۔ دو وجہ سے (اکمٹل سے مراد ادا کست اور مناسبت سے، پس حَيْثُ عَلَيْنِ کے جواب میں لَا حَوْلَ

الخ بہت مناسب ہے۔ کیونکہ مؤذن نے نماز کے لئے بلایا ہے تو اس موقع پر اپنی حول اور قوۃ کی نفی کرنی چاہیے اور اللہ کے حول کا اثبات کرنا چاہیے۔

(۲) یہ ہے کہ قُولُوا بِمِثْلِ مَا يَقُولُ الْمُؤَذِّنُ کے عموم میں تخصیص کر لی جائے گی یعنی مَا سِوَى الْمُتَعَلِّقَيْنِ تو ویسے ہی کہو۔ مگر ان میں لَا خَوْفٌ پڑھو۔ بعض فقہاء نے فرمایا ہے کہ بعینہ کلمات کہنا بھی جائز ہے اور لَا خَوْفٌ الخ سے اجابت کرنا بھی جائز ہے۔ بعینہ وہی کلمے کہنے میں استہزاء کا جواب یہ ہے کہ مؤذن یہ کلمے کہہ کر لوگوں کو بلاتا ہے۔ اجابت کرنے والا یہ کلمے کہہ کر اپنے آپ کو بلاتا ہے۔ تو اب کوئی استہزاء نہیں۔ یہ اجابت باللسان مندوب ہے اور مؤذن کی اجابت عملی واجب ہے۔ (واللہ اعلم)

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ أَنْ يَأْخُذَ الْمُؤَذِّنُ عَلَى الْأَذَانِ أَجْرًا

﴿ص ۵۱﴾ حَدَّثَنَا هَنَادٌ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ أَبِي الْعَاصِ ؓ قَالَ إِنَّ مِنْ أَخْرِمَ مَا عَهْدَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَنْ اتَّخَذَ مُؤَذِّنًا لَا يَأْخُذَ عَلَى أَذَانِهِ أَجْرًا:

اذان پر اجرت کا مسئلہ:

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اذان پر اجرت لینا منع ہے۔ اسی طرح تعلیم قرآن و اقامت پر بھی اجرت لینا منع ہے۔ امام صاحب متقدمین کا یہی مذہب ہے۔

متاخرین نے بوجہ ضرورت کے اجرت لینے کے جواز کا فتویٰ دیا ہے کہ حالات بدل گئے۔ اب اگر اجرت نہیں دی جائے گی تو کوئی اذان نہیں کہے گا۔ وھکذا۔

(مقدمین کے دلائل جیسے یہی حدیث الباب ہے اسی طرح ایک اور روایت ہے کہ ایک صحابی نے ایک بچے کو قرآن پڑھایا، ان کو اس کے بدلے مکان ملی، اس پر حضور ﷺ نے منع کیا)

فرق بین المتقدمین والمتأخرین.

یہ ہے کہ مقدمین نے (اجرت لینے میں) عقاب کہا ہے اور متأخرین کہتے ہیں کہ (اجرت لینے میں) لاعقاب ولا ثواب (الحاصل متأخرین نے جواز کا فتویٰ دیا ہے اس کا یہی مطلب ہے)

ایصال ثواب پر اجرت لینا جائز نہیں۔

اس سے ایصال ثواب پر اجرت لینے کا جواز ثابت نہیں ہوتا اس لئے کہ اجرت لینے کی وجہ سے خود اس کو ثواب نہیں ملے گا تو وہ اس کا ایصال کیا کرے گا۔

الحاصل: متاخرین کا فتویٰ جواز اجرة کا ان امور کے لئے ہے جو مادی دین ہیں جیسے امامت، تعلیم قرآن وغیرہ۔ البتہ

کوئی دنیاوی غرض کیلئے کوئی رقیہ وغیرہ کر لیا جائے تو اس پر اجر دینا جائز ہے۔

بَابُ مَا يَقُولُ إِذَا أَذَّنَ الْمُؤَذِّنُ مِنَ الدُّعَاءِ

﴿ص ۵۱﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ..... عَنْ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ

مَنْ قَالَ حِينَ يَسْمَعُ الْمُؤَذِّنَ حِينَ يُؤَذِّنُ الْخ :

مسئل دعا کیا ہے ؟ امام محمدؒ کی کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ دعا ساتھ ساتھ پڑھے۔ مگر ظاہر یہ ہے کہ مؤذن کے اذان سے فارغ ہونے کے بعد کہے تاکہ اجابت اذان فوت نہ ہو۔

سوال : اگلے باب میں جو دعا ذکر ہے وہ اور ہے۔

جواب : ہر ایک میں مقارن مع آخر کو ملحوظ رکھ لیا جائے تو اختلاف ختم ہو جائے گا۔ حاصل یہ ہے کہ اذان کے بعد یہ دونوں دعا پڑھنی چاہئیں۔

وَالْفَضِيلَةُ کے بعد جو وَالْمَرْجَةُ السُّرُيَّةُ کا لفظ اذکر کیا جاتا ہے یہ ثابت نہیں ہے۔ کیونکہ ایک اصول ہے کہ مقول دعاؤں میں زیادتی منع ہوتی ہے۔

فائدہ :- مندرجہ بالا تقریر سے اگلے باب ”باب من ایضا“ کی بھی تقریر ہوگئی۔

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الدُّعَاءَ لَا يُرَدُّ بَيْنَ الْأَذَانِ وَالْإِقَامَةِ

﴿ص ۵۱﴾ حَدَّثَنَا مَحْمُودٌ..... عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الدُّعَاءُ

لَا يُرَدُّ بَيْنَ الْأَذَانِ وَالْإِقَامَةِ :

بین سے مراد اذان و اقامت کے درمیان والا وقت ہے (جو پندرہ بیس منٹ کا ہوتا ہے) یا بین سے مراد اثناء الاذان و الإقامة ہے (کہ اذان دینے کے درمیان کی جانے والی دعا رد نہیں ہوتی، اسی طرح اثناء اقامت بھی مقبولیت کا مقام ہے)۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ یہ وقت اجابت دعا کا ہے۔

سوال : اس وقت میں بعض دفعہ دعا کی جاتی ہے لیکن اس کی اجابت نہیں ہوتی ؟

جواب (۱) : اجابت دعا کی شرائط ہیں۔ ان شرائط کا لحاظ کیا جائے تو اجابت ہوتی ہے مثلاً (۱) دعا میں خشوع و خضوع ہو۔ (۲) یہ بھی شرط ہے کہ دعا امر مباح کی ہو۔ کسی ناجائز امر کی نہ ہو (۳) یہ بھی شرط ہے کہ وہ دعا اپنے مناسب حال ہو۔ (۴) سب سے اہم شرط اکل حلال ہے، حدیث میں آتا ہے کہ ”مطعمہ حرام و ملبسہ حرام فاشی یتعجب“ پس ہو سکتا ہے کہ کسی شرط کے فوت ہونے کی وجہ سے اجابت نہ ہوئی ہو۔

جواب (۲) : اجابت دعا کے درجے ہیں (۱) ایک درجہ یہ ہے کہ جس امر کی دعا کی ہے وہی مل جائے (۲) اور ایک درجہ یہ

ہے کہ وہ امر مناسب نہیں ہوتا۔ اس درجے کا کوئی اور مناسب مل جاتا ہے (۴) یا آنے والی مصیبت ٹل جاتی ہے (۳) ”الدعاء من الخ العبادۃ“ (دعا کرنے سے عبادت کا ایک فریضہ پورا ہو رہا ہے) (۵) بعض دفعہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ وہ دعا آخرت میں ذخیرہ ہو جاتی ہے پس اس کی اجابت کا ظہور آخرت میں ہوگا۔ بہر حال مومن کو اپنی دعا کے عدم اجابت کا وہم نہیں ہونا چاہیے۔ ”وَلَا تَقْطُرُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ“۔

بَابُ مَا جَاءَكُمْ فَرَضَ اللَّهُ عَلَى عِبَادِهِ مِنَ الصَّلَوَاتِ

﴿ص ۵۱﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ فَرَضَ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ

ثَلَاثَةَ أَشْرَى بِهِ الصَّلَاةُ خَمْسِينَ الْخ.

یہ حدیث حدیث معراج کا اختصار ہے یعنی مصنف نے اس کو یہاں مختصر کر کے ذکر کر دیا کہ مویٰ علیہ السلام کے مشورہ سے مراجعت (الی اللہ) کی گئی۔ جس سے تخفیف ہوتے ہوئے خمس صلوات رہ گئیں۔

سوال (۱): مویٰ علیہ السلام کی بجائے اس مراجعت کا ابراہیم علیہ السلام مشورہ دیتے کیونکہ وہ اس امت اور نبی ﷺ کے آپ و جد تھے؟

سوال (۲): ابتداء ہی سے خمس کیوں نہ فرض کر دیں تاکہ بار بار مراجعت کی نوبت نہ آتی؟

سوال (۳): کہ قبل العمل نسخ (فی الصلوات) کیوں ہو گیا؟

اجمالی جواب: ان سب سوالات کا اجمالی جواب واللہ اعلم ہے، علم کی تفویض الی اللہ ہے۔ بعض نے تفصیلی جوابات بھی دیے ہیں ان کو اپنے مقام پر دیکھ لیا جائے۔

سوال آخر: خمس کے بارے میں بھی مویٰ علیہ السلام نے مراجعت و تخفیف کا مشورہ دیا مگر آپ ﷺ نے اس کو قبول نہ کیا؟

جواب: (حضور ﷺ نے فَاَسْتَحْيَيْتُ فرمایا تھا) آپ ﷺ سمجھ گئے تھے کہ خمس خمس کی تخفیف ہو رہی ہے۔ اگر اب بھی تخفیف طلب کی گئی تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ عبادت بالکلیہ ختم کر دی جائے اور یہ اس امت کے حق میں مناسب نہیں تھا۔ اس لئے (جواباً حضور ﷺ نے فَاَسْتَحْيَيْتُ رَبَّنَا فرمادیا۔ (واللہ اعلم)۔

ثُمَّ نُوَدِّي بِأَمْرٍ مُحَمَّدٌ أَنَّهُ لَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَتِي وَإِنَّ لَكَ بِهَذَا الْخَمْسِ خَمْسِينَ الْخ:

سوال: ہوتا ہے کہ خَمْسِينَ والا قول تبدیل ہو گیا ہے (اب تو صرف خمس بخ گیا ہے)

جواب (۱): یہ ہے کہ قول تبدیل بھی ہوا ہے بحسب علمنا وبحسب الظاهر اور تبدیل نہیں بھی ہوا ”بحسب علم اللہ تعالیٰ وبحسب الحقيقة“۔ اللہ کے علم میں یہ بات تھی کہ پہلے علم خمسين کا کیا جائے پھر مراجعت اور تخفیف ہوگی تو انتہا خمس پر ہو جائے گی سو دیے ہی ہوا اور اس میں کوئی تبدیلی نہیں آئی۔

جواب (۲): یہ ہے کہ قول ”باعتطاء ثواب خمسين على الخمس“ تبدیل نہیں ہوا (پڑ) بگے پانچ ہی مگر اجر

پانچ کی بجائے پچاس کا ملے گا۔ یعنی اگر حنفی اور تہذیب نہیں ہوا اگرچہ عمل "من الکثرة الى القلة" تبدیل ہوا ہے۔ بعد والے الفاظ "وَإِنَّ لَكَ بِهَذَا الْخُمْسِ خُمُسَيْنِ" سے اس کی بڑی تائید ہوتی ہے۔ (واللہ اعلم)۔

بَابُ فِي فَضْلِ الصَّلَوَاتِ الْخُمْسِ

﴿ص ۵۲﴾ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ خُوَيْرٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ

الصَّلَوَاتُ الْخُمْسُ وَالْجُمُعَةُ إِلَى الْجُمُعَةِ كَفَّارَاتٌ لِمَا بَيْنَهُنَّ مَا لَمْ يَغْشَ الْكَبَائِرُ.

اس حدیث کا یہ معنی نہیں ہے کہ مغائر کے لیے نمازوں کا کفارہ بنا کبار کے عدم ارتکاب کے ساتھ مشروط ہے۔ جیسا کہ ظاہر الحدیث سے متبادر الی التمام ہوتا ہے۔ بلکہ اس حدیث کا معنی یہ ہے کہ "صَلَوَاتُ الْخُمْسِ وَالْجُمُعَةُ إِلَى الْجُمُعَةِ كَفَّارَاتٌ لِمَا بَيْنَهُنَّ مَا لَمْ يَغْشَ الْكَبَائِرُ" اگر یغش الکبائر ہوا تو "فَلَمْ تَكُنْ كَفَّارَاتٍ لِلْجَمِيعِ" مقصد سلب العموم ہے۔ عموم السلب نہیں ہے (تو ایجاب کلی کی نفی سلب جزئی ہوتی ہے کہ اگر یغش الکبار ہو تو پھر سب مغائر کیلئے کفارہ نہیں ہوگا بلکہ بعض کیلئے ہوگا بعض کے لئے نہیں ہوگا) اس کی باقی تفصیل شروع میں ذکر ہو چکی ہے۔

سوال: جب صلوات الخمس لما بینہن کفارہ ہو گئیں تو پھر جمعہ کس کے لئے کفارہ ہوگا؟ اس کے دو جواب ہیں الزامی جواب: یہ ہے کہ جہاں سرے سے معاصی ہے ہی نہیں جیسے خود نبی ﷺ کی ذات یا کوئی ایسا انسان فرض کرو جو گناہوں سے محفوظ ہو "لَا ضَعَافَ لَهُ وَلَا تَخَافُ" تو وہاں کیا کہو گے جو تم وہاں کہو گے وہی ہم یہاں کہہ دیں گے۔ "فما ہو جوابکم فما ہو جوابنا"۔

جواب (۲): جیسے دو اکس دو قسم کی ہوتی ہیں کوئی مرکب، کوئی مفرد، مرکب دوا کی خاصیت اور ہوتی ہے اور مفرد کی اور۔ تو نبی ﷺ کے اس اشارہ کا مطلب یہ ہے کہ صلوات خمسہ جمعہ ہر ایک ہی میں کفارہ ہونے کی خاصیت ہے۔ یہ بھی کفارہ ذنوب ہیں اور وہ بھی کفارہ ذنوب ہیں۔ اور جب جمع ہو جائیں گے تو پھر ان کا کیا اثر ہوگا؟ اس کو یہاں بیان کرنا مقصود نہیں۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ الْجَمَاعَةِ

﴿ص ۵۲﴾ حَدَّثَنَا هَنَادٌ عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ صَلَوةُ الْجَمَاعَةِ

تَفْضُلٌ عَلَى صَلَوةِ الرَّجُلِ وَخِدْعَةٌ بِسَبْعٍ وَعِشْرَيْنَ ذَرَجَةً:

یہاں دوسری روایات بتیخمس و عشرين ذرجة کی بھی ہیں تو دونوں میں تطبیق موجود ہے (۱) عدد اقل عدد اکثر کے سنائی نہیں ہوتا (۲) مقصود کثرت ہے تحدید تعیین مقصود نہیں ہے (۳) ممکن ہے مصلی مع ۱۰۰ کی ششور و خضوع سے فرق لگ جاتا ہو (۴) یہ بھی ممکن ہے کہ نمازیوں کی کثرت وقت سے فرق لگ جاتا ہو۔

سوال: صلوٰۃ وحدہ بظاہر ابعدا عن الوباء ہے اور صلوٰۃ مع ۱۔ عہ بظاہر اقرب من الریاء ہے تو ثواب کا معاملہ برعکس ہونا چاہیے تھا۔

جواب: یہ ہے کہ شعائر دین کا معاملہ دوسرے امور کی نسبت مختلف ہے۔ (واللہ اعلم)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيمَنْ سَمِعَ النِّدَاءَ فَلَا يُجِيبُ (أَيُّ لَا يَأْتِي)

اس باب میں ایسے شخص کے بارے میں وعید کا ذکر ہے جو نماز میں نہیں آتا۔

مؤذن کی اجابت باللسان: سب کے نزدیک مستحب ہے۔

اذان کی اجابت عملی کے بارے میں ائمہ کا اختلاف:

ابن خزيمة، ابن حبان، اوزاعي، عطاء کے نزدیک: اجابت عملی فرض عین ہے۔ یعنی جماعت (میں شریک ہونا) فرض عین ہے۔ لیکن ان کے نزدیک جماعت صحت صلوٰۃ کے لئے شرط نہیں ہے۔

داؤد ظاہری کے نزدیک: جماعت صحت صلوٰۃ کیلئے شرط ہے۔

امام مالک و ابو حنیفہ کے نزدیک: جماعت واجب ہے۔ دیسے مشہور احناف کے ہاں (جماعت کے بارے میں) سبب مؤکدہ کا قول ہے لیکن بخیر و وجوب ہی ہے۔ "کذا فی در المختار"

وجوب کی دلیل: حدیث الباب ہے "قَالَ لَقَدْ هَمَمْتُ أَنْ أَمُرَ فُتَيْحِي" (الحدیث) میں خیال کرتا ہوں کہ اپنے جوانوں کو حکم کروں "أَنْ يَجْمَعُوا حُرْمَ الْحَطَبِ" کہ وہ کھڑیوں کے گٹھڑ جمع کریں "ثُمَّ أَمُرُ بِالصَّلَاةِ فَتَقَامُ" پھر جماعت کے قیام کا حکم کروں "ثُمَّ أَخْبِرُ عَلَى أَقْوَامٍ لَا يَشْهَدُونَ الصَّلَاةَ" پھر میں جا کر ان لوگوں کو جلا دوں جو مسجد میں جماعت کے ساتھ نماز پڑھنے کیلئے نہیں آتے۔ ظاہر ہے کہ ایسی شدید وعید تو ترک واجب ہی پر ہو سکتی ہے نہ کہ ترک سنت پر۔ معلوم ہوا کہ جماعت واجب ہے۔

سوال: اگر کہا جائے کہ اسی حدیث سے وجوب کی نفی ہوتی ہے اس لئے کہ اگر جماعت واجب ہوتی تو پھر آپ ﷺ خود جماعت کو چھوڑ کر کیوں جاتے؟

جواب: ترک جماعت للضرورة والمصلحة والانتظام ہوتا تھا (نہ کہ قصد انکاس کے طور پر) لہذا عذر کی وجہ سے اس حدیث سے ترک واجب پر استدلال نہیں کیا جاسکتا۔

بلکہ فقہاء نے تو یہاں تک اجازت دے دی ہے کہ کوئی قاضی، مفتی، مدرس دینی ضرورت کی بنا پر سنن مؤکدہ کو ترک کر دیتا ہے تو اس کو اس کی اجازت ہے البتہ فجر کی سنتوں کے ترک کی اجازت نہیں ہے۔

الحاصل: جماعت کے وجوب کا قول مستحکم ہو گیا (باقی معذور مستثنیٰ ہیں)۔

سوال: عذاب بالنار تو اللہ کا خاصہ ہے کسی مرتد کو بھی آگ میں جلاتا جائز نہیں۔ دیکھو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے زنادقہ کو آگ میں جلاتے کا ارادہ کیا، ابن عباس رضی اللہ عنہما کو اس کا علم ہوا تو انہوں نے کہا کہ میں ہوتا تو انکو قتل کرتا آگ میں نہ جلاتا۔ علی نے اس

کو تسلیم کر لیا پھر نبی ﷺ کیسے فرماتے ہیں کہ ”ثُمَّ أُخْرِقَ عَلَى الْقَوْمِ الْخ“۔

جواب (۱): ممکن ہے کہ ابتداء اسلام میں اس کی اجازت ہو اور پھر جلا تا منسوخ ہو گیا ہو جیسے مسئلہ کرنے کی ابتداء میں اجازت تھی پھر اس کا نسخ ہو گیا۔

جواب (۲): رسول اللہ ﷺ نے اس کا (صرف) ”ہم“ (ارادہ) فرمایا اور ”ہم“ کہتے ہیں دل میں خیال کرنے کو اور اس پر آپ ﷺ نے عمل نہیں کیا۔ یہ ایسے ہے جیسے استاد کو شاگرد پر غصہ آتا ہے تو استاد کہتا ہے کہ میں تجھے کچا کھا جاؤں گا۔ یعنی دل میں اس کا خیال ہوتا ہے (عملاً) اس کے کرنے کا ارادہ نہیں ہوتا۔ (تو مواخذہ عزم و پختہ ارادے پر ہوتا ہے نہ کہ محض خیال آنے پر)۔

یہ ایسے ہی ہے جیسے حدیث میں آتا ہے کہ وحی بند ہو جاتی تھی تو نبی ﷺ اپنے آپ کو پہاڑ سے گرانے کا ”ہم“ (خیال) کرتے تھے۔ حالانکہ یہ تو خود کشی ہے جو کہ نبی ﷺ کی شان سے بعید ہے۔ تو اس کا جواب یہی دیا جائے گا کہ دل میں اس کا خیال آتا تھا نہ یہ کہ ایسا کرنے کا کوئی ارادہ ہوتا تھا۔ مقصد اس سے (نبی ﷺ کا) اپنے ضیق القلب کو بیان کرنا ہے (کہ طبیعت میں گرانی سی پیدا ہو جاتی تھی)۔

بعض روایتوں میں ”یُؤْتُ“ کا لفظ آتا ہے اس سے تو مشکل اور آسان ہو جاتی ہے کیونکہ مالی نقصان سبب جائز ہوتا ہے (واللہ اعلم) (ب)۔

متخلفین عن الجماعة کون تھے:

یہ لوگ منافق ہوتے تھے (علماء نے یہی موقف اختیار کیا ہے) (اس موقف سے کبھی نہ ہٹنا،

سوال: مگر اس کے لئے پریشانی ناسی شریف کے لفظ سے پیدا ہو جاتی ہے اس میں لفظ ہیں ”يُضِلُّونَ فَيُيَوِّثُهُمْ“ (اس سے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ کوئی معذور ہوتے تھے منافق نہیں ہوتے تھے)۔

جواب: ناسی شریف کی روایات میں ”يُضِلُّونَ“ کا معنی یہ ہے کہ وہ گمروں میں نماز پڑھنے کا دعویٰ کرتے تھے آخر جھوٹ بول دیتے تھے واقع میں وہ نماز نہیں پڑھتے تھے (واللہ اعلم)۔ (اب اس سے تعارض مابین الروایتین بھی رفع ہو گیا)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يُصَلِّي وَحْدَهُ ثُمَّ يُذْرِكُ الْجَمَاعَةَ

ص ۵۲، ۵۳ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ..... جَابِرُ بْنُ يَزِيدَ بْنِ الْأَسْوَدِ عَنْ أَبِيهِ ﷺ: قَالَ فَلَا

تَفْعَلَا إِذَا صَلَّيْتُمَا فِي رَحَالِكُمَا الْخ:

طلوع فجر کے بعد نفل نماز میں اختلاف:

مور وحدیث صبح کی نماز ہے اس لئے یہ حدیث احناف کے سخت خلاف ہے (کہ اس سے بعد الفجر نفل کا ثبوت ہوتا ہے اور

احناف اس کے منکر ہیں۔

جوابات من جانب الاحناف:

جواب (۱): امام محمدؒ کی کتاب الآثار میں ظہر کا ذکر ہے (اور ظہر کے بعد نفل کا ثبوت تسلیم ہے ہم بھی مانتے ہیں)
جواب (۲): حدیث الباب سے اباحت معلوم ہوتی ہے جب کہ احادیث نبی سے حرمت۔ اور تعارض کے وقت ترجیح حرمت کو ہوتی ہے۔

جواب (۳): ان کی کلام سے رسول اللہ ﷺ سمجھے کہ ان کے دل میں یہ ہے کہ دوبارہ جماعت کے ساتھ نفل کی نیت سے شامل ہونا جائز ہی نہیں۔ تو بیان مسئلہ کے طور پر یہ فرمایا کہ "إِذَا صَلَّيْتُمْ فِي رَحَالِكُمَا الْخَبَرُ" کہ دوبارہ بیعت نفل جماعت میں شریک ہونا جائز ہے دوسری جماعت نفل بن جائے گی، جب دوسری نفل بنی۔ تو جہاں فرض نماز کے بعد نفل نماز جائز ہوگی وہاں جماعت کے ساتھ شریک ہونا یجوز ہوگا۔ اور جہاں بعد الصلوٰۃ نفل نہیں ہوئے تو وہاں نماز نفل لا یجوز ہوگی۔ یہ ایک الگ بحث ہے۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے ایک حدیث میں ذکر ہے کہ حضور ﷺ سو گئے اور اٹھنے کے بعد نماز شروع کر دی۔ ابن عباسؓ نے کہا قَدْ بَسَمْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ! ابن عباسؓ کے دماغ میں دو باتیں تھیں ایک یہ کہ نوم نبی ﷺ بھی ناقض ہوتی ہے (جیسے نوم امت ناقض ہے)۔ دوسرا یہ کہ نوم ہر حالت میں ناقض ہوتی ہے۔ تو حضور ﷺ نے ابن عباسؓ کی پہلی بات کا جواب نہ دیا کیونکہ امت کو اس کی ضرورت نہیں، ہاں دوسری غلطی کا جواب "إِنَّمَا الْوُضُوءُ عَلَى مَنْ نَامَ مُضْطَجِعًا" سے دیا تو یہ واقعہ واقعہ حدیث الباب کی نظیر ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْجَمَاعَةِ فِي مَسْجِدٍ قَدْ صَلَّى فِيهِ مَرَّةً

﴿ص ۵۳﴾ حَدَّثَنَا هَذَا..... عَنْ أَبِي سَعِيدٍ ؓ: فَقَالَ أَيُّكُمْ يَتَجَرَّ عَلَى هَذَا فَقَامَ

رَجُلٌ وَصَلَّى مَعَهُ:

يَتَجَرَّ كَالْفَتَى نَصْدَقِي کے معنی کو مضمّن ہے۔

فَقَامَ رَجُلٌ وَصَلَّى مَعَهُ۔ یہ رجل ابو بکر صدیقؓ تھے۔ (دیکھو العرف الشریعی علی الترمذی ص ۵۸)۔

جماعت ثانیہ کے جواز و عدم جواز کا مسئلہ:

اس حدیث سے جماعت ثانیہ کا جواز معلوم ہوتا ہے۔

امام احمد و اسحاق کے نزدیک: جماعت ثانیہ بلا کراہت جائز ہے۔ علامہ شامیؒ نے امام شافعیؒ سے بھی جواز کا قول نقل کیا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک: جماعت ثانیہ مکروہ ہے اگر پہلی جماعت کی نیت پر ہو۔ مثلاً اذان، اقامت، محراب،

مصلیٰ سب پہلے جماعت کی طرح ہو تو پھر کراہت تحریمی ہے۔ اور اگر پہلی جماعت کی ہیئت پر نہ ہو بلکہ بلا اذان و بلا اقامت اور مسجد کے ایک کنارے میں ہو تو یہ مکروہ تنزیہی ہے۔ اگر مسجد سے باہر ہو تو پھر ہر طرح جائز ہے۔

کراہت کی دلیل (۱) :- تخصیص کے ساتھ اس کا اہتمام ثابت نہیں۔

(۲) : طبرانی کی روایت میں ذکر ہے کہ ایک دفعہ آپ ﷺ کی جماعت رہ گئی تو آپ ﷺ نے اپنے گھر میں اہل خانہ کو جمع کر کے نماز ادا فرمائی نہ کہ مسجد میں، اس سے معلوم ہوا کہ مسجد میں جماعت ثانیہ ٹھیک نہیں۔

بہرہ کو اہت کلام مسئلہ : مسجد محلہ کے لئے ہے جسکے مقتدی، امام متعین، دوں اگر مسجد طریق ہو جو آئے نماز پڑھ کے چلا جائے تو وہاں جماعت ثانیہ مکروہ نہیں ہے، اسی طرح مسجد محلہ میں۔ اگر غیر اہل محلہ پہلے جماعت کرا لیتے ہیں پھر اپنے وقت پر اہل محلہ جماعت کراتے ہیں تو اس میں بھی کراہت نہیں ہے۔

جواب : حدیث الباب کا جواب یہ ہے کہ یہ جماعت ثانیہ متنافل خلف المفسر ض والی ہے اور یہ زیر بحث نہیں ہے۔ بلکہ زیر بحث الخلاء المفسر ض خلف المفسر ض والی نماز ہے۔ اس کا جواز اس سے ثابت نہیں ہوتا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ الْعِشَاءِ وَالْفَجْرِ فِي جَمَاعَةٍ

﴿ص ۵۳﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ عَنْ جُنْدُبِ بْنِ سَفْيَانَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : فَلَا تُخْفَرُ وَاللَّهُ فِي فِئْتِهِ : اس جملے کا معنی ہے کہ پس اللہ کے عہد کا نقض نہ کرو۔ یعنی اس شخص کی جان و مال و آبرو کی طرف تعرض نہ کرو۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ الصَّفِّ الْأَوَّلِ

صف اول کا ایک مفہوم تو وہی ہے جو مشہور ہے کہ جو صف امام کے متصل ہو وہ صف اول ہے۔ دوسرا مفہوم یہ ہے کہ جو پہلے آئے خواہ کچھ صف میں نماز پڑھے یہ بھی صف اول کی فضیلت کا مستحق ہو جاتا ہے۔ تیسرا مفہوم یہ ہے کہ جو صف پوری ہو اس میں فرجہ نہ ہو وہ بھی صف اول ہے۔

حافظ نے مشہور قول کو ترجیح دی ہے اور کہا ہے کہ پہلے آنے والے شخص کو پہلے آنے کا تو ثواب مل جائے گا لیکن اگر اس نے کچھ صف میں نماز پڑھ لی تو اس کو صف اول کا ثواب نہیں ملے گا۔

مگر علامہ شامی نے لکھا ہے کہ اگر ایسا شخص لوگوں کی تاذی سے بچنے کے لئے ایسا کر لیتا ہے تو اس کو بھی صف اول کا ثواب مل جاتا ہے۔

لوگوں کی ایذا سے بچنے کا شریعت میں بڑا اہتمام ہے۔ ہاں اگر صف اول میں جگہ نہیں ہے مگر جگہ ہے تو پھر اس کو آگے جانا چاہیے لوگ حکاذی ہوتے ہیں تو ہوتے رہیں اس لئے کہ اس صورت میں ان کو ان کی غفلت کی سزا ہوگی۔

﴿ص ۵۳﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : خَيْرُ صُفُوفِ الرِّجَالِ أَوَّلُهَا : یہ صف اول کی فضیلت ہے۔ اور اس کی کئی دہائیں ہیں (۱) امام کے قریب ہے (۲) عورتوں سے دور ہے (۳) ان کو امام

سے مسائل سیکھنے کا موقع مل جاتا ہے (۴) اگر خلیفہ پکڑنے کی ضرورت پڑی تو وہ بھی ان سے پوری ہو جائے گی۔

وَسَرُّهَا آخِرُهَا الْخ:

سوال: سر کا لفظ اسم تفصیل ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ شریعت کی صف میں بھی ہے۔

جواب: تفصیل کا لفظ بمعنی اسم قائل ہے۔ (واللہ اعلم)۔

فقہاء نے فرمایا ہے کہ جنازہ میں معاملہ اس کے برعکس ہے یعنی اول مصفوف رجال خیر نہیں بلکہ شر ہیں۔ اور آخر خیر ہیں۔ اس لئے کہ جنازہ دعا ہے اور دعا میں جس پہلو میں عاجزی زیادہ ہوگی وہ خیر ہوگا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي إِقَامَةِ الصُّفُوفِ

﴿ص ۵۲﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ عَنْ النُّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : لَتُسَوَّى صُفُوفُكُمْ:

تسوية الصفوف: کا شریعت میں بڑا اہتمام ہے۔ رسول اللہ ﷺ اور خلفائے راشدین بنفس نفیس اس کا انتظام فرماتے تھے۔ اس کا ترک مکروہ تحریمہ ہے اور یہ امام کا منصب ہے۔

أُولَئِخَالِفْنَ اللَّهَ بَيْنَ وَجُوهِكُمْ:

(۱) مخالفت وجوہ کا ایک معنی تو یہ ہے کہ اللہ مسخ کر ڈالیں گے۔

سوال: کیا کبھی ہوا تو نہیں؟

جواب: رسول اللہ ﷺ کا مقصد یہ بتانا ہے کہ مسخ کئے جانے کا استحقاق پیدا ہو جاتا ہے آگے اللہ کی مرضی، اس لئے ڈرتے رہنا چاہیے۔

جواب (۲): مخالفت میں الوجوہ کا دوسرا معنی یہ ہے کہ قلوب میں مخالفت پیدا ہو جائے گی ایک دوسرے کے اعداء بن جاؤ گے۔ ایک دوسرے کو دیکھنا بھی برداشت نہیں کرو گے۔ انسانی قلب اور قالب کا ایسا ربط ہے کہ ایک دوسرے سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتے۔ اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ دوسری روایت میں لفظ وجوہ کی بجائے قلوب کا ہے۔ اور میں کا لفظ بھی اس کی طرف اشارہ کرتا ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ لِيَلِيَنِي مِنْكُمْ أُولُوا الْأَخْلَامِ وَالنُّهْيِ

﴿ص ۵۳﴾ حَدَّثَنَا نَصْرُ بْنُ عَلِيٍّ الْجَهْضَمِيُّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : لِيَلِيَنِي مِنْكُمْ

أُولُوا الْأَخْلَامِ وَالنُّهْيِ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ (الحديث):

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ آگے مرد اور عاقل بالغ لوگ ہونے چاہئیں۔

وَلَا تَخْتَلِفُوا فَتَخْتَلِفُ قُلُوبُكُمْ:

اس حدیث میں قلوب کا لفظ آگیا (مندرجہ بالا مذکورہ مخالفت بین وجوہکم کے دوسرے معنی کی اس سے تائید ہو جاتی ہے)۔

وَأَيُّكُمْ وَهَيْشَاتِ الْأَسْوَاقِ:

(اس جملے کا اس موقع پر ربط مشکل معلوم ہو رہا ہے) اس کا ایک معنی یہ ہے کہ مسجد کو (بازاروں کا سا شور و غل کر کے) سوق نہ بناؤ۔ چونکہ سیاق مسجد کا ہے (مسجد کے بارے میں کلام چل رہی ہے) اس لئے مسجد کی تخصیص کر دی۔

اس کا دوسرا معنی یہ ہے کہ ”لَا تَذْهَبُوا الْأَسْوَاقِ“ (لیکن اس معنی کا ما قبل کے جملوں سے ارتباط نہ رہا) اس لئے کہ اسواق کے بارے میں آتا ہے کہ یہ شتر البقاع ہیں۔ یعنی بلا ضرورت اسواق میں نہ جاؤ، ضرورت کیلئے جانا اس سے مستثنیٰ ہے۔
”الضَّرُورَةُ تُبِيحُ الْمَحْذُورَةَ“۔

وَرَوَى عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ كَانَ يُعْجَبُ أَنْ يَلِيَهُ الْمُهَاجِرُونَ وَالْأَنْصَارُ لِيَحْفَظُوا عَنْهُ:
یعنی بڑے علم اور عقل والے آپ ﷺ کے قریب ہوں۔ اعراب قریب نہ ہوں یہ بات آپ ﷺ کو اچھی لگتی تھی۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الصَّفِّ بَيْنَ السَّوَارِي

دوستوں کے درمیان اگر امام کھڑا ہو اور ایڑیاں باہر نہ ہوں تو مکروہ ہے اور اگر ایڑیاں باہر ہوں تو پھر کوئی حرج نہیں جیسا کہ محراب میں کھڑے ہونے کا حکم ہے۔ اور اگر چند مقتدی دوستوں کے درمیان صف بنا لیتے ہیں تو یہ مکروہ نہیں ہے اس کو ایسے سمجھنا چاہیے جیسے پیچھے کی صفوں میں ناقص صف ہوتی ہے۔
اور اگر دوستوں سے زائد ستون ہو جائیں تو پھر کراہت ہے۔

وجہ کراہت: بعض نے کہا کہ لفظ صف وجہ کراہت ہے۔ اور بعض نے کہا کہ (درمیان میں) شیطان کھس آتا ہے۔ صحابہ کرامؓ کے اس سے انتقاء (جس کا حدیث الباب میں ذکر ہے) کی وجہ یہ لکھی ہے کہ مسجد نبوی کے ستون خط مستقیم پر واقع نہیں تھے بلکہ کچھ آگے پیچھے تھے جس سے صف کی سدھائی متاثر ہوتی تھی (اب بھی مسجد نبوی کے ستون آگے پیچھے ہیں)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ خَلْفَ الصَّفِّ وَخَذَهُ

خَلْفَ الصَّفِّ وَخَذَهُ کی نماز کے جواز میں اختلاف:

امام احمد و اسحاقی کے نزدیک: مصلیٰ خلف الصف وحده کی نماز نہیں ہوتی بشرطیکہ اس نے اس طرح پورا رکوع کر لیا۔

دلیل: ان کی دلیل واقعہ حدیث الباب ہے کہ ایک آدمی نے خلف الصف نماز ادا کی۔ حضور ﷺ نے اس کو اعادہ صلوة

کا حکم جاری فرمایا، معلوم ہوا نماز نہیں ہوتی۔

احناف کے نزدیک: تو ہو جاتی ہے لیکن کراہت ہے۔

دلیل احناف: - سوا امام محمد بن ابی ہاشم بن علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ کا واقعہ ہے، قَالَ مُحَمَّدٌ حَدَّثَنَا الْمُتَبَارِكُ بْنُ فَصَالَةَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ أَبِي نَجْرَةَ عَنِ رَجْعِ دُونَ الصَّفِّ ثُمَّ مَشَى حَتَّى وَصَلَ الصَّفَّ فَلَمَّا قَضَى صَلَوَتَهُ ذَكَرَ ذَلِكَ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ لَهُ رَأَيْتَ مَا رَأَيْتَ وَلَا تَعُدُّ - قَالَ مُحَمَّدٌ وَهَكَذَا نَقُولُ - وَهُوَ يُخْبِرُنِي وَأَحَبُّ إِلَيْنَا أَنْ لَا يُفْعَلَ - کہ ابو بکر رضی اللہ عنہ جب نماز پڑھنے آئے اور حضور ﷺ نماز میں تھے تو انہوں نے وہیں رکوع کر لیا اور رکوع کی حالت میں صف میں پہنچ گئے۔ حضور ﷺ کو جب اس کا علم ہوا تو آپ ﷺ نے فرمایا "اذا ذک الله جزوا ولا تعد" اعادہ کا ام نہ مایا پس جس طرح رکوع خلف الصف بلکہ ایک جز و کعة خلف الصف ادا کرنے والے کی نماز ہو جاتی ہے تو اسی طرح کل صلوٰۃ خلف الصف بھی ہو جائے گی۔

واقعہ حدیث الباب (جو کہ احمد کا مستدل ہے) کا جواب (۱) من جانب الاستنف یہ ہے کہ چونکہ اس میں کراہت ہے اس کو رفع کرنے کے لئے اعادہ کا امر فرمایا (۲) اعادہ کا امر تشدید تھا۔ اگر امر وجوبی ہو تو یہ مذکورہ بالا تقریر کریں گے۔

ص ۵۴ ﴿ حَدَّثَنَا هَنَادٌ عَنْ هِلَالِ بْنِ يَسَافٍ عَنِ وَرْوَى حَدِيثُ حُصَيْنٍ عَنْ هِلَالِ بْنِ يَسَافٍ عَنِ غَيْرِ وَاحِدٍ الْخ:

یہاں سے غرض معنی یہ بتلانی ہے کہ ابو الاحوص کے متابع موجود ہیں۔

فَاخْتَلَفَ أَهْلُ الْحَدِيثِ فِي هَذَا:

اس اختلاف کا حاصل یہ ہے کہ اس حدیث کی دو سندیں ہیں: سند (۱) غمرو بن زید عن ہلال بن یساف عن غمرو بن زید و ابیہ عن وابصۃ ہے۔ اور سند (۲) حُصَيْنٌ عَنْ هِلَالِ بْنِ يَسَافٍ عَنْ زِيَادِ بْنِ أَبِي الْجَعْدِ عَنْ وَابِصَةَ بْنِ مَغْبِلٍ ہے۔ اب اختلاف ہو گیا کہ ان میں سے صحیح کونسی ہے اور کون سی نہیں؟ تو بعض نے پہلی سند کو صحیح کہا ہے۔ اور بعض نے دوسری سند کو وعلیہ العصف۔ اور وجہ یہ ذکر کی کہ حصین کی طرح عمرو بن مزہ بھی عن ہلال بن یساف عن زید بن ابی الجعد عن وابصۃ ذکر کرتا ہے تو اس طرح زیاد بن ابی الجعد سے روایت کرنے والے دو ہو گئے (ایک حصین اور ایک عمرو بن مزہ) اور ہلال عن غمرو بن زید روایت کرنے والا صرف ایک ہے۔

فائدہ: - بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يُصَلِّي وَنَعَهُ رَجُلٌ كَوْخُودٌ كَيْلُو۔

(شدت سے اہتمام نہ کیا جائے) تین چار آدمیوں کی نفل کی جماعت ہو تو جائز ہے ورنہ تداعی میں داخل ہو جائے گی (جیسے آج کل بعض حضرات نے صلوٰۃ التیمم کی جماعت شروع کی ہوئی ہے، بیٹو بچوں کی صدا ہے، رونا اور رولانا ہے، لمبی لمبی دعائیں مانگتے ہیں۔ عجیب بات ہے)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يُصَلِّي مَعَ الرَّجُلَيْنِ

اگر مقتدی دو ہوں تو ان کو امام کے پیچھے کھڑا ہونا چاہیے جیسا کہ حدیث الباب میں مذکور ہے۔

﴿ص ۵۵﴾ حَدَّثَنَا بُنْدَارٌ مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ عَنْ سُمُرَةَ بْنِ جُنْدَبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : وَرَوَى عَنْ

ابْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ صَلَّى بِعَلْقَمَةَ وَالْأَسْوَدَ فَأَقَامَ أَحَدَهُمَا عَنْ يَمِينِهِ وَالْآخَرَ عَنْ يَسَارِهِ :

کہ انہوں نے علقمہؓ و اسودؓ کو نماز پڑھائی، ایک اپنے یمن میں اور ایک کو یسار میں کھڑا کر دیا۔

جواب (۱): یہ ہے کہ یہ پہلے کا قصہ ہے پھر یہ منسوخ کر دیا گیا، لہذا اس واقعہ ابن مسعودؓ پر جبلاء (غیر مقلدین) کا

اعتراض ساقط ہے، اعتراض یہ تھا کہ ابن مسعودؓ کو تو اتنا بھی معلوم نہیں تھا کہ دو مقتدیوں کو نماز باجماعت کیسے کرانی ہے؟

جواب (۲): ممکن ہے کہ ابن مسعودؓ نے عذر کی وجہ سے ایسا کر لیا ہو۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يُصَلِّي وَمَعَهُ رَجَالٌ وَنِسَاءٌ

﴿ص ۵۵﴾ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ الْأَنْصَارِيُّ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : أَنَّ جَدَّتَهُ مُلَيْكَةَ

یہ ملکہ ان کی ام الامم تھیں، یعنی نانی تھیں۔

فَلَمَّا صَلَّاهُ بِالنِّسَاءِ :

فَصَحَّحَ : کالقبہ یہاں چھینیں مارنے کے معنی میں ہے۔ اور یہ اس لیے کیا تاکہ اس حصیر (چٹائی) کی خشونت دور ہو کر

نرم ہو جائے۔ یا بمعنی غسل ہے اور یہی معنی زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے، کیونکہ اس کی قَدْ اسْوَدَّ مِنْ طَوْلٍ مَالِيسَ سے

زیادہ مناسبت معلوم ہوتی ہے، ظاہر ہے ایسی چٹائی کی میل کچیل غسل ہی سے دور ہو سکتی ہے۔

وَصَفَّقَتْ عَلَيْهِ اَنَا وَالْيَتِيمُ وَرَأَاهُ وَالْعَجُوزُ مِنْ وَرَائِنَا :

(۱): اس سے معلوم ہوا کہ مقتدی اگر رجال و نساء مشترک ہوں تو پھر نساء کو رجال کے پیچھے کھڑا ہونا ہے، ساتھ ساتھ کھڑے

ہونے میں محاذات کا مسئلہ پیدا ہو جائے گا، جس سے رجال کی صلوٰۃ فاسد ہو جائے گی۔ اگرچہ وہ نساء اجانب کی بجائے محارم

ہی کیوں نہ ہوں؟

(۲): اسی طرح اسی حدیث کے اَنَا وَالْيَتِيمُ کے لفظ سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ایک بالغ اور نابالغ ہونے کی صورت میں بھی ان

دونوں کو امام کے پیچھے ہی کھڑا ہونا ہے۔

(۳): اسی طرح اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ صبی جب واحد ہو تو وہ رجال کی صف میں کھڑا ہو سکتا ہے۔ اور اگر ایک سے

زائد دو یا تین بھی ہوں تو وہ الگ اپنی صف بنائیں وہ رجال کی صف میں کھڑے نہیں ہو سکتے، اگرچہ رجال کی صف میں گنجائش

کیوں نہ ہو (مسئلہ تو یونگی ہے)

” (۳): اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ نفل جماعت کے ساتھ پڑھنا جائز ہیں (کیونکہ حضور ﷺ نے یہ نفل پڑھائے تھے)، احناف کے نزدیک بھی اس کا جواز ہے، مگر احناف نے اس میں یہ شرط لگائی ہے کہ تداویٰ نہ ہو، (اس میں شدت سے اہتمام نہ کیا جائے) تین چار آدمیوں کی نفل کی جماعت ہو تو جائز ہے، ورنہ تداویٰ میں داخل ہو جائے گی (جیسے آج کل بعض حضرات نے صلوٰۃ التبیح کی جماعت شروع کی ہوئی ہے، ہتھوچکی صدا ہے، رونا اور رونا ہے، لمبی لمبی دعائیں مانگتے ہیں، عجیب بات ہے) (۵) مسئلہ آخر: اس حدیث سے ایک اور مسئلہ بھی بعض لوگوں نے استنباط کیا کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مصلی خلف القف وحدہ کی نماز ہو جاتی ہے۔

دلیل: قَالُوا إِنَّ الصَّبِيَّ لَمْ تَكُنْ لَهُ صَلَوةٌ وَكَانَ اُنْسٌ ۖ خَلَفَ النَّبِيَّ ﷺ وَحَدَهُ :

طریقہ استدلال اس طرح ہے کہ یتیم تو نابالغ تھا اس کی صلوٰۃ تو کالعدم تھی۔ اب حضرت انس رضی اللہ عنہ وحدہ ہیں (اکیلے رہ گئے)۔ مگر وَلَيْسَ الْاَمْرُ عَلٰی مَا ذَهَبُوْا اِلَيْهِ الْخ سے مصنف نے اس کی تردید کی ہے کہ اگر ایسا ہوتا تو نبی ﷺ انس رضی اللہ عنہ کو اپنے یمن میں کھڑا کرتے، پیچھے کھڑا نہ کرتے (ان پانچ مسئلوں کا اس حدیث سے استنباط کیا گیا ہے)۔

بَابُ مَنْ اَحَقُّ بِالْاِمَامَةِ

حضرت امام مالک، شافعی و ابوحنیفہ: کے نزدیک احق بالامامۃ اعلم ثم الاقرأ ہے۔ قاضی ابویوسف کے نزدیک: اس کے برعکس ہے۔ (اقرأ ثم الاعلم ہے) حدیث الباب سے بھی بظاہر اسی طرح معلوم ہوتا ہے۔ (يَوْمَ الْقَوْمِ اَقْرَوْهُمْ لِكِتَابِ اللّٰهِ فَاِنْ كَانُوْا اِلٰى الْقِرَآءَةِ سَوَآءً فَاَعْلَمَهُمْ بِالسُّنَنِ) الحديث تو حدیث الباب بظاہر جمہور کے خلاف ہے۔

جواب: صاحب ہدایہ نے احناف کی طرف سے اس حدیث کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ اس حدیث میں اقرأ سے مراد اعلم ہے کیونکہ صحابہ کا اقرأ اعلم (بھی) ہوتا تھا۔

اعتراض از ابن ہمام: ابن ہمام نے اس جواب پر یہ اعتراض کیا ہے کہ صاحب ہدایہ کی اس توجیہ کی رو سے اب اقرأ اعلم کا نقل ختم ہو گیا ہے حالانکہ حدیث میں دونوں کو ایک دوسرے کے مقابل ذکر کیا گیا ہے۔ اس لئے ابن ہمام کہتے ہیں کہ میں اس جواب سے مطمئن نہیں ہوں۔

جواب: یہ ہے کہ یہ پہلی بات ہے۔ آخری امر رسول اللہ ﷺ کا اعلم کی تقدیم ہے۔ حدیثوں میں ہے کہ ابی بن کعب کو اقرأ کہا گیا ہے۔ ادھر مرض الوفا کے دنوں میں امام ابو بکر رضی اللہ عنہ کو بنایا گیا ہے۔ ابو بکر رضی اللہ عنہ کے متعلق ذکر ہے کہ جب سورۃ اِذَا جَاءَ نَصْرُ اللّٰهِ تازل ہوئی اور حضور اکرم ﷺ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو فرمایا کہ اللہ نے اپنے ایک بندے کو دنیا میں آنے اور رہنے کا

اختیار دیا ہے تو اس نے اللہ کے ہاں جانے کو اختیار کر لیا ہے یہ سن کر ابو بکر ؓ رونے لگ گئے۔ صحابی کہتے ہیں کہ ہمیں ابو بکر ؓ کے اس رونے پر تعجب ہوا کہ یہ بوڑھا کیوں روتا ہے بظاہر تو رونے کی کوئی بات نہیں۔ جب رسول اللہ ﷺ اس کے بعد جلدی اس دنیا سے پردہ فرما گئے تو پھر ہمیں معلوم ہوا کہ وہ رمل مختار خود جناب ﷺ کی اپنی ذات مبارکہ تھی جس کو ابو بکر ؓ سمجھ گئے تھے اور ہم نہ سمجھتے تھے ”وَمَا كَانَ أَحَدٌ مِّنَّا“ اور ادھر ابو بکر ؓ کو امام بنایا گیا اقرأ (ابی بن کعب) کو چھوڑ کر۔ پس اس سے اعلم کی تقدیم کا حق ہونا ثابت ہوتا ہے اور یہ تاریخ ہے اور حدیث الباب اس سے منسوخ (ہو گئی) ہے۔

﴿ص ۵۵﴾ حَدَّثَنَا هَذَا عَنْ أَوْسِ بْنِ صُمَيْعٍ ؓ : وَلَا يُؤْمِرُ الرَّجُلُ فِي سُلْطَانِهِ وَلَا

يُجْلِسُ عَلَى تَكْرُمَتِهِ فِي بَيْتِهِ إِلَّا بِإِذْنِهِ الْخ:

زار کی امامت کے متعلق اختلاف ائمہ:

بعض کے نزدیک اگر زار کو اذن ہو جائے تو پھر اس کا امام بننا صحیح ہے ان کے نزدیک إِلَّا بِإِذْنِهِ کا استثناء ماقبل کے دونوں جملوں سے متعلق ہے۔ اور بعض کے نزدیک زار کی امامت اصلاً جائز نہیں ان کے نزدیک إِلَّا بِإِذْنِهِ کا استثناء آخری جملے سے متعلق ہے۔ مگر ایسا کرنا خلاف ظاہر ہے (ظاہر تو یہی ہے کہ یہ استثناء دونوں جملوں سے متعلق ہے۔ دوسری تقریر ظاہر کے خلاف ہے کیونکہ عدۃ اشیاء کے بعد ذکر کردہ بات کا حلق بظاہر پہلی تمام کلام سے ہوتا ہے)۔ (واللہ اعلم)

بَابُ مَا جَاءَ إِذَا أَمَّ أَحَدُكُمْ النَّاسَ فَلْيُخَفِّفْ

﴿ص ۵۵﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ إِذَا أَمَّ أَحَدُكُمْ النَّاسَ

فَلْيُخَفِّفْ فَإِنَّ فِيهِمُ الضَّعِيفَ وَالْمَرِيضَ فَإِذَا صَلَّى وَخَدَّهَ فَلْيُصَلِّ كَيْفَ شَاءَ الْخ:

تخفیف کا مطلب یہ ہے کہ قرأت مسنونہ سے زائد قرأت کو قوم اچھا نہ سمجھتی ہو تو اس کو ترک کر دے۔ اور اگر وہ قرأت مسنونہ کی تطویل کو بھی اچھا نہ سمجھے تو پھر ان کی موافقت نہ کرے بلکہ وہ قرأت مسنونہ کرے۔
الحاصل تخفیف کا یہ مطلب نہیں کہ قرأت مسنونہ کے خلاف کرے۔

﴿ص ۵۵﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ عَنْ أَنَسٍ ؓ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِنْ أَخْفِ النَّاسِ

صَلَاةً فِي تَمَامِ:

کا مطلب بھی یہی ہے کہ قرأت مسنونہ پر عمل کرنے کے باوجود آپ ﷺ کی نماز خفیف ہوتی تھی۔



بَابُ مَا جَاءَ فِي تَحْرِيمِ الصَّلَاةِ وَتَحْلِيلِهَا

عن ۵۵۵ حَدَّثَنَا شَيْفَانُ بْنُ وَكِيعٍ . . . عَنْ ابْنِ سَعِيدٍ ۞ . . . وَتَحْرِيمِهَا التَّكْبِيرُ . . . اِنَّمَا نَعْنُمُ

الْأَسْبَابُ مِمَّا فِي الصَّلَاةِ التَّكْبِيرُ

تکبیر تحریم کے تلفظ میں اختلاف

امام مالک کے نزدیک: تحریر کے لئے لفظ اللہ اُنکبُر ہے۔

قاضی ابویوسف کے نزدیک: (ک۔ب۔ر) کا وارہ فرض ہے۔ اللہ اُنکبُر ہو یا اللہ اَلَا تُکبُر ہو۔ اللہ کبُر ہو۔ اللہ الکبُر ہو یہ ضروری ہے۔ کسی وارہ سے تحریر منعقد نہیں ہوگی۔

اموحنبلہ کے نزدیک: تحریر: اس لفظ سے منعقد ہو جاتی ہے جو اللہ کی تعظیم پر مال ہو یہ لفظ ہو یا اس کے علاوہ کوئی اور عربی لفظ یا غیر عربی۔

امام محمد: لفظ عربی میں تو امام صاحب کے ساتھ ہیں اور غیر عربی لفظ میں قاضی ابویوسف کے ساتھ ہیں۔ امام صاحب کے علاوہ باقی سب کی دلیل حدیث الباب کا یہی لفظ (تَحْرِيمُهَا التَّكْبِيرُ) ہے کہ جب جملہ کی دونوں جانب مبتدا و خبر معرف بالام ہوں تو مصر کا کاف نہ حاصل ہوتا ہے اور معنی لا ینکون ہوگا۔

جواب: امام صاحب کی طرف سے یہ ہے کہ اس حدیث میں تکبیر بمعنی تعظیم ہے یعنی تکبیر کا لغوی معنی مراد ہے جیسے آیت رَزَّ وَرَکَّ فَکَبَّرْ ”میں تکبیر سے تعظیم مراد ہے تاکہ یہ آیت ”وَذُکِّرْ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلِّ“ کے موافق ہو جائے جس سے ذکر اسم رب ضروری معلوم ہوتا ہے (خواہ کسی بھی لفظ سے اللہ کا ذکر ہو جائے)۔

جواب (۲): نصوص کی تین قسمیں ہیں (۱) قطعی الثبوت قطعی الدلالة (۲) ظنی الثبوت قطعی الدلالة (۳) بالعکس (۴) ظنی الثبوت ظنی الدلالة۔

اصول کا ضابطہ ہے کہ فرضیت صرف پہلی قسم کی نص سے ثابت ہوتی ہے اور حدیث الباب ایسی نہیں ہے کیونکہ یہ دوسری قسم ہے۔ پہلی کے علاوہ باقی تین قسموں سے (کسی چیز کی) فرضیت ثابت نہیں ہوتی۔ حدیث الباب تو خبر واحد ہے اور خبر واحد ظنی الثبوت ہوتی ہے، ہمارے اصول کے مطابق اس سے فرضیت ثابت نہیں ہوتی۔

تکبیر تحریم کا حکم:

احناف کے ہاں مشہور تو یہ ہے کہ تکبیر کا لفظ سنت ہے مگر تحقیق یہ ہے کہ یہ واجب ہے۔ صاحب دیلمی و حنابلہ نے کہا ہے کہ یہ واجب ہے۔ پس اس تحقیق سے اس مسئلہ کا اختلاف کافی حد تک رفع ہو جاتا ہے کیونکہ واجب بھی عملاً فرض ہوتا ہے۔ پس تکبیر کا فرضی رہ جاتا ہے۔

وَتَحْلِيلُهَا التَّسْلِيمُ (أَيُّ مَحْلُلِ الْأَشْيَاءِ الْمَحْرُومَةِ فِي الصَّلَاةِ التَّسْلِيمُ):

لفظ سلام کے کلمہ میں اختلاف:

عند الامام: لفظ سلام واجب ہے۔

شوافع کے نزدیک: فرض ہے اور دلیل ان کی یہی حدیث الباب ہے۔

محقق نووی: نے احناف کا مذہب سنت ہونے کا نقل کیا ہے۔ اب اس کے بارے میں یا تو یہ کہا جائے کہ سنت سے مراد ثابت بالسنت ہے۔ یا یہ کہا جائے گا کہ نقل مذہب میں نووی سے غلطی ہو گئی ہے۔

فرضیت کی نفی کی دلیل: ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی وہ مشہور حدیث ہے جو ابوالاؤۃ (ص ۶۹ باب التشہد) میں ہے کہ حضور ﷺ نے ان کو تشہد کی تعلیم وغیرہ ذیل غلط دی۔

إِذَا قُلْتَ هَذَا أَوْ قَضَيْتَ هَذَا فَقَدْ قَضَيْتَ صَلَاتَكَ إِنْ شِئْتَ أَنْ تَقُومَ فَقُمْ وَإِنْ شِئْتَ أَنْ تَقْعُدَ فَاقْعُدْ:

حالانکہ لفظ سلام ابھی بعد میں آنے والا ہے۔ اس سے لفظ سلام کی فرضیت کی نفی ہوتی ہے کیونکہ یہ اگر فرض ہوتا تو ابھی یہ باقی ہے۔ پس ایسی صورت میں چلے جانے یا بیٹھنے کا کوئی مطلب نہیں اور قضیت صلواتک کہنے کا بھی کوئی مطلب نہیں، معلوم ہوا یہ رکن نہیں۔

جواب: حدیث الباب کا جواب اسی طرح ہے جیسا کہ پہلے مسئلہ میں ذکر کیا گیا ہے کہ نصوص کی قسم کی ہیں۔

وَلَا صَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِالْحَمْدِ وَ سُورَةٍ فِي فَرِيضَةٍ أَوْ غَيْرِهَا:

اس جملے پر کلام عنقریب آئے گی۔ ان شاء اللہ العزیز۔

تو حدیث کے کل چار جملے ہو گئے اذل جملے کی کلام پہلے گزر چکی، درمیان والے دو کی بحث ابھی ہوئی، چوتھے کی بحث عنقریب آئے گی۔

قَالَ أَبُو عِيْسَى سَمِعْتُ أَبَا بَكْرٍ مُحَمَّدَ بْنَ أَبَانَ يَقُولُ سَمِعْتُ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ مَهْدِيٍّ يَقُولُ

لَوْ افْتَحَ الرَّجُلُ الصَّلَاةَ بِتِسْعِينَ اسْمًا مِنْ أَسْمَاءِ اللَّهِ تَعَالَى وَلَمْ يَكْبِرْ لَمْ يُجْزِهِ وَإِنْ أَخَذَتْ

قَبْلَ أَنْ يُسَلِّمَ أَمْرَتُهُ أَنْ يَتَوَضَّأَ ثُمَّ يَرْجِعَ إِلَى مَكَانِهِ وَيُسَلِّمَ إِنَّمَا الْأَمْرُ عَلَى وَجْهِهِ الْخ:

یہ ابن مہدی کی کلام ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہر امر اور کام اپنے ذہب پر ہوتا ہے۔ جب شریعت نے صلوٰۃ کی افتتاح کیلئے تکبیر کا لفظ اور صلوٰۃ سے باہر آنے کیلئے تسلیم کا لفظ مقرر کیا ہے تو اس کی پابندی ہونی چاہیے۔ لہذا ان کو فرض ہونا چاہیے؟

جواب: اس کا جواب ظاہر ہے کہ ہوتا تو یوں ہی ہے کہ "إِنَّمَا الْأَمْرُ عَلَى وَجْهِهِ"۔ احناف نے اس کی کوئی خلاف، رزی نہیں کی ہے صرف اتنا کر دیا کہ نص قرآنی اور نص حدیث سے ثابت ہونے والے احکام میں فرق کر دیا۔ جو احکام ان دینت

سے ثابت ہو رہے ہیں انکو وہ درج نہیں دیا جو قرآن سے ثابت شدہ احکام کو حاصل ہے (کہ حدیث سے ثابت شدہ کو واجب اور قرآن سے ثابت شدہ کو فرض کہتے ہیں) اور یہ کوئی نقص و عیب نہیں بلکہ یہ تو کمال ہے اور اس پر تو احناف کو سلام کرنا چاہیے کہ انہوں نے اصول ایسے بنادیئے کہ قرآن "قرآن" رہا۔ اور حدیث "حدیث" رہی۔ خلط نہیں کیا۔

بَابُ فِي نَشْرِ الْأَصَابِعِ عِنْدَ التَّكْبِيرِ

نشر کبھی ضم اصابع کے مقابلے میں استعمال ہوتا ہے اور کبھی مٹھی بند کرنے کے مقابلے میں استعمال ہوتا ہے، یہاں پر یہی مراد ہے۔ حاصل یہ ہے کہ تحریر کے وقت ہاتھ کھلے ہوں اور انگلیوں کو اپنے حال پر چھوڑ دیا جائے۔

بَابُ فِي فَضْلِ التَّكْبِيرَةِ الْأُولَى

اس میں کئی قول ہیں

(۱) ایک تو یہ ہے کہ امام کی تکبیر کے ساتھ ساتھ تکبیر کہی (۲) امام کی قرأت شروع ہونے سے پہلے پہلے تکبیر کہی (۳) اور ایک قول یہ ہے کہ تین آیات پڑھنے تک تکبیر کہلی (۴) اور ایک قول رکوع کا بھی ہے، اس آخری قول میں توسع ہے۔ باقی احتیاط اول قول میں ہے (عام ذہن اسی کے بارے میں ہے)۔
باقی تکبیر اولیٰ کی فضیلت کے متعلق حدیث ذکر کی ہے اس کے بارے میں کہہ رہے ہیں کہ یہ حدیث موقوف ہے مگر اس کا کوئی نقصان نہیں کیونکہ موقوف علم میں مرفوع کے ہوتی ہے۔
باقی چالیس دن کی کیا خصوصیت ہے؟ تو اس کے بارے میں اللہ ہی بہتر جانتا ہے (کوئی صوفی ہی بتائے گا)۔

بَابُ مَا يَقُولُ عِنْدَ الْفَتْحِ الصَّلَاةِ

اس میں کئی حدیثیں وارد ہیں فقہاء فرماتے ہیں کہ احناف کے نزدیک فرض نماز میں تو ثنائے معروف پڑھنی چاہیے اور نوافل میں منقول اذکار میں سے جو چاہے پڑھ لے۔ احناف کے نزدیک ثنائے معروف کے علاوہ باقی سب نوافل پر محمول ہیں۔

﴿ص ۵۷﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُوسَى الْبَصْرِيُّ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ

هَمَزُهُ وَنَفْخِهِ وَنَفْثِهِ :

ہمزہ سے مراد اس کے وساوس ہیں۔ نفخہ کا معنی ہے پھول جانا یعنی تکبر کرنا، نفثہ کا معنی ہے پھونکنا اور مراد ان سب سے لائے سیدھے کلمات ہیں جن کو پڑھ کر لوگوں کو دم کئے جاتے ہیں۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي تَرْكِ الْجَهْرِ بِبِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تسمیہ کے جہر میں اختلاف:

ابوحنیفہ و مالک کے نزدیک: ترک جہر ہے۔

امام شافعی کے نزدیک: جب قراءت کا جہر ہو تو بسم اللہ کا بھی جہر ہے۔ یہ نزاع دراصل ایک اور نزاع سے پیدا ہوا وہ نزاع یہ ہے کہ بسم اللہ جہر ہے یا نہیں؟

بسم اللہ کی جزئیت اور عدم جزئیت میں اختلاف:

امام مالک کے نزدیک: سورتوں کے اوائل کی بسم اللہ قرآن کا جز ہے۔ نہ کسی اور سورۃ کا جز ہے۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک: کسی سورۃ کا جز تو نہیں لیکن قرآن کی ایک آیت ہے۔ اس کو فصل بین السور کیلئے نازل کیا گیا ہے۔ شروع شروع میں حضور ﷺ فرق و فصل کرنے میں دقت محسوس کرتے تھے تو اس کو نازل کر کے اللہ نے یہ پریشانی دور فرمادی۔ اسی لئے اس کو قرآن میں مکرر لکھنے کی اجازت ہو گئی تاکہ اس کا مقصد نزول فصل والا حاصل ہوتا رہے۔ ورنہ قرآن کی کسی اور آیت کو مکرر لکھنے کی اجازت نہیں ہے۔

امام شافعی کے نزدیک: بسم اللہ سورۃ فاتحہ کا جز ہے (روایۃ واحدۃ) لیکن باقی سورتوں کے جز ہونے کے بارے میں ان کی دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت جزئیت کی ہے اور ایک عدم جزئیت کی۔ علامہ زیلعی لکھتے ہیں کہ یہ تین مذہب ہیں۔ ان میں دو طرف ہیں اور ایک وسط (امام مالک کا مذہب بھی طرف ہے کہ انہوں نے جزء قرآن ہونے کا ہی انکار کر دیا۔ اور امام شافعی کا مذہب بھی طرف ہے کہ انہوں نے ہر سورۃ کا جز بنا دیا۔ اور امام صاحب کا مذہب وسط ہے۔ خیر الامور اوسطھا)۔ جو جزئیت کا قائل ہے وہ جہر کا بھی قائل ہے اور جو جزئیت کا قائل نہیں وہ جہر کا بھی قائل نہیں۔ الحاصل امام شافعی جہر کے قائل ہیں۔ اور امام صاحب و امام مالک یہ عدم جہر کے قائل ہیں۔

ترک جہر کی احادیث:

ترک جہر کی احناف کے پاس چار حدیثیں ہیں۔

حدیث (۱): اس باب کی حدیث ہے کہ عبد اللہ بن مقفل رضی اللہ عنہ کا بیٹا بسم اللہ کا جہر کر رہا تھا انہوں نے بیٹے کو کہا "أَيُّ بَنِي مُعَذِّذٍ إِيَّاكَ وَالْعَذِّذُ" اس حدیث کو مصنف نے حسن کہا ہے۔

حدیث (۲): حضرت انس رضی اللہ عنہ کی وہ حدیث ہے جس کو مصنف نے (بَابُ فِي الْفَتْحِ الْقِرَاءَةِ بِأَلِ الْعَمْدِ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ میں اسی صفحہ پر) ذکر کیا ہے۔ "عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَأَبُو سَكْرٍ وَعُمَرُ وَغُفْمَانُ يَقْتَبِعُونَ الْقِرَاءَةَ بِأَلِ الْعَمْدِ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ" (دیکھو بسم اللہ کا جہر نہ ہوا) اس حدیث کو مصنف نے حسن ضعیف

صلوٰۃ کا افتتاح تکبیر سے ہوتا تھا اور قرأت کا افتتاح الحمد للہ رب العلمین سے ہوتا تھا (اس سے بھی جہر کی نفی معلوم ہوئی)۔

حدیث (۳)۔ تقسیم والی مشہور حدیث ابو داؤد (ص ۱۶۵، ۱۶۶ پر ہے) "قَالَ اللَّهُ تَعَالَى قَسَمْتُ الصَّلَاةَ" یہاں صلوٰۃ سے مراد فاتحہ ہے۔ "بَيْنِي وَبَيْنَ عَبْدِي نَضْفَتَيْنِ نَضْفَتُنِي يَدَايَ وَنَضَفْتُهَا لِي وَنَضَفْتُ لِعَبْدِي مَا سَأَلَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ اَلْمَرْءُ يَقُولُ الْعَبْدُ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ يَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ حَمْدُنِي عَبْدِي الْخ" (یہاں تقسیم الحمد سے شروع ہوئی کہ بسم اللہ سے) لہذا اس سے بھی جہریت کی نفی ہوگئی۔ اگر بسم اللہ جزء دوقی اور اس کا جہر ہوتا تو تقسیم کی ابتداء بسم اللہ سے ہونی چاہیے تھی۔ یہ احادیث تمام کی تمام حسن ضعیف ہیں۔

جہر کی حدیث: (قائلین جہر کی حدیث یہ ہے) مصنف نے جہر کے عنوان کے نیچے ابن عباس سے جہر کی حدیث ذکر کی ہے "كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَقْتَبِخُ صَلَاتَهُ بِبِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ"۔

جواب (۱): احناف کی طرف سے جواب یہ ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے۔ خود مصنف بعد میں کہہ رہے ہیں کہ "لَيْسَ إِسْنَادُهُ بِذَاكَ"۔

جواب (۲): یہ حدیث جہر کے بارے میں صریح بھی نہیں ہے۔

الحاصل: ان کی طرف سے جہر کو ثابت کرنے کی جتنی بھی حدیثیں پیش کی جاتی ہیں وہ سب ضعیف، غیر صریح ہیں۔ علامہ زبلی کہتے ہیں اگر ان کے پاس کوئی صحیح صریح حدیث ہوتی تو وہ صحیحین میں ضرور ہوتی۔

سوال: اگر اس پر کوئی شبہ کرے کہ صحیح احادیث بخاری و مسلم میں بند تو نہیں ہیں؟ (ہو سکتا ہے کہ کسی اور کتاب میں ہوں)۔

جواب: یہ درست ہے کہ بخاری و مسلم کے علاوہ بھی صحیح احادیث ہوتی ہیں لیکن بہتم بالشان اختلافی مسائل ہیں اگر کوئی امام ابو حنیفہ کے خلاف صحیح حدیث ہوتی ہے تو بخاری اس کو ضرور لاتے ہیں کیونکہ بخاری بیہشت اور محدثین کے امام ابو حنیفہ کے بارے میں زیادہ سخت ہیں۔

دار قطنی نے اس مسئلے پر ایک رسالہ لکھا ہے اور اس میں جہر کی حدیثیں ذکر کی ہیں۔ جب معرکے تو مصر کے سنا، نے ان کو پکڑ کر پوچھا کہ تم نے جو حدیثیں جمع کی ہیں ان کی صحت ثابت کرو؟ انہوں نے کہا کہ اس میں درج شدہ مرفوع حدیثوں میں سے کوئی بھی صحیح نہیں ہے سب ضعیف ہیں۔ انہوں نے کہا پھر آپ نے کیوں جمع کی ہیں؟ انہوں نے آکے سے یہ جواب دیا کہ ضعیف جب زیادہ ہو جائیں تو قوت پیدا ہو جاتی ہے۔

جواب (۳): جہر کی حدیثوں کا تیسرا جواب یہ ہے کہ جہر کی احادیث کے ثبوت کو تسلیم کرنے والے ہوئے اور اس سے قطع نظر کرتے ہوئے (کہ صحت و صراحت کو بہت کیا جائے) ہم احناف کہتے ہیں کہ یہ میرا حیاتا للتعلیم پر محمول ہے کہ جیسے حضرت عمرؓ بھی ثابہ جہر پڑھ لیتے تھے کما ذکر فی المسلمین یہ بھی للتعلیم ہوتا تھا۔ (واللہ اعلم)۔

فائدہ:۔ (مندرجہ بالا تقریر سے باب من رای الجہر بسم اللہ الخ اور نائب الفتح الصلوٰۃ الخ کی بھی تقریر

ہونگی۔ فالہم۔

بَاب مَا جَاءَ أَنَّهُ لَا صَلَوةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ

﴿ص ۵۷﴾ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عُمَرَ وَعَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ عَنْ عِبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ ۞ :-

عَنِ النَّبِيِّ ۞ قَالَ لَا صَلَوةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ :

یہاں دو مسئلے ہیں (۱) ایک مسئلہ ہے کہ فاتحہ بالعمین رکن ہے یا نہیں (۲) خلف الامام فاتحہ پڑھنا رکن ہے یا نہیں؟ مصنف کا مقصد یہاں پہلے مسئلہ کو بیان کرنا ہے۔ دوسرے مسئلہ کو آگے چل کر بیان کرے گا۔ حدیث مذکور کا پہلے مسئلہ سے تو تعلق ظاہر ہے۔ دوسرے مسئلہ سے اس حدیث کا تعلق ہے یا نہیں؟ آگے چل کر یہ بھی ظاہر ہو جائے گا۔

ضمم سورۃ فاتحہ کے حکم میں اختلاف:

اس میں اختلاف ہے کہ مقولہ کلام سے بھی کوئی چیز نماز میں فرض ہے یا نہیں؟ صاحب ہدایہ نے ابوبکر اہم و سفیان بن عیینہ کا مذہب نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک مقولہ کلام سے کچھ بھی فرض نہیں بلکہ افعال فرض ہیں۔

باقی جمہور امت کے نزدیک: افعال کی طرح کچھ اقوال بھی فرض ہیں۔

پھر اختلاف ہوا کہ قراءت قرآن کا جو قول فرض ہے اس میں کوئی تعین ہے یا نہیں؟

عند الاحناف: مطلقاً قراءت قرآن فرض ہے۔ بڑی ایک آیت اور چھوٹی تین آیتوں کے پڑھنے سے یہ فرض ادا ہو جاتا ہے۔
عند الاثمة الثلاثة: بالخصوص فاتحہ کی قراءت فرض ہے۔ پھر ان کے نزدیک ضمیمہ سورۃ میں اختلاف ہو گیا ہے۔
عند المالک: ضمیمہ سورۃ بھی فرض ہے۔

عند الشافعی سنت ہے۔

عند الامام ابی حنیفہ: دونوں واجب ہیں۔

حسن بصری کے نزدیک: قراءت کی فرضیت ایک رکعت میں ہے۔

امام مالک کے نزدیک: تین رکن میں فرض ہے۔

امام شافعی کے نزدیک: سب رکن میں فرض ہے۔

احناف کے نزدیک: دور رکن میں فرض ہے پھر بعض کے نزدیک پہلی دور رکن میں اور بعض کے نزدیک مطلق دو رکن میں خواہ پہلی دوہوں یا آخری دوہوں۔

(الحاصل بنیادی چیز اس مسئلہ میں فاتحہ کی رکعتیت ہے کہ یہ رکن ہے یا نہیں؟)

دلیل امام ابو حنیفہ: (۱) آیت کریمہ ”فَاقْرَؤْا مَا تَسُوْرُ مِنَ الْقُرْآنِ“ ہے۔ اس میں تعین ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ قرآن کا کوئی حصہ پڑھنا فرض ہے۔ اگر احادیث الباب کی بناء پر اس کو فاتحہ کے ساتھ خاص کرتے ہیں تو عام کی تخصیص ہو جائے گی اور عام کی تخصیص کی حیثیت تنجہ ہوتی ہے اور کتاب اللہ کا تنجہ خبر واحد کے ساتھ جائز نہیں۔

(۲) حدیث ابی ہریرہؓ، ابو داؤد کے ص ۱۲۵ پر ہے مَنْ صَلَّى صَلَوةً لَمْ يَقْرَأْ فِيْهَا بِأَمِّ الْقُرْآنِ فَهِيَ خِذَاجٌ بِ”فَهِیَ خِذَاجٌ“ کا لفظ ثمن دفعہ آیا ہے اور ایک دفعہ غیر تمام کا لفظ ہے تو اس حدیث سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ فاتحہ اگر نہ بھی پڑھی جائے تو بھی فرض ادا ہو جاتا ہے۔ زیادہ سے زیادہ نقص آ جاتا ہے۔

(۳) اسی طرح ترمذی ”بَابُ مَا جَاءَ فِي وَضْعِ الصَّلَاةِ“ میں ص ۶ پر حدیث مُسْنَدُ الصَّلَاةِ کو مصنف ذکر کرے گا اس میں بھی لفظ ہیں ”ثُمَّ اقْرَأْ بِمَا تَسُوْرُ مِنْ الْقُرْآنِ“ اگر فاتحہ کا پڑھنا فرض ہوتا تو یہ تعلیم کا مقام تھا اس کو بیان کیا جاتا جب بجائے اس کے ”ثُمَّ اقْرَأْ بِمَا تَسُوْرُ مِنْ الْقُرْآنِ“ کو ذکر کیا تو معلوم ہوا کہ مطلق قراءت قرآن فرض ہے۔

محقق نوویؒ کی طرف سے آیت مذکورہ و حدیث مسنی الصلوة کے تین جواب:

(۱) لَمَّا تَسُوْرُ سے مراد فاتحہ ہے کیونکہ پڑھنے والے کے لئے اس سے زیادہ قرآن کا کونسا حصہ آسان ہو سکتا ہے۔ پس اب لا صَلَوةَ اِلَّا بِقَارِئَةِ الْكِتَابِ کے ساتھ توافق پیدا ہو گیا۔

(۲) یہ ماسوی الفاتحة پر محمول ہے (فاتحہ تو طے ہی ہے اب اس کے بعد مَا تَسُوْرُ مِنَ الْقُرْآنِ کو بھی پڑھا جائے)۔

(۳) یہ (آیت و حدیث) عاجز عَنِ قِرَاءَةِ الْفَاتِحَةِ پر محمول ہے (کہ جس کو فاتحہ نہ آتی ہو اس کے لئے ”فَاقْرَؤْا مَا تَسُوْرُ مِنَ الْقُرْآنِ“ کا حکم ہے۔ ورنہ جس کو فاتحہ آتی ہے اس پر فاتحہ ہی فرض ہے)

حافظ کا ان جوابوں پر رد:

تردید جواب اول: پہلے جواب کے متعلق کہا کہ فاتحہ کی بجائے قُلْ هُوَ اللّٰهُ زیادہ آسان ہے لہذا اس کو فرض ہونا چاہیے۔ دوسرا اس لیے بھی پہلا جواب غلط ہے کہ اگر ماتیر مجمل ہو اور اس میں کوئی ابہام ہو تو پھر اس ابہام کا ازالہ کرنے کے لئے کہا جائے گا کہ اس سے مراد فاتحہ ہے۔ حالانکہ آیت میں کوئی اجمال و ابہام نہیں ہے (لہذا مَا تَسُوْرُ کی تفسیر فاتحہ سے کرنا غلط ہے)۔

تردید جواب ثانی: ان کو ماسوی الفاتحہ پر محمول کرنا تو ب درست ہو جب کہ فاتحہ کی تعین ہو جائے اور تمہارا مخالف حنفی تو فاتحہ ہی کی تعین کو نہیں مانتا۔ پہلے فاتحہ کی تعین ہونی چاہیے۔

تردید جواب ثالث: یہ جواب بعید ہے لیکن وجہ بعد حافظ نے نہیں لکھی کیونکہ وجہ بعد ظاہر ہے کہ عاجز کا حکم تو حضور ﷺ نے بعد میں مستقل طور پر بیان کیا (کہ وہ) تسبیح، تمجید، تہلیل کرتا رہے جیسا کہ حدیث مُسْنَدُ الصَّلَاةِ میں لکھا ہوا ہے۔ فلینظر هناک۔

حافظ کا پھسلنا:

حقیق نو دی کے جوابوں کی تردید کے بعد حافظ کہتے ہیں کہ پس بہتر یہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ مائیسر کی تفسیر جب حدیث میں فاتحہ کے ساتھ آگئی، پس اب مراد اس سے فاتحہ ہے۔ اور یہ کہا جائے کہ یہ آیت مائیسر الفاتحہ پر محمول ہے۔ سبحان اللہ! جس کی تردید کی پھر اسی کو اختیار کر لیا۔ پھسلنا ہوتا رہا ہو۔ (بحوالہ فتح الباری)

جب متحققین بحصل گئے تو اس سے ابوحنیفہؒ کے دلائل اور ان دلائل پر مبنی تہمید کا اندازہ لگانا چاہیے۔ پس دلائل مذکورہ سے بالخصوص قرأت فاتحہ کے فرض ہونے کی نفی ہوئی ہے۔ فہو فلذہب الامام ابی حنیفہ علیہ الرحمۃ۔

امام ابو حنیفہ کا مذہب تو آیت کریمہ سے ثابت ہو رہا ہے بعد والی دو حدیثوں کو تو بطور تائید کے ذکر کیا گیا ہے اب اگر ان کی سند میں کوئی ضعف سامنے آجائے تو وہ معزز نہیں ہوگا۔

جمهور (ائمہ ثلاثہ) کی دلیل: - حدیث الباب "لَا صَلَوةَ لِمَنْ لَمْ يَغْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ" ہے۔ سداً یہ حدیث صحیح ہے اس سے فاتحہ کی رکعت ثابت ہوتی ہے۔

جوابات من جانب الاحناف :

جواب (۱): یہی ذات پر محمول نہیں ہے بلکہ کمال پر محمول ہے۔ یعنی فاتحہ نہ پڑھنے کی وجہ سے کمال ختم ہو جائے گا فرض پھر بھی ادا ہو جائے گا۔ اور کمال اس لئے ختم ہو گا کہ یہ واجب ہے اور واجب کے ترک سے نقصان تو آ جاتا ہے زیادہ سے زیادہ اس حدیث سے وجوب ثابت ہوتا ہے فرضیت ثابت نہیں ہوتی۔ کیونکہ فرضیت اس نص سے ثابت ہوتی ہے جو قطعی الثبوت بھی ہو اور قطعی الدلالت بھی۔ اور یہ حدیث تو ظنی الثبوت ہے اور اسی طرح ظنی الدلالت بھی ہے (کیونکہ اس میں تاویل مل سکتی کہ یہاں نفی کمال کی ہے)۔

مطلق قرأت قرآن کی فرضیت قرآن سے ثابت ہے اور فاتحہ کی قرأت کا وجوب حدیث سے ثابت ہے اور عملاً واجب بھی عملاً فرض ہوتا ہے۔

عبدالوہابؒ شعرانی کہا کرتے تھے کہ اللہ ابو حنیفہؒ پر رحم کرے کہ وہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے قرآن اور حدیثوں سے ثابت ہونے والے احکام میں فرق کیا ہے کہ قرآن سے ثابت ہونے والے حکم کو فرض اور حدیث صحیح سے ثابت شدہ حکم کو واجب کہتے ہیں۔

جواب (۲): جس انداز سے حدیثوں میں فاتحہ کا ذکر ہو رہا ہے اسی انداز سے مَا رَأَى عَلَى الْفَاتِحَةِ کا بھی ذکر ہو رہا ہے۔ ابو داؤد کی حدیث الباب حضرت عبادہ بن صامت ص ۱۲۶ میں فصاعداً کا لفظ بھی ہے۔ ”أَيُّ لَا صَلَوةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ فَصَاعِدًا“۔ اور فصاعداً کا قاعدہ یہ ہے کہ یہ ماقبل کے حکم کو اپنی طرف کھینچتا ہے تو اگر اس حدیث کی رو سے فاتحہ فرض ہوئی تو مَا رَأَى عَلَى الْفَاتِحَةِ کی قراءت کو بھی فرض کہنا چاہیے۔ حالانکہ امام شافعی صم سورۃ کو سنت کہتے ہیں۔ اس فرق کی وجہ بتلائیں۔

ابوداؤد باب من ترک الفرائض فی صلواتہ میں ۱۲۵ پر ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے ”حَدَّثَنِي أَبُو هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أُعْزِجُ قُنَادِيْلِي الْمَدِينَةَ أَنَّهُ لَا صَلَوةَ إِلَّا بِقُرْآنٍ وَلَوْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ فَمَا رَأَى“
پس جس طرح فاتحہ فرض ہے (اسے شائع!) ہم سورۃ کو بھی فرض ہونا چاہیے۔ اُخذ البغض وتروک البغض کی صورت نہیں
بنائی چاہیے۔ (واللہ اعلم)۔

(الحاصل امام ابو حنیفہؒ کا اس مسئلہ میں تفروداکن کے انتہائی پختہ ہونے کی وجہ سے کوئی معترض نہیں)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّامِينَ

شافعی، احمد، اسحاق کے نزدیک: آمین بالجہر ہے اور احناف کے نزدیک: بالسر ہے۔
جہر کی حدیث: مصنف نے ایک حدیث سفیان بن عیینہ عن وائل بن حجر نقل کی ہے۔ کہتے ہیں کہ میں نے نبی ﷺ
سے غیث المغضوب علیہم وَلَا الضَّالِّينَ کی قرأت سنی ”وَقَالَ آمِينَ وَمَدَّ بِهَا صَوْتَهُ أَيْ جَهَرَ“
سر کی حدیث: مصنف نے شعبہ کی سند سے ایک حدیث میں ۵۸ پر نقل کی ہے جس میں ہے ”وَحَفِظَ بِهَا صَوْتَهُ“۔
مصنف کا حدیث شعبہ پر اعتراض:

مصنف کہتا ہے کہ اس میں شعبہ سے کئی جگہ غلطی ہو گئی ہے (۱) حجر بن عینس تھا۔ اس نے حجر بن ابی العنس کہا۔ (۲) حجر کی
کنیت ابواسکن ہے شعبہ نے ابی العنس ذکر کی ہے (۳) حجر وائل کے درمیان علقہ کا واسطہ نہیں ہے۔ انہوں نے یہ واسطہ ذکر
کیا ہے (۴) اصل لفظ حدیث صَوْتَهُ بِهَا صَوْتَهُ تھا اور شعبہ نے اس کو وَخَفِضَ بِهَا صَوْتَهُ بنادیا۔

جوابات: پہلی اور دوسری خطا کا جواب یہ ہے کہ اگر کوئی آمین بالسر کا قائل تھی یہ کہے کہ سفیان سے خطا ہو گئی اصل
میں حجر ابی العنس تھا اس کو سفیان نے حجر بن عینس بنادیا تو اس کے لئے یہ گنجائش ہے یعنی اس اعتراض کی گنجائش ہے کیونکہ
علامہ زہبی نے لکھا ہے کہ حجر کی دو کنیتیں تھیں (۱) ابواسکن (۲) ابوالعنس۔

(تو حجر کا باب بھی منس اور حجر کا بیٹا بھی منس ہوا)۔ اب دونوں غلطیاں رفع ہو گئیں۔

تیسری خطا کا حل یہ ہے کہ اگر علقہ کی وساطت ذکر کرنے میں کوئی تخی یوں کہے کہ یہ وساطت تھی سفیان نے اس کو حذف
کر کے خطا کی ہے نیز پھر تطبیق بھی ممکن ہے ہو سکتا ہے کہ حجر کا سامع وائل سے بلا وساطت بھی ہو اور مع الوساطت بھی (تو جو
وساطت کو ذکر کرتا ہے وہ بھی صحیح اور جو نہیں ذکر کرتا وہ بھی صحیح) اب مصنف کا تیسرا اعتراض بھی رفع ہو گیا۔

چوتھی خطا کا جواب یہ ہے کہ اصل میں (حدیث میں) خفض ہی تھا (جیسا کہ شعبہ نے نقل کیا) اور سفیان نے اس کو صَوْتَهُ بِهَا
بنادیا۔ اس کہنے کی گنجائش ہے۔ نیز یہاں تطبیق بھی ہو سکتی ہے وہ یہ ہے کہ اصل خفض ہی تھا اور صَوْتَهُ کا معنی جہر نہیں بلکہ
(آمین کو) بالمد کہنا ہے (تو خفض کے ساتھ ساتھ مد ہو یہ ممکن ہے) تو چوتھی خطا کا بھی جواب ہو گیا۔

حق بات:۔ یہ ہے کہ دونوں حدیثیں ہم پلہ ہیں کوئی راجح، مرجوح نہیں۔ اور مد بخفی جہر ہی ہے کیونکہ دوسری روایت میں

جبر کا لفظ ہے۔ مگر یہ جہرا حیثاً للعظیم پر محمول ہے۔ یہ اس تاویل کے ساتھ مؤول ہے۔ یہ کلام اس باب کی دو حدیثوں پر ہوئی۔
جہر کی دوسری احادیث: حدیث (۱) ابن ماجہ کے ص ۶۸ پر ہے کہ آپ ﷺ جہرا کہتے تھے جس سے مسجد گونج اٹھتی تھی حتیٰ کہ صف اول والے سن لیتے

جواب (۱): اس حدیث کے مضمون میں تضاد ہے کیونکہ جب مسجد گونج جاتی تھی پھر تو سب لوگ سنتے حتیٰ کہ باہر کے لوگ بھی سنتے۔ صرف صف اول کے سننے کی کیا خصوصیت تھی؟

جواب (۲): اس حدیث کی سند میں بشر بن رافع ضعیف ہے۔

حدیث (۲)۔ ابوداؤد کے ص ۳۲ پر بھی حدیث ہے۔ جس میں مسجد کے گونجنے کا ذکر نہیں لیکن صف اول کے سننے کا ذکر ہے۔ اس کے بھی دو جواب ہیں۔

جواب (۱): یہ ہے کہ صف اول والے جو امام کے قریب کھڑے ہوں وہ تو آمین بالسر کی صورت میں بھی سن لیتے تھے۔

جواب (۲): اس حدیث کی سند میں بھی وہی بشر بن رافع ضعیف ہے۔

الحاصل آمین بالجہر بھی ہے اور آمین بالسر بھی، لیکن ترجیح آمین بالسر کو ہے۔

وجہ ترجیح:- وجہ (۱): اکثریت صحابہؓ کی آمین بالسر کی قائل ہے۔ طحاوی کے (ص ۱۵۰) پر ہے کُنْ غَمْرٌ وَ غَلِيٌّ لَا يَنْجَهَرَانِ يَسْمِعُ اللَّهُ الرَّخِصَ الرَّجِيمَ وَلَا بِالْتَعَوُذِ وَلَا بِالنَّامِينِ۔

وجہ (۲): آمین دعا ہے کیونکہ اس کا معنی ہے ”اے اللہ میری دعا کو قبول کر“ اور دعا میں اخفا افضل ہے۔ ”قَالَ تَعَالَى اُدْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً (الآیۃ) لِهَذَا آمِنٌ“ میں اولیٰ و افضل اخفا ہے۔

ترجیح سر کی ایک عجیب تفسیر:- مندرجہ ذیل ہے اصل تو صلوة میں خشوع ہے قَدْ اَخْلَعَ الْمُؤْمِنُونَ الْبَدَنَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ (الآیۃ)۔

اور یہ خشوع کسی ایک جزء میں مطلوب نہیں بلکہ صلوة کے تمام اجزاء میں مطلوب ہے۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ خشوع کس کو کہتے ہیں۔ تو خشوع کی حقیقت سکون اور پستی ہے۔ قرآن میں ہے وَمِنْ آيَاتِهِ اَنَّهُ كَرَى الْاَرْضَ لِحَاشِيَةٍ فَاِذَا اُنْزِلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ (الآیۃ) کہ جب ہم زمین پر پانی اتارتے ہیں تو وہ حرکت کرنے لگ جاتی ہے اور ابھری ہوئی ہوتی ہے۔ یعنی اس سے کھیتیاں وغیرہ نکل کر لہلہاتی ہیں یوں معلوم ہوتا ہے کہ حرکت ہو رہی ہے۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ خشوع نام ہے حرکت نہ کرنے کا یعنی سکون و پستی کا۔

سلف کے عمل سے بھی خشوع کا یہی مفہوم معلوم ہوتا ہے۔ عبد اللہ بن زبیرؓ کے متعلق آتا ہے کہ وہ نماز میں ایسے کھڑے ہوتے تھے گویا لکڑی کو زمین میں گاڑ دیا گیا۔ ابو بکرؓ کے متعلق بھی ایسا ہی آتا ہے۔ مسلم کی حدیث میں بھی ہے ”اَنْسَكُنُوا فِي الصَّلَاةِ“ یعنی رکوع و سجود کی ضروری حرکات کے ماسوا میں سکون ہو۔ ذریعہ سکون و ذریعہ خشوع کیا ہے یہ کیسے حاصل ہوتا ہے سورۃ بقرہ کی آیت ”الَّذِينَ يَتْلُونَ آيَاتِهِمْ مُّسْلِفُونَ اُولَٰئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَشَرِ“ سے معلوم ہوتا ہے کہ محشر کی حاضری کا یقین دو حیان ہوتا اس

سے خشوع پیدا ہوتا ہے۔ نماز کی مغفوف محشر کی مغفوف کا نمونہ ہیں اور محشر کی مغفوف میں نہ حرکت ہوگی اور نہ کلام "لَا تَنْتَعِلُ كَلْمُونَ" (آلایہ)۔

پھر لفظ خشوع لفظ وجہ کی صفت بھی ہے جیسے وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ اور أَبْصَارٌ كِى صَفْت بھی بنتا ہے جیسے خَاشِعَةً أَبْصَارُهُمْ۔ اور قلوب کی صفت بھی بنتا ہے جیسے وَيَنْتَعِلُ خُشُوعًا۔ اور أَصْوَاتٌ كِى صَفْت بھی بنتا ہے كَمَا قَالَ تَعَالَى وَخَشَعَتِ الْأَصْوَاتُ لِلرُّحْمَنِ فَلَا تَسْمَعُ إِلَّا هَمْسًا۔ هَمْسٌ کا معنی الصَّوْتُ الخَفِیُّ ہوتا ہے۔ حاصل یہ ہوا کہ خشوع سکون اور ہستی اور عدم جبر کا نام ہے۔ اس تمہید کے بعد اب سمجھو کہ اگر دو چیزیں فی القوۃ الکی ثابت ہو جاتی ہیں کہ ایک حرکت کے قبیل سے ہے جیسے رفع یدین۔ اور ایک الکی ہے جو سکون کے قبیل سے ہے جیسے ترک رفع یدین۔ تو اب ان میں سے کس کو ترجیح دی جائے گی اور کس کو ترجیح نہیں دی جائے گی؟ ظاہر ہے کہ ان میں سے جو اقرب الی الخشوع ہوگی اس کو ترجیح دی جائیگی، جیسے ترک رفع یدین۔

اسی طرح اگر دو چیزیں فی الصلوۃ الکی ثابت ہو جاتی ہیں کہ ایک جبر کے قبیل سے ہے جیسے آمین بالجبر اور ایک سر کے قبیل سے ہے جیسے آمین بالسرا۔ اب کس کو ترجیح ہوگی؟ تو دیکھا جائے گا کہ ان میں سے اقرب الی الخشوع کوئی چیز ہے؟ تو جو اقرب الی الخشوع ہوگی وہ ترجیح پا جائے گی اور دوسری مرجوح ہو جائے گی۔ لہذا جبر دوسری سے سر (یعنی آمین بالسرا) اقرب الی الخشوع ہے اسی کو ترجیح ہوگی۔

یہی حال قرأت فاتحہ خلف الامام کے مسئلہ میں بھی پیش آتا ہے وہاں بھی اس تقریر کو جاری کرو۔ تو وہاں بھی ترجیح سر کو قرأت خلف الامام کو ہوئی کیونکہ یہ زیادہ اقرب الی الخشوع ہے۔ (واللہ اعلم)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ التَّامِّينِ

امام آمین کہے یا نہ کہے اگر کہے تو پھر جبر کہے یا سرا۔

مسئلہ اولیٰ: اس میں پہلا مسئلہ یہ ہے کہ امام مالک کے نزدیک امام آمین نہ کہے۔ باقی ائمہ کے نزدیک امام آمین کہے۔ حدیث الباب: "إِذَا أَمَّنَ الْإِمَامُ فَأَمَّنُوا" سے بھی انہی کی تائید ہوتی ہے تو امام مالک کی طرف سے یہ جوابات دیئے گئے ہیں۔ جواب (۱) إِذَا أَمَّنَ الْإِمَامُ فَأَمَّنُوا کا معنی یہ ہے کہ إِذَا جَاءَ وَقَلَّتْ تَامِّينَ الْإِمَامِ فَأَمَّنُوا۔

جواب (۲) أَمَّنَ الْإِمَامُ میں آمَّن کا معنی دعا ہے۔ آمین مصطلحہ نہیں ہے یعنی جب امام دعا مانگ لے یعنی فاتحہ پڑھ کر فارغ ہو جائے تو فَأَمَّنُوا میں تم آمین کہو۔ بہر حال جمہور حضرات نے حدیث الباب سے امام کی آمین ثابت کی ہے۔ مسئلہ ثانیہ: مندرجہ ذیل ہے۔ پھر اس میں اختلاف ہے کہ جبر ہوگا یا سرا؟ تو اختلاف پہلے گذر چکا ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ امام کو آمین جبراً کہنی چاہیے اور اس پر دلیل یہی حدیث ذکر کی إِذَا أَمَّنَ الْإِمَامُ فَأَمَّنُوا۔

امام شافعی فرماتے ہیں کہ لوگوں کو امام کی آمین کا پتہ کیسے چلے گا؟ ظاہر ہے کہ امام جبر کرے گا تو لوگوں کو علم ہوگا، پس اس

سے امام کی آمین کا جہر ثابت ہوا۔ مگر یہ استدلال درحقیقت انتہائی ضعیف ہے۔ امام کی آمین کا لوگوں کو پتہ چلنا کوئی جہر پر تو موقوف نہیں ہے بلکہ امام کی تائین کا مقام دوسری حدیث نے بتلادیا ہے۔ جو ابن ماجہ کے ص ۶۱ پر ہے: **وَإِذَا أَلَّ غَيْرُ الْمُفَضَّلِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ فَقُولُوا آمِينَ**۔ یعنی امام کی آمین کا مقام ولا الضالین کے بعد ہے۔ ان دونوں حدیثوں کو ملانے سے مشکل مذکور جہر کے بغیر ہی حل ہو جاتی ہے (لہذا امام بخاری و امام مالک کا اس حدیث سے آمین کا جہر ثابت کرنا درست نہیں) چونکہ اس حدیث سے امام کی آمین کے جہر کا استفادہ کوئی ظاہر ظہور نہیں ہے اس لئے ترمذی نے اس پر جہر کا عنوان لگانے کی بجائے فضل التائین کا عنوان لگا دیا۔

فضیلت تائین: تائین کی فضیلت اس طرح ہے کہ ملائکہ کی آمین کے ساتھ موافقت ہے۔ اس موافقت سے موافقت زامانی مراد ہے (اس پر غفرلہ ما تقدم الخ مرتب ہوگا)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي السُّكُوتَيْنِ

ایک سکتہ تو حدیث الباب سے بعد التکبیر قبل القراءۃ ثابت ہوا۔ دوسرے سکتے کے بارے میں تردد ہو گیا کہ وہ بعد القراءۃ قبل الركوع ہے یا بعد قراءة الفاتحة ہے؟ اگر ان دونوں کو بھی شمار کر لیا جائے تو مجموعہ تین ہو جائیں گے۔ الحاصل: اگر سکتہ وَلَا الضَّالِّينَ کے بعد بھی ثابت ہو جائے تو چونکہ سکتہ بمقابلہ جہر کے ہے اس لئے اس میں آمین کہی جاتی تھی تو اس سے آمین بالسر کا ثبوت ہوتا ہے۔ اس طرح یہ حدیث مسئلہ مذکورہ (فیما سبق) میں حنفیہ کی دلیل ہو جائے گی۔ (واللہ اعلم)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي وَضْعِ الْيَمِينِ عَلَى الشِّمَالِ فِي الصَّلَاةِ

جمہور کے نزدیک: وضع ہے۔

امام مالک کے نزدیک: ارسال ہے، سب کی سب حدیثیں وضع کی ملتی ہیں کسی حدیث سے ارسال ثابت نہیں۔ اگر ارسال ثابت بھی ہو جائے تو خلاف سنت متواتر ہونے کی وجہ سے متروک ہے (ہمارے استاد سید احمد صاحب فرمایا کرتے تھے کہ امام مالک کی طرف ارسال کی نسبت غلط ہے۔ ائمہ اربعہ میں سے کوئی بھی اس کا قائل نہیں ہے سوائے شیعہ طعنوں کے۔ **هَذَا مَا قَالَهُ الْأَسَازُ مَوْلَانَا مُحَمَّدُ بْنُ سِينٍ صَاحِبُ دَامَتْ بَرَكَاتُهُم (ای المؤلف)**۔

محل وضع کا اگرچہ حدیث الباب میں بیان نہیں ہے لیکن ترمذی نے اس بحث کو بھی چھیڑ دیا ہے۔ ترمذی نے جو فی الباب عن وائل کا حوالہ ذکر کیا ہے اس کے تحت محل وضع کی بحث کا بھی ذکر کیا ہے۔

امام شافعی کے نزدیک: وضع فوق الصدر ہے اور احناف کے نزدیک وضع تحت السر ہے۔ وائل کی حدیث جو صحیح ابن خزیمہ میں ہے اس میں فوق الصدر کا لفظ ہے۔ مسند بزار میں اسی روایت میں عند الصدر کا لفظ ہے۔ مصنف ابن ابی شیبہ کی اسی روایت میں تحت السر کا لفظ ہے تو حدیث ایک ہی ہے لیکن اس میں یہ اضطراب ہے۔ تو اس سے محل وضع کا فیصلہ کیسے کیا جاسکتا ہے؟

پھر اس حدیث دائل کی سند میں کلام ہے۔ فوق الصدروالی روایت کی سند میں کثیر الغلط منکر الحدیث کے لفظ کہے گئے ہیں یہ خرابی بھی موجود ہے۔ تفرد، حافظ یحییٰ کا قبول ہوتا ہے۔ ضعیف و اضعف راوی کا تفرد قبول نہیں ہوتا۔ یہ جرح ہے احناف کی طرف سے۔

اسی قسم کی جرح تحت السره والی روایت پر بھی کی جاتی ہے مگر پہلی جرح سے کم ہے (لیکن جھنڈی تاں پے مٹی تا!) اس لئے شوافع کے لئے کسی روایت سے یہ فیصلہ کرنا مشکل ہو گیا ہے کہ وضع فوق الصدور ہے یا تحت السره؟
تقریر ملا علی قاری:

ملا علی قاری فرماتے ہیں کہ اس سلسلے میں درایت سے کام لیا جائیگا اور یہ دیکھا جائیگا کہ دنیا کے بادشاہوں کے سامنے لوگوں کے تعظیماً کھڑے ہونے کا کیا تعامل ہے۔ جب اس کو دیکھا گیا تو معلوم ہوا کہ لوگوں کا تعامل وضع فوق الصدور نہیں بلکہ تحت السره ہے۔ پس رب العالمین و احکم الحاکمین کی بارگاہ میں تعظیماً کھڑے ہونے کا طریقہ بھی یہی اپنایا جائیگا۔
کیفیت وضع یدین:

کسی حدیث میں وضع کا لفظ ہے اور کسی میں اخذ کا لفظ ہے تو ایسی سب حدیثوں میں جمع و تطبیق کی صورت یہ ہوتی ہے کہ وضع کف علی الکف ہو اور عنصر و ابہام سے اخذ الید الیسری ہو اور باقی تین انگلیوں کو فراع یسری پر رکھا جائے۔ پس ایسا کرنے سے روایات مختلفہ میں تطبیق پیدا ہو جائے گی۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّكْبِيرِ عِنْدَ الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ

﴿ص ۵۹﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ ؓ : وَالْعَمَلُ عَلَيْهِ عِنْدَ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ؐ مِنْهُمْ أَبُو بَكْرٍ ؓ وَعُمَرُ ؓ وَعُثْمَانُ ؓ وَعَلِيٌّ ؓ وَغَيْرُهُمْ وَمَنْ بَعْدَهُمْ مِنَ التَّابِعِينَ وَ عَلَيْهِ عَامَّةُ الْفُقَهَاءِ وَالْعُلَمَاءِ :

یعنی یہ تمام کے تمام تکبیرات انتقال کہتے تھے۔ تو اس سے مقصد ملوک بنو امیہ پر رد ہے کہ انہوں نے تکبیرات انتقال کو کہنا چھوڑ دیا تھا اس لئے محدثین حدیث کی کتابوں میں یہ باب لاتے ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ تکبیرات انتقال کہنا بھی ضروری ہے۔
﴿ص ۵۹﴾ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَنِيزٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ : أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ يُكَبِّرُ وَهُوَ يَهْوِي :

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تکبیر و انتقال دونوں ساتھ ساتھ ہوں۔ رفع یدین عند التحریر کی تکبیر کے بارے میں راجح یہ ہے کہ پہلے رفع ہو پھر تکبیر ہو (ہاں باقی تکبیروں میں تکبیر و انتقال دونوں ساتھ ساتھ ہونے چاہئیں)۔ (واللہ اعلم)۔

بَابُ رَفْعِ الْيَدَيْنِ عِنْدَ الرُّكُوعِ

رفع عند التحريمہ کا کوئی بھی مکتب نہیں سب اس کے قائل ہیں۔ البتہ رفع عند الرکوع والقیام متنازع فیہ ہے۔

امام شافعی: اس کے قائل ہیں گویا ان کے نزدیک نماز میں تین رفع یدین ہیں۔

امام ابوحنیفہ اس کے قائل نہیں ہیں گویا امام ابوحنیفہ کے نزدیک نماز میں صرف ایک عند التحريمہ والا رفع ہے۔

امام مالک: کی دو روایتیں ہیں۔ زیادہ مشہور روایات امام ابوحنیفہ کے موافق ہے اس کو مالک کے جو بڑے تلمیذ قاسم ہیں انہوں نے نقل کیا ہے اور وہ اس کی یہ ذکر کی ہے کہ اہل مدینہ کا تعامل اسی طرح ہے اور مالک کے ہاں اہل مدینہ کا تعامل مختلف ہے۔

ابن حزم ظاہری ہر شخص در رفع کے وقت رفع یدین کا قائل ہے۔

ابوعلی طبری ومنذری رفع یدین بین السجدتین کے بھی قائل ہیں۔ گویا ابن حزم ظاہری اوسع المسالک ہوا۔ امام ابوحنیفہ اصیق المسالک ہوئے اور باقی بینین۔

مسئلة الباب سے متعلقہ احادیث: حدیث (۱) حدیث ابن عمر مصنف نے ذکر کی ہے جس میں عِنْدَ الرُّكُوعِ وَ عِنْدَ الْقِيَامِ رَفْعُ يَدَيْنِ کا ذکر ہے اور بین السجدتین رفع یدین کی نفی ہے۔ یہ حدیث ایسی ہے جو شافعی کے مذہب پر حرف بحرف منطبق ہے اور سند کے اعتبار سے یہ حدیث انتہائی صحیح ہے۔

بلکہ اسی حدیث کی ایک اور روایت میں لَا يَرْفَعُ بَعْضُهَا کا ذکر ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ عِنْدَ الرُّكُوعِ وَالْقِيَامِ کے علاوہ باقی سب (رفع) کی نفی ہے۔

حدیث (۲) مصنف نے اس باب میں ابن مسعود کی حدیث نقل کی ہے: "أَلَا أُصَلِّي بِكُمْ صَلَوةَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَصَلَّيْ لَنْمَ يَرْفَعُ يَدَيْهِ إِلَّا فِي أَوَّلِ مَرَّةٍ" اس سے معلوم ہوا کہ تحریم کے رفع یدین کے علاوہ کوئی اور (جگہ) رفع یدین نہیں تو یہ حدیث ابن مسعود رحمہ اللہ امام ابوحنیفہ کے موافق ہوگئی اور حرف بحرف ان کے مذہب پر منطبق ہوگئی۔

سوال: اس حدیث کے بارے میں مصنف نے عبد اللہ بن مبارک سے نقل کیا ہے کہ وہ اس کو لَمْ يَنْبُتُ کہتے ہیں۔

جواب: یہ ہے کہ اس کے عدم ثبوت کی بظاہر کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی۔ کیونکہ اس کی سند میں عامر بن کلیب کے علاوہ باقی سب رواۃ صحیحین کے رواۃ ہیں اور ثقہ ہیں۔ صرف عامر بن کلیب پر کچھ کلام ہے لیکن یحییٰ بن سعید قطان جو بواستہ ہے اس نے ان کی توثیق کی ہے۔ تو اس طرح اس حدیث کے لَمْ يَنْبُتُ ہونے کی کوئی وجہ باقی نہیں رہ جاتی۔ ابن حزم ظاہری نے اس کی توثیق نقل کی ہے۔ ابن قیم نے احمد سے اس کی تصحیح نقل کی ہے۔ خود ترمذی اس حدیث کو حسن کہہ رہے ہیں اب اس کے ثابت ہونے میں کیا شبہ باقی رہ جاتا ہے۔ لہذا حدیث ابن مسعود رحمہ اللہ ثابت ہے۔

علامہ نیموی کا موقف: یہ ہے کہ ترمذی کے باب رَفْعِ الْيَدَيْنِ میں ص ۵۹ پر ابن مسعود رحمہ اللہ کی دو حدیثیں ہیں ایک حدیث ترک رفع کی ہے جس میں رفع صریح ہے (یہاں رفع سے مراد مرفوع ہوتا ہے رفع یدین مراد نہیں) کہ رسول اللہ ﷺ نے نماز پڑھی، لَمْ يَرْفَعْ إِلَّا فِي أَوَّلِ مَرَّةٍ۔ اور دوسری حدیث وہ ہے جس میں رفع صریح نہیں ہے جس میں نبی ﷺ کی

نماز کی نفل کر کے تلاوت ہے اور یہاں ترغی میں عبد اللہ بن مبارک جو لَمْ یَنْبُتُ کہتے ہیں وہ پہلی حدیث کو کہتے ہیں نہ کہ دوسری حدیث کو۔

قولہ: اس کا قرینہ نسائی کی روایت ہے جس میں خود ابن مبارک ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی اس حدیث کا راوی ہے۔ اگر یہ حدیث اس کے نزدیک لَمْ یَنْبُتُ تھی تو وہ اس کو کیوں روایت کرتا (معلوم ہوا لَمْ یَنْبُتُ کسی اور حدیث کے بارے میں کہا ہے اور وہ وہی ہے جس میں رفع صریح ہے)۔

الحاصل: جس طرح رفع ثابت ہے اسی طرح ترک رفع بھی ثابت ہے جو عمل رسول اللہ ﷺ کے سامنے بار بار ہوتا ہو وہ کیسے خفی رہ سکتا ہے۔ جب صحابہ رضی اللہ عنہم رفع یدین بھی کرتے ہیں تو یہی کہا جائے گا کہ نبی ﷺ کو انہوں نے کرتے ہوئے دیکھا اس لئے یہ کر رہے ہیں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ، علی رضی اللہ عنہ، ابن مسعود رضی اللہ عنہ جیسے ائمہ صحابہ جب رفع یدین نہیں کرتے تو یہی کہا جائے گا کہ انہوں نے حضور ﷺ کو رفع یدین کرتے ہوئے نہیں دیکھا ہے (یہ ائمہ صحابہ رضی اللہ عنہم) کیسے آپ ﷺ کی مخالفت کر سکتے ہیں؟ پس معلوم ہوا کہ ترک رفع بھی ثابت ہے۔ اگر ترک رفع والی حدیث کی سند نہ کور میں ضعف بھی ہو جائے اور وہ قابل اعتبار بھی ہو جائے تو پھر بھی ترک رفع ثابت ہے اس لئے کہ کسی چیز کا ثبوت سند میں منحصر نہیں ہے۔ دیکھو قرآن کا قرآن ہونا ثابت ہے لیکن اس کی کوئی سند نہیں بلکہ نقل متواتر ہے۔ تو معلوم ہوا کہ کسی چیز کا ثبوت سند میں منحصر نہیں۔ اب یہ باتیں نہیں ہونی چاہئیں کہ جی! سند ایسی ہے، عاصم بن کلیب میں کلام ہے، فلاں ہے، ذہمکان ہے۔ دونوں کا ثبوت ہو جانا چاہیے اس بات کو تسلیم کر لینا چاہیے کہ رفع بھی حضور ﷺ سے ثابت ہے اسی طرح ترک رفع یدین بھی ثابت ہے۔ اور اس بات سے نکلنا چاہیے بلکہ جو بحث کرنے کی ہے وہ یہ ہے کہ کون مقدم ہے اور کون موخر؟ کون منسوخ ہے اور کون ناسخ ہے؟

نفل اس کے کہ ہم یہ شروع کریں کہ کون متروک ہے؟ کون منسوخ ہے؟ کون ناسخ ہے؟ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مسئلہ الباب سے متعلقہ دوسری احادیث بھی سامنے آجانی چاہئیں۔

رَفَعَ الْيَدَيْنِ عِنْدَ الْقِيَامِ مِنَ الرُّكُوعَيْنِ والی حدیث صحیح بخاری میں باب رفع الیدین اذا قام من الرکعتین ص ۱۰۲ پر ہے اس کے صحیح ہونے میں کیا کلام ہو سکتا ہے (اس لئے کہ کسی حدیث کا بخاری میں آ جانا یہ اس کے صحیح ہونے کی دلیل ہے)۔

حافظ صاحب نے رَفَعَ بَيْنَ الشَّجْعَتَيْنِ والی حدیث نسائی سے نقل کی ہے۔ رواہ النسائی جلد اول ص ۱۷۲، باب رَفَعَ الْيَدَيْنِ بَيْنَ الشَّجْعَتَيْنِ الخ۔ اور نسائی نے اس کو اَصَحُّ مَا فِي الْبَابِ کہا ہے۔

عِنْدَ كُلِّ خُفْضٍ وَرَفَعٍ والی رَفَعَ يَدَيْنِ کی حدیث حافظ نے مشکل الآثار سے نقل کی ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ رفع قمارع زیر رفع کے علاوہ ہے اور سند صحیح سے ثابت بھی ہے۔ اب اگر امام شافعی سے کوئی یہ پوچھے کہ انگوکیوں چھوڑا ہے؟ بعض کو لیا ہے اور بعض کو چھوڑا ہے (اس کی کیا وجہ ہے) کیا تو سب کو چھوڑو! امام ابو حنیفہ کی طرح، یا سب کو لو! ابن حزم کی طرح بین بین ہونے کی کیا وجہ ہے؟

حافظ نے اس کا کوئی جواب نہیں دیا ہے (کہ اَصَحُّ مَا فِي الْبَابِ بَيْنَ الشَّجْعَتَيْنِ والی رفع کی حدیث کو کیوں چھوڑا

اور رکوع و سجود والی حدیث کو کیوں لیا؟

بلکہ ابن خزیمہ وابن بطلال سے نقل کرتے ہوئے کہا ہے کہ شافعی کو انکا بھی قائل ہونا چاہیے کیونکہ یہ ثقہ کی زیادتی ہے اور ثقہ کی زیادتی معتبر ہوتی ہے۔ امام شافعی نے کہہ دیا ہے کہ جب تمہیں صحیح حدیث مل جائے تو فہم و مصلحتی۔ پس اس قاعدے سے امام شافعی گویا ان جگہوں کے رفع کے بھی قائل ہو گئے۔ (سبحان اللہ تو مان یا نہ مان میں تیرا مہمان)۔ امام شافعی تو ان جگہوں میں رفع یدین کا انکار کر رہے ہیں اور یہ خواہ مخواہ امام شافعی کے ساتھ چکار ہے ہیں۔

مسلم کی حدیث:- اب مسلم کی حدیث پر بحث کرتے ہیں جس کے ضمن میں تاریخ و منسوخ کا پتہ بھی چل جائے گا۔ امام مسلم نے مسلم شریف کے (ص ۱۸۱ ج ۱) پر باب الْأَمْرِ بِالسُّكُونِ فِي الصَّلَاةِ میں تمیم بن قیس بن جابر بن سمرہ کی حدیث نقل کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ باہر نکلے ہم رفع یدین کر رہے تھے۔ اس کو دیکھ کر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا "مَنْ لِي أَرَأَيْتُمْ زَايَعِي أَيْدِيَكُمْ كَأَنَّهَا أَذْنَابُ غَنَظٍ شُمْسِ اسْكُنُوا فِي الصَّلَاةِ" "تمس کہتے ہیں شریہ گھوڑے کو جو بار بار اڑتا ہو۔"

امام بخاری فرماتے ہیں کہ ترک رفع یدین کے سلسلے میں اس حدیث کو وہی شخص پیش کر سکتا ہے جو پرلے درجے کا جاہل ہوگا (بحوالہ جزو رفع یدین)۔ اس لئے کہ مسلم کی دوسری حدیث اسی باب الْأَمْرِ بِالسُّكُونِ فِي الصَّلَاةِ (ص ۱۸۱) پر عبید اللہ بن قتبلیہ عن جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہ ہے۔ اس میں جابر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ سلام لبسوا غ من الصلوة کے وقت ہم رفع یدین کر رہے تھے ہاتھوں سے اشارے کر رہے تھے رسول اللہ ﷺ نے اس کو دیکھ کر فرمایا "عَلَامَ قَوْمُونَ بِأَيْدِيكُمْ كَأَنَّهَا أَذْنَابُ غَنَظٍ شُمْسِ"۔ تو اظہار ناراضگی عند السلام والے رفع یدین پر فرمایا ہے اور یہ دونوں حدیثیں ایک ہیں، متنازع فیہ رفع یدین پر اظہار ناراضگی نہیں فرمایا۔ بھلا اس پر کیسے ناراض ہو سکتے ہیں کہ یہ رفع تو انہوں نے خود کیا۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے یہ رفع کیا۔ تو کہاں کی بات ہے اور کہاں لے جاتی گئی (امام بخاری نے ہم پر گویا یہ اعتراض کر دیا۔ اب ہم نے ثابت کرنا ہے کہ عند السلام منع والی حدیث الگ ہے اور غالی اُوی ٹم کے والی حدیث الگ ہے)۔

علامہ زبیلی نے لکھا ہے کہ یہ دونوں حدیثیں الگ الگ ہیں، ایک نہیں ہیں اور اس پر ذیل قرآن ذکر کئے ہیں۔

قرینہ (۱): تمیم بن قیس کی حدیث کا بیان یہ ہے کہ غَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْخِطَابَ اور ابن قتبلیہ کی حدیث کی سیاق یہ ہے کہ ہم حضور ﷺ کے پیچھے نماز پڑھ رہے تھے (دیکھو کتاب برفق ہے)۔

قرینہ (۲): ابن قتبلیہ والی حدیث میں اسْكُنُوا فِي الصَّلَاةِ نہیں ہے اور تمیم بن قیس والی حدیث میں اسْكُنُوا فِي الصَّلَاةِ ہے (متنازع فیہ فرق بھی وال ہے کہ یہ دو الگ الگ واقعات ہیں ایک نہیں ہے)۔ پھر یہ بھی ہے کہ اگر یہ (غالی اُوی ٹم والا) ارشاد عند التسليم والے رفع کے متعلق ہو تو پھر اسْكُنُوا فِي الصَّلَاةِ میں الصَّلَاةُ کا لفظ اس کے ساتھ نہیں جزا کیونکہ عند التسليم تو نماز ختم ہو جاتی ہے۔

الحاصل تمیم بن قیس والی روایت متنازع فیہ رفع کے متعلق ہے اور یہ دو الگ الگ واقعات ہیں جس کے واضح قرآن موجود ہیں۔
بخاری کے سوال مذکور کا جواب:- اب رہ گیا بخاری کے سوال کا جواب کہ متنازع فیہ رفع یدین تو خود

حضور ﷺ نے کیا ہے پھر وہ برا کیوں ہو گیا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ہم بھی مانتے ہیں کہ حضور ﷺ نے یہ رفع یدین خود کیا لیکن اس کو پھر چھوڑ دیا۔ کیونکہ وہ حکم کوئی مقصود لذتہ نہیں تھا بلکہ کسی مصلحت کیلئے تھا۔ چھوڑنے کے بعد جب صحابہ کو کرتے ہوئے دیکھا تو اس کی برائی بیان کی اور یہ فرمادیا کہ

مَالِي أَرْأَيْكُمْ زَالِي أَيْدِيكُمْ كَمَا نَهَا أَذْنَابُ حَبِلٍ شَمْسٍ أَسْكُنُوا فِي الصَّلَاةِ الْخ -

(۱) اس کی پہلی نظیر! یہ تو بالکل ایسے ہی ہے جیسے قتل کلاب کا حضور ﷺ نے امر فرمایا اور پھر مَالِنَا وَلِلْكَلابِ فرمایا۔ تو یہاں ہم وہی سوال کرتے ہیں جو بخاری (ہم سے) کرتے ہیں (کہ جس چیز کا خود امر فرمایا اس پر اظہار ناراضگی کیوں؟) تو بخاری ظاہر ہے کہ یہی جواب دیں گے کہ قتل کلاب کا امر مقصود لذتہ نہیں تھا بلکہ کسی مصلحت کیلئے تھا پھر ترک ہو گیا۔ ترک کے بعد پھر قتل کلاب کے حال دیکھے تو یہ فرمایا مَالِنَا وَلِلْكَلابِ۔ بالکل بعینہ (متنازع فیہ مسئلہ میں) یہی تقریر ہم نے کر دی ہے۔

(۲) دوسری نظیر اور یہ بالکل ایسے ہے جیسے عمرؓ نے فرمایا مَالِنَا وَلِلرَّعْلِ۔ حالانکہ یہ رعل خود حضور ﷺ نے، صحابہؓ نے، فاروقؓ نے کیا۔ اب اسی پر اظہار ناراضگی ہے تو یہی جواب دیا جائے گا کہ یہ حکم کوئی مقصود لذتہ نہیں تھا بلکہ ایک مصلحت کیلئے تھا کہ مکہ کے مشرک مسلمانوں کو دیکھ کر کہنے لگے کہ مدینہ کی آب و ہوا نے انکو کمزور کر دیا تو حضور ﷺ نے امر کیا کہ رعل کرو تا کہ انکو یہ شبہ نہ ہو پھر جب یہ ترک ہو گیا اور پھر صحابہؓ کو کرتے دیکھا تو فرمایا مَالِنَا وَلِلرَّعْلِ۔

الحاصل: رفع یدین کے ثبوت میں کلام نہیں، ساری کلام تو بقاء میں ہے (کہ حضور ﷺ نے اخیر تک رفع کیا یا نہیں؟)۔ جیسے مضبوط دلیل ثبوت کی ہے ایسے ہی مضبوط دلیل اس کے بقاء کی پیش کرو۔ بقاء کی کیا دلیل ہوگی بلکہ ترک رفع کے دلائل ہیں (جیسے مسلم کی حدیث) وہ یہی حدیث ہے۔ دوسری یہ کہ جسے متنازع فیہ رفع کے علاوہ رفع یدین ترک ہو گئے اسی طرح متنازع فیہ رفع یدین بھی ترک ہو گیا۔

علت ترك: ترك کی علت مشترک ہے جیسے وہ منافی سکون ہے ایسے ہی یہ رفع بھی منافی سکون ہے اس لئے اُسْكُنُوا فِي الصَّلَاةِ الْخ کا سبق پر موصو جواب التامین میں بیان کرایا ہوں (کہ جو اقرب الی الخشوع ہو اس کو لیا جائے، الخ) (کہ دونوں حدیثیں ایک ہیں اور ناراضگی عند التسليم والے رفع پر ہے) امام بخاری کی اگر یہ کلام تسلیم کر لیں کہ یہ دونوں حدیثیں ایک ہی ہیں تو پھر بھی جواب یہ ہے کہ اصول میں ہے کہ اعتبار عموم الفاظ کا ہوتا ہے خصوص مورد کا نہیں، جب خارج الصلوۃ رفع یدین برا ہوا اور منافی سکون ہوا تو داخل صلوۃ کا رفع بطریق اولیٰ (منافی سکون ہونے کی وجہ سے) ممنوع ہوگا، برا ہوگا اور متروک ہوگا۔

ترك رفع یدین کی توضیحات: فتح القدیر میں ذکر ہے، نیز مسند امام اعظم ص ۵۰ (مطبوعہ نور محمد اصح المطابع کراچی) میں بھی ہے کہ امام صاحبؒ اور امام اوزاعیؒ کی آپس میں ملاقات ہوئی اوزاعیؒ نے امام صاحبؒ سے کہا کہ اے عراقیو! تم رفع یدین کیوں نہیں کرتے؟ امام صاحبؒ نے جواباً کہا کہ ہم رفع یدین اس لئے نہیں کرتے کہ رفع یدین کی کوئی حدیث صحیح موجود نہیں۔ امام صاحبؒ کا یہ فرمان بظاہر تعجب خیز ہے اس لئے کہ رفع کی حدیث صحیح تو موجود ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ امام

صاحب کا مقصد یہ تھا کہ ایسی کوئی صحیح حدیث جس کا معارض نہ ہو وہ موجود نہیں ہے اور اسی نے ابن عمرؓ کی حدیث الباب پڑھ کر سنادی۔ حَدَّثَنِي الزُّهْرِيُّ عَنْ سَالِمٍ عَنْ أَبِيهِ (ابن عمر) عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَنَّهُ كَانَ يَرْفَعُ يَدَيْهِ إِذَا افْتَتَحَ الصَّلَاةَ وَعِنْدَ الرُّكُوعِ وَعِنْدَ الرَّفْعِ مِنْهُ جَسَاسٌ يَحْرِمُ رُكُوعَ وَقِيَامَ كَذَرٍ هُوَ۔ تو امام صاحب نے جوہا (ابن عمرؓ کی حدیث کے معارض) ابن مسعودؓ والی حدیث سنادی حَدَّثَنَا حُمَازٌ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَلْقَمَةَ وَالْأَسْوَدِ عَنْ إِبْنِ مَسْعُودٍ ﷺ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ لَا يَرْفَعُ إِلَّا عِنْدَ افْتِتَاحِ الصَّلَاةِ وَلَا يَغُودُ لِسِيٍّ مِنْ ذَلِكَ۔

اس پر اور اسی کہنے لگے کہ میں تو تمہیں زہری عن سالم کی سند سنا رہا ہوں جس کو محمد ثین سونے کی لڑی سمجھتے ہیں اور تم مجھے حاد عن ابراہیم کی سند سناتے ہو؟ یہ تو اس سے ادنیٰ ہے اور ادنیٰ ارفع سند کے مقابلے میں کیسے پیش کی جاسکتی ہے؟ امام صاحب نے فرمایا کہ حُمَازٌ أَفْقَهُ مِنَ الزُّهْرِيِّ وَإِبْرَاهِيمُ أَفْقَهُ مِنْ سَالِمٍ۔ اور علقمہ فقہاء میں ابن عمرؓ سے کوئی کم نہیں ہیں۔ افقہ نہیں کہا اس لئے کہ ابن عمرؓ کا شرف صحابیت اس سے مانع بن گیا۔ علقمہ صحابہ کے زمانے میں فتویٰ دیتے تھے اور مفتی تھے اور علقمہ کا متابع اسود بھی موجود ہے تو یہاں ارحیت کی وجہ موجود ہے۔

اور اس کے بعد فرمایا فَعَبْدُ اللَّهِ عَبْدُ اللَّهِ يَعْنِي ابْنَ مَسْعُودٍ ﷺ، کیا افقہ ہوتا ہے تو ایک جانا پہچانا امر ہے فَسَكَّتِ الْأَوْزَاعِيُّ تَوَدَّ يَكُونُ لِمَامٍ صَاحِبٌ نَسَبُ اس موقع پر ترک رفع یدین کو بوجہ فقہاءت روافد ترجیح دی ہے۔ اور اصول میں جملہ وجہ ترجیح میں سے ایک وجہ ترجیح یہ بھی بیان (کی جاتی) ہے۔ فتح القدیر میں اس قصہ کی سند تو ذکر نہیں ہے لیکن یہ قصہ ہوا ہوگا (کیونکہ ہمیں فقہاء کے بارے میں ظن ہے)۔ امام رازؒ جو خود شافعی ہیں انہوں نے بھی اپنی بعض تصانیف میں اس قصہ کا ذکر کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ قصہ ضرور ہوا ہے (الحاصل ترک رفع کی سند اور زیادہ عالی ہوگئی)۔ یہ حاد والی سند انتہائی عالی ہے۔

توضیح: وار قطنی نے یہ سند ذکر کر کے اعتراض کیا کہ اس کی سند میں ابو حنیفہؒ معتمد فیہ ہے۔ ان کے اس کہنے پر شافعی و احناف تمام ٹوٹ پڑے کہ یہ تم نے کیا کہہ دیا؟ جو امام مسلمؒ ہو اس کی تو ثقاہت بیان کرنے کی بھی ضرورت نہیں ہوتی چہ جائیکہ اس پر جرح کی جائے۔

کہا جاتا ہے کہ ایک لاکھ سے زائد صحابہؓ کی تعداد ہے، لیکن اس کے باوجود حضرت عمرؓ نے چند صحابہ کو فتویٰ دینے کے لیے مقرر کیا تھا۔ اسی طرح امام ابو حنیفہؒ کے بارے میں ابن قیمؒ نے مسروق سے نقل کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے تمام صحابہ کے علوم کو دیکھا کہ وہ چھ صحابہ پر متفق تھے ہوتے ہیں وہ یہ ہیں عمرؓ، علیؓ، ابن مسعودؓ، زید بن ثابتؓ، ابو الدرداءؓ، ابی بن کعبؓ، پھر ان چھ کے علوم کو متفقہ پایا، دو صحابہ کی طرف، وہ ابن مسعودؓ اور علیؓ ہیں۔

اب رفع یدین کرنے والے صحابہ بھی ہیں اور تعداد ان کی زیادہ ہے اور رفع یدین نہ کرنے والے صحابہ بھی ہیں اور ان میں جن کا نام آتا ہے وہ عمرؓ، علیؓ، ابن مسعودؓ وغیرہ ہیں۔ طحاوی و مصنف ابن ابی شیبہؒ میں ان کی سندیں ذکر کی گئی ہیں۔ یہ وہ صحابہ ہیں جو تمام صحابہ میں اعلم و افقہ سمجھے گئے ہیں۔ تو اس سے ترک رفع یدین کی جانب کو کمزور سمجھنا یہ کمزوری ہے

بلکہ حقیقت یہ ہے کہ جتنا علم و فقہانیت بڑھتی گئی رفع یدین کی بجائے ترک رفع یدین آتا گیا صحابہ کا حال تو آپ نے سن لیا۔
امر میں بھی ایسا ہی ہے ابن حزم ظاہری چونکہ ظاہری ہے وہ تو ہر رفع و خفض میں رفع یدین کا قائل ہو گیا۔ ابن منذری
و ابوعلی طبری نے چار مواضع میں کہا۔

امام شافعی و احمد آئے تو انہوں نے تہضیق کردی کہ صرف عند الرکوع و القيام منہ کے رفع کے قائل ہو گئے۔ ابو
حذیفہ آئے جن کی فقہانیت اپنے عروج پر ہے تو انہوں نے اس میں اور تہضیق کردی (کہ صرف بکیر تحریر کے وقت رفع یدین
ثابت ہے فقط) تو یہاں بھی فقہانیت بڑھتی جا رہی ہے اور بجائے رفع کے ترک رفع آتا جا رہا ہے۔

امام ابو حذیفہ کی عظمت شان:

امام ابو حذیفہ کی فقہانیت کو کون نہیں جانتا۔ امام شافعی کا قول ہے الناس فی الفقہ عینال لایہی حقیقۃ۔ علامہ ذہبی نے
امام صاحب کے متعلق لکھا ہے کہ ان کے مشائخ کی تعداد چار ہزار ہے (دنیا میں کوئی شخص امام صاحب کے علاوہ ایسا نہیں ہے
کہ جس کے مشائخ کی اتنی تعداد ہو)۔ امام شافعی نے فجر کی نماز امام صاحب کی قبر پر ادا کی تو فجر کی نماز میں قوت چھوڑ دی اور
فرمایا کہ مجھے صاحب قبر سے شرم آتی ہے۔

امام مالک سے پوچھا گیا کہ ابو حذیفہ کو دیکھا ہے وہ کیا شخص ہے؟ فرمایا وہ ایسا شخص ہے اگر اس لکڑی کے ستون کو سونے
کا ثابت کرنا چاہے تو کر لے گا۔ استدلال کا شاہسوار ہے۔

الحاصل: ترک رفع یدین کی بڑی ترجیح فقہانیت ہے کہ اس کی روایت کرنے والے جیسے فقیہ ہیں۔ جانب مقابل (رفع کے
نقل کرنے میں) کو ایسے فقیہ نہیں ہیں۔ باقی ترک رفع یدین کی اقرب الی الخشوع ہونے والی وجہ ترجیح کا ذکر پہلے ہو ہی چکا ہے۔
ہمارا مطالبہ:۔ اور ہمارا مطالبہ تو ہے ہی کہ قائلین رفع یدین بعض کو لینے اور بعض کو چھوڑنے کی وجہ فرق بتلائیں؟ ایک
طرف لگنا چاہیے (اور ایک چیز کا قول کرنا چاہیے، یا رفع کا یا ترک رفع کا)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي وَضْعِ الْيَدَيْنِ عَلَى الرُّكْبَتَيْنِ فِي الرُّكُوعِ

تطبیق یا تھیک دونوں ہاتھوں کو ضم کر کے بین الرکبتین کرنے والا عمل منسوخ ہو گیا الا مبارکوی عن ابن مسعود و
بعض اصحابہ، انہم کانوا یطبقون؟ تو اس کے دو جواب ہیں۔

جواب (۱): ممکن ہے ابن مسعود کو تطبیق کے منسوخ ہونے کا علم نہ ہوا ہو۔

جواب (۲): ابن مسعود نے رخ کو رخ ضرورہ پر محمول کیا یعنی تطبیق اب ضروری نہیں ہے بلکہ عزیمت کے درجے میں باقی
ہے۔ اس کے مقابلے میں وضع (رکنے) کی بھی اجازت ہے۔

فائدہ:۔ باب ما جاء انه يجزئ في يديه عن جئيه في الرکوع یہ آسان ہے صرف معنی کر لیا جائے۔

بَاب مَا جَاءَ فِي التَّسْبِيحِ فِي الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ

رکوع و سجود میں ایک تسبیح کی مقدار نمبر یا فرض ہے۔ اور تسبیح پڑھنا سنت ہے اور ایک مرتبہ تسبیح پڑھنے سے سنت پوری ہو جاتی ہے۔ تین دفعہ یا اس سے زائد پڑھنا یہ کمال سنت ہے۔

﴿ص ۶۰﴾ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ إِذَا رَكَعَ أَخَذْتُكُمْ فَقَالَ فِي رُكُوعِهِ سُبْحَانَ رَبِّيَ الْعَظِيمِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ فَقَدْ تَمَّ رُكُوعُهُ وَذَلِكَ أَذْنَاهُ :
سَجَدَ فَقَالَ فِي سُجُودِهِ سُبْحَانَ رَبِّيَ الْأَعْلَى ثَلَاثَ مَرَّاتٍ فَقَدْ تَمَّ سُجُودُهُ وَذَلِكَ أَذْنَاهُ :

وَذَلِكَ أَذْنَاهُ : کا معنی ہے کہ یہ تین ادنیٰ کمال ہے ورنہ نفسِ ملیت اس سے کم سے بھی ادا ہو جاتی ہے۔ شریعت نے رکوع و سجود میں تسبیحات کہنا مقرر کیا ہے اور قیام میں قرأت قرآن کو۔ اگر غور کیا جائے تو شریعت کی یہ تجویز بڑی مناسب ہے۔ قرآن اللہ کی کلام ہے اس کے لئے قیام بڑا مناسب ہے۔ اور رکوع و سجود کی حالتیں تدلل و پستی کی ہیں ان میں تسبیحات بڑی مناسب ہوئیں۔ چونکہ سجود ”رکوع“ کی نسبت اپنے اندر زیادہ تدلل رکھتا ہے اس لئے رَبِّيَ الْعَظِيمِ کی بجائے رَبِّي الْأَعْلَى کا لفظ تجویز ہوا۔ اُعلیٰ کا لفظ عظیم کی نسبت اللہ تعالیٰ کی عظمت پر زیادہ دلالت کرتا ہے۔ کیا حدیثوں میں نہیں ہے کہ جب کسی اونچی جگہ کی طرف چڑھو تو تکبیر کہو اور جب کسی پست جگہ کی طرف اترو تو تسبیح کہو۔ معلوم ہوا کہ انحطاط کی حالت کے مناسب تسبیح ہے۔ جیسا کہ ارتفاع کی حالت کے مناسب تکبیر ہے۔

پس اس تقریر سے رکوع و سجود کی حالت میں قرأت قرآن کے منع ہونے کی وجہ معلوم ہو گئی (جیسا کہ آگے باب بھی آ رہا ہے)۔ (اے طالب علمو! اللہ سے علم کی حقیقت مانگو، مانگنے سے ملتا ہے اور مانگنے کی چیز روٹی کپڑا نہیں دنیا کی یہ خسیں چیزیں تو مل ہی جائیں گی۔ مانگنے کی چیز تو علم ہے۔ قالہ الاستاذ المکرم مدظلہ)

بَاب مَا جَاءَ فِي النَّهْيِ عَنِ الْقِرَاءَةِ فِي الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ

﴿ص ۶۱﴾ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مُوسَى الْأَنْصَارِيُّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : نَهَى

عَنْ لُبْسِ الْقَبَسِ وَالْمُعْصَفَرِ وَعَنْ تَخْتُمِ الذَّهَبِ وَ عَنْ قِرَاءَةِ الْقُرْآنِ فِي الرُّكُوعِ :

کہتے ہیں کہ قبس اصل میں ہنر تھا جس کو اس طرح بنا دیا گیا اس صورت میں تو نمی کی وجہ ظاہر ہے۔ اور دوسری تقریر یہ ہے کہ یہ قبس کوئی ہستی ہے جس کی طرف نسبت ہے۔ پھر نمی کی وجہ یہ ہے کہ اس ہستی کے بنے ہوئے کپڑوں میں ریشم کی آمیزش تھی اس لئے اس سے منع کیا گیا۔ (واللہ اعلم)۔ (ریشم کا استعمال مردوں کیلئے مکروہ تحریمی ہے)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي مَنْ لَا يُقِيمُ صَلَاتَهُ فِي الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ

تعدیل ارکان کے حکم میں اختلاف:

رکوع و سجود قوم و جلسہ میں ٹھہرنا جس کو تعدیل ارکان کہا جاتا ہے جمہور کے نزدیک فرض ہے اور طرفین کے نزدیک واجب ہے۔

جمہور کی دلیل: حدیث الباب ہے۔

عَنْ أَبِي مُسْعُودٍ الْأَنْصَارِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَا تُجْرِي صَلَاةَ لَا يُقِيمُ الرَّجُلُ فِيهَا يَتَعَبَى صَلَاتَهُ. اس کے وہ جواب ہیں۔

جواب (۱): نفی کمال کی تاویل کے ساتھ مؤول ہے۔

جواب (۲): یہ خبر واحد ہے اور خبر واحد سے فرضیت ثابت نہیں ہوتی زیادہ سے زیادہ وجوب ثابت ہوتا ہے اور اس کے ہم بھی قائل ہیں۔

سوال: ہوتا ہے کہ موصول تو قاضی ابو یوسفؒ کے ہاں بھی یہی ہے پھر وہ فرضیت کے قائل کیوں ہو گئے؟

جواب: علامہ شامی نے اس کا جواب دیا ہے کہ قاضی صاحب قرآن کی آیت ”وَأَرْكَعُوا وَاسْجُدُوا“ کو مجمل سمجھتے ہیں اور اس حدیث میں جو آیا ہے اس کو اس کی تفسیر سمجھتے ہیں۔ اس طرح اس کا ثبوت آیت ہی کی طرف نسبت کیا جائے گا نہ کہ خبر واحد کی طرف۔

بخلاف طرفین کے کہ وہ آیت کو مجمل نہیں سمجھتے۔ اس لئے حدیث سے جو زیادتی ثابت ہو رہی ہے اس کے فرض ہونے کی کوئی دلیل نہیں ہو سکتی زیادہ سے زیادہ واجب ہو سکتی ہے۔

الحاصل: تعدیل ارکان ضروری اور واجب ہے جو عملاً فرض ہے۔

تعدیل ارکان کا مطلب: ہر رکن کو ایسے ادا کیا جائے کہ یہ سمجھا جائے کہ استقلال ہی مقصود ہے۔ (واللہ اعلم)۔

بَابُ مَا يَقُولُ الرَّجُلُ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ الرُّكُوعِ

حدیث الباب سے امام کا حمید و تسمیع کا جمع کرنا معلوم ہوتا ہے مگر فقہاء فرماتے ہیں کہ ان میں تقسیم ہے شرکت نہیں ہے۔ امام تسمیع کہے اور مقتدی حمید کہے۔ اگلے باب کی حدیث ”إِذَا قَامَ إِلَّا قَامَ سَمِعَ اللَّهُ لَنْ حِمْدَهُ فَقُولُوا رَبَّنَا وَلَكَ الْحَمْدُ“ سے اس تقسیم کو ثابت کرتے ہیں۔

سوال: مگر اس پر ہمیں یہ اعتراض ہے کہ ایسی تقسیم تو امین میں بھی ہے جیسا کہ آتا ہے ”إِذَا قَامَ إِلَّا قَامَ غَيْرِ الْمَقْصُودِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ فَقُولُوا آمِينَ“ پھر وہاں بھی اس کا قول کرنا چاہیے؟ پس یہ کہا جائے کہ ان حدیثوں سے تقسیم مقصود نہیں بلکہ وقت تلاوت مقصود ہے، تقسیم کا فیصلہ کسی اور دلیل سے کیا جائے۔

باقی مقتدی کا تحمید و تسمیع کو جمع کرنا یہ حدیث الباب سے نہیں نکلتا ہے کیونکہ حدیث الباب صرف امام کے بارے میں ہے جیسا کہ دوسری حدیث میں آتا ہے کہ جب آپ ﷺ صحابہ کو نماز پڑھاتے تھے الخ۔ (اگرچہ امام شافعی کا مذہب یہی ہے کہ یہ دونوں جمع کرے)۔

فائدہ:- اسی مندرجہ بالا تقریر سے باب منہ اخرو کی بھی تقریر ہوگئی۔ فافہم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي وَضْعِ الْيَدَيْنِ قَبْلَ الرُّكْبَتَيْنِ فِي السُّجُودِ

ترتیب و قاعدہ یہ ہے کہ جو عضو زمین کے قریب ہو جبہ سے مل جاتے ہوئے پہلے اس کو رکھا جائے اور پھر اس عضو کو جو اس سے بعید ہو، اور اٹھنے میں اس کے برعکس ہے۔ ابو حنیفہ اسی تفصیل کے قائل ہیں پہلے باپ کی حدیث تو اسکے موافق ہے۔ اور دوسرے باب کی حدیث میں اس کو الجمل سے تشبیہ دی گئی ہے۔

حدیث یہ ہے عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ يَغْمِزُ أَحَدُكُمْ فَيَبْرُكُ فِي صَلَواتِهِ بَرَكَ الْجَمَلِ۔ اس سے پہلے ہمزہ استفہام انکاری محذوف ہے۔ یہ حدیث یہاں مختصر ہے طحاوی باب مَا يَنْبَغُ أَنْ يَضَعَهُ فِي السُّجُودِ الْيَدَيْنِ أَوْ الرُّكْبَتَيْنِ میں (ص ۱۸۰) پر اس کے بعد لفظ ہیں۔ لَكِنْ يَضَعُ يَدَيْهِ قَبْلَ رُكْبَتَيْهِ تَوَاسُطُ طَرَحٍ يَدِ حَدِيثٍ پہلے باب کی حدیث کے خلاف ہوگئی (کیونکہ پہلی حدیث سے جس چیز کا اثبات ہو رہا ہے دوسری حدیث سے اس کے خلاف نفی معلوم ہو رہی ہے کہ ایسا نہیں کرنا چاہیے)۔

جواب (۱): پہلی حدیث کو ترجیح حاصل ہے۔

جواب (۲): دوسری حدیث عذر پر محمول ہے (کہ عذر کی وجہ سے ترتیب مذکور کے خلاف بھی کیا جاسکتا ہے)۔

اسی تقریر سے باب منہ اخرو کی بھی تقریر ہوگئی صرف معنی کر لیا جائے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي السُّجُودِ عَلَى الْجَبْهَةِ وَالْأَنْفِ

انف پر اختصار کرنے سے نماز ہو جائے گی۔

عند الجمهور: اگر جبہ پر اختصار کیا تو کفایت ہو جائے گی۔ اور اگر انف پر کیا تو کفایت نہیں ہوگی۔ اس لئے کہ اصل سجود میں جبہ ہے۔ انف سے تو صرف تمکین حاصل ہوتی ہے۔

امام ابو حنیفہ کے ہاں اختصار علی الانف کی صورت میں بھی (سجدہ سے) کفایت ہو جائے گی۔ اس لئے کہ اصل سجود میں وجہ ہے اور انف من الوجه ہے۔

سوال: ہوگا کہ پھر تو اختصار علی الخدین کی صورت میں بھی (سجدہ سے) کفایت ہونی چاہیے؟ حالانکہ امام صاحب کے ہاں بھی یہ کفایت نہیں کرتا پھر فرق کی کیا وجہ ہے؟

جواب:- یہ صورت استہزاء جیسی بن جاتی ہے (اور تشبہ بالیہود لازم آتا ہے۔ اس کی وضاحت کو وَاِذَا نَسَفَقْنَا الْجَبَلَ اَنْحٰ كَيْ تَسِيرُ مِمْ دیکھ لیا جائے۔ از مرتب)

فائدہ:- بَابُ مَا جَاءَ اَيْنَ يَضَعُ الرَّجُلُ وَجْهَهُ اِذَا سَجَدَ :- کا صرف معنی کر لیا جائے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي السُّجُودِ عَلَى سَبْعَةِ اَعْضَاءٍ

اس سے سجود کا کل مراد ہے۔ کہ کامل سجدہ علی سب سے اعضا ہوگا ورنہ فرض سجدہ تو صرف چھہ کو ارض پر رکھنے سے بھی حاصل ہو جائے گا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّجَافِي فِي السُّجُودِ

﴿ص ۶۳﴾ حَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَقْرَمٍ الْخَزَاعِيِّ عَنْ أَبِيهِ

عَنْهُ: فَكُنْتُ أَنْظُرُ إِلَى غُفْرَتِي إِنْطِيهِ إِذَا سَجَدَ وَأَرَى بَيَاضَهُ الْخ:

غُفْرَةٌ کا معنی ہے نیا درگ۔ دیکھنے والے کو بالوں کی وجہ سے یوں نظر آتا تھا ورنہ رسول اللہ ﷺ کا رنگ ایسا نہیں تھا بلکہ سفید (سرخ مائل) تھا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْأَعْتِدَالِ فِي السُّجُودِ

﴿ص ۶۳﴾ حَدَّثَنَا هَنَادٌ عَنْ جَابِرٍ عَنِ: إِذَا سَجَدَ أَحَدُكُمْ فَلْيَعْتِدِلْ وَلَا يَفْتَرِشْ

ذِرَاعِيهِ اقْبِرَاشَ الْكَلْبِ:

(مصنف نے حدیث کے صرف لفظوں سے عنوان قائم کر دیا۔ کوئی معنی بیان نہیں کیا۔ میں اس کا معنی کرتا ہوں)۔

اعتدال:- کا مقدم یہ ہے کہ مسجد علی ہیئتہ المستویہ ہو، وَلَا يَفْتَرِشْ ذِرَاعِيهِ الْخ سے عدم اعتدال کی ایک جزئی کا ذکر ہے۔

نشاط قلب کے لیے: صبح ہوتی ہے شام ہوتی ہے یوں ہی زندگی تمام ہوتی ہے

بَابُ مَا جَاءَ فِي إِقَامَةِ الصَّلْبِ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السُّجُودِ وَالرُّكُوعِ

﴿ص ۶۳﴾ عَنْ الْبُرَاءِ بْنِ عَازِبٍ عَنِ: كَانَتْ صَلَوةُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ إِذَا رَفَعَ وَإِذَا رَفَعَ

رَأْسَهُ مِنَ الرُّكُوعِ وَإِذَا سَجَدَ وَإِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السُّجُودِ قَرِينًا مِنَ السَّوَاءِ (الحدیث)

اس حدیث پر تو ایسا کوئی اشکال نہیں کیونکہ اس حدیث میں سجود، رکوع، قومہ، جلسہ کا ذکر معمول کے مطابق ہے۔ لیکن مسلم کی روایت میں قیام قبل الركوع کے ذکر کے ساتھ قیام بعد الركوع کا الگ ذکر ہے۔ اس لئے اس قیام کو قومہ بھی نہیں بنا سکتے اور اس پر جو اشکال ہے وہ ظاہر ہے کہ قیام بھی رکوع و سجود کے مساوی ہو گیا۔ یہ کیسے ہو سکتا ہے۔ اس کا بعض نے جواب دیا کہ سوائے مراد مناسبت ہے یعنی اگر قیام طویل ہوتا تھا تو رکوع و قومہ وغیرہ بھی اس کے مناسب ہوتے تھے اور اگر قیام غیر طویل ہوتا تو یہ (رکوع، وجود وغیرہ) بھی اس کے مناسب ہوتے۔

لیکن اصل بات: یہ ہے کہ وہ قیام دالی روایت جو مسلم میں ہے وہ وہم راوی پر محمول ہے۔ اگرچہ تاویل مذکور بھی کی جاسکتی ہے۔

بَاب مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ أَنْ يُبَادِرَ الْإِمَامُ فِي السُّجُودِ وَالرُّكُوعِ الْخ

﴿ص ۶۳﴾ حَدَّثَنَا بُنْدَارٌ..... قَالَ حَدَّثَنَا الْبَرَاءُ ؓ: لَمْ يَحْنِ رَجُلٌ مِنَّا ظَهَرَ خَشْيَ

يَسْجُدَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَتَسْجُدَ

سوال: اس سے تو ترانہ معلوم ہوتی ہے حالانکہ امام صاحب کے نزدیک متابعت کی صورت میں مقارنت ضروری ہے جیسا کہ حدیث إذا تَكَبَّرَ فَكَبِّرُوا سے مفہوم ہوتا ہے (کہ مقتدی امام کے ساتھ ساتھ ارکان ادا کرے)۔

جواب حدیث: اس حدیث کا جواب و توجیہ یہ ہے کہ یہ آخر عمر پر محمول ہے جس میں حضور ﷺ کی مقارنت کرنے میں تقدیم کا اندیشہ ہوتا تھا تو اس سے بچنے کے لئے صحابہ کرام ؓ یہ تاخیر کرتے تھے (کہ حضور ﷺ اچھے طریقے سے رکوع اور سجود میں چلے جائیں پھر ہم رکوع یا سجود میں جائیں)۔

بَاب مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الْإِقْعَاءِ بَيْنَ السُّجُودَيْنِ

﴿ص ۶۳﴾ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ..... عَنْ عَلِيٍّ ؓ: يَا عَلِيُّ أَجِبْ لَكَ مَا

أَجِبْ لِنَفْسِي وَأُكْرَهُ لَكَ مَا أُكْرَهُ لِنَفْسِي لَا تَقْعُ بَيْنَ السُّجُودَيْنِ الْخ:

یہ بائبل مضمون تمہید ہے اور لَا تَقْعُ بَيْنَ السُّجُودَيْنِ یہ مقصود ہے کہ بنا تو یہ چاہتے تھے لیکن اس کے لئے مذکورہ تمہید قائم کی۔ معنی اقعاء: سرین پر بیٹھنا اور گھٹنوں کو کھڑا کر دینا، یہ مکروہ تحریمی ہے۔ بعد والے باب میں ابن عباس ؓ جس اقعاء کو سنت کہہ رہے ہیں اس اقعاء سے مراد جلوس علی العقیبن ہے فلا تعارض بینہما۔

بعض نے مطلقاً اقعاء کو مکروہ کہا ہے تو کراہت میں فرق مراتب ہے کہ پہلا اقعاء تحریمی اور دوسرا اقعاء مکروہ تنزیہی ہو۔ تو اب دوسرے باب کی حدیث کا جواب یہ ہوگا کہ یہ عذر پر محمول ہے۔ بَلَى هِيَ السُّنَّةُ کا یہی مطلب ہے کہ حضور ﷺ نے یہ کیا تو ہے لیکن عذر کی وجہ سے کیا ہے۔

بَابُ فِي الرُّخْصَةِ فِي الْإِقْعَاءِ

﴿ص ۶۳﴾ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ مُوسَى: إِنْ لَرَأَهُ جَفَاءً بِالرُّجُلِ:

جواباً حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا بَلَّ هِيَ سُنَّةُ نَبِيِّكُمْ:

اگر یہ لفظ فتح الحیم ہو تو اس کا معنی ہے بدھدی، گنوار ہیں، لیکن بعض نے اس کو بکسر الحیم بھی پڑھا ہے تو اس کا معنی ظلم ہوگا۔
الحاصل دونوں باتوں کی حدیثوں میں پیدا شدہ تعارض رفع ہو گیا۔
فائدہ:- باب ما یقول بین السجدةین کا صرف معنی کر لیا جائے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْإِعْتِمَادِ فِي السُّجُودِ

﴿ص ۶۲، ۶۳﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ..... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ: اِسْتَكْبَى أَصْحَابُ النَّبِيِّ ﷺ إِلَى

النَّبِيِّ ﷺ مَشَقَّةَ السُّجُودِ الْخ:

سجود کی مشقت اس طرح ہوتی تھی کہ ذرا غصہ کی ترائی اور پھر انکا بغض عن الفحیدین اور پھر سجود کی طوالت ان تمام امور کے جمع ہوجانے سے مشقت کا پیدا ہوجانا ظاہر ہے۔

بَابُ كَيْفَ النَّهْوضُ مِنَ السُّجُودِ

اس باب کی حدیث میں جلسہ استراحت کا ذکر ہے۔ (رکعت کے بعد بیٹھ کر کھڑے ہوتا) اس کے بارے میں مصنف نے کہا ہے کہ "وَالْعَمَلُ عَلَيْهِ عِنْدَ بَعْضِ أَهْلِ الْعِلْمِ"۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جلسہ استراحت کے قائل کم لوگ ہیں۔ اور اگلے باب میں نہوض علی صدور قدمیہ کی حدیث ذکر کی ہے جس سے جلسہ استراحت کی نفی ہوتی ہے اور اس کے بارے میں کہا "وَالْعَمَلُ عَلَيْهِ عِنْدَ بَعْضِ أَهْلِ الْعِلْمِ"۔

اس سے پتہ چلتا ہے کہ اکثریت جلسہ استراحت کی نفی کی قائل ہے۔ باقی حدیثوں میں تعارض کا رفع اس طرح ہے کہ جلسہ استراحت آخر عمر میں (حضور ﷺ) بوجہ ضعف کے کرتے تھے یعنی یہ (جلسہ استراحت) عذر پر محمول ہے۔
فائدہ:- اس سے اگلے باب کی بھی تقریر ہوئی۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّشَهُّدِ

اس باب میں تشہد ابن مسعودؓ کا ذکر ہے احناف کے ہاں اسی کو ترجیح ہے۔ اگلے باب میں تشہد ابن عباسؓ کا ذکر ہے۔ شوافع کے ہاں اس کو ترجیح ہے۔

وجوہ ترجیح تشهد ابن مسعود ؓ: (۱) حدیث ابن مسعود ؓ: قَدْ رَوَى عَنْهُ مِنْ غَيْرِ وَجْهٍ هُوَ، اسی ترغی والی حدیث کے بارے میں مسند بزار میں ہے کہ یہ ساٹھ طرق سے مروی ہے (گویا یہ متواتر ہے)۔
 (۲) بڑے اہتمام سے اس کی تعلیم ہوئی ہے۔ ابو حنیفہؒ کو حماد نے، حمادؒ کو ابراہیمؒ نے، ابراہیمؒ کو علقمہؒ نے، علقمہؒ کو ابن مسعودؓ نے اور ابن مسعودؓ کو حضور ﷺ نے ہاتھ پکڑ کر اس کی تعلیم دی ہے۔ یعنی یہ (حدیث) مسلسل باخذ الید ہے۔
 حضرت ابن مسعودؓ فرمایا کرتے تھے کہ میں اس میں ایک لفظ کی بھی کمی بیشی کو جائز نہیں سمجھتا ہوں۔

﴿ص ۶۵﴾ حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الدُّوْرَقِيُّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ ؓ :
 التَّحِيَّاتُ لِلَّهِ وَالصَّلَوَاتُ وَالطَّيِّبَاتُ :

التَّحِيَّاتُ لِلَّهِ سے مراد دینی عبادتیں ہیں۔ وَالصَّلَوَاتُ سے مراد فطری عبادتیں ہیں۔ اور وَالطَّيِّبَاتُ سے مراد مالی عبادتیں ہیں۔ تقابل کی وجہ سے یہ تخصیص کی گئی ہے۔ اگر تخصیص نہ بھی کی جائے تو اس کی بھی گنجائش ہے (سب کو ایک ہی بنا لیا جائے اور سب کا ایک ہی معنی مراد لیا جائے خاص لفظ سے خاص عبادت مراد نہ لی جائے تو اس کی گنجائش ہے)۔

السَّلَامُ عَلَيْكَ :

تشہد میں تسلیم علی النبی ﷺ کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے مخلوق کو دین جیسا انعام حاصل ہونے میں آپ ﷺ کی ذات ذریعہ اور وسیلہ بنی ہے تو انکا بھی شکر یہ ادا کرنا چاہیے۔ پھر نبی ﷺ کے بعد امت ہے اس کو بھی نہیں بھولنا چاہیے اور پھر اپنے آپ کو بھی نہیں بھولنا چاہیے۔

بعض صحابہ سے منقول ہے کہ وہ وفات النبی ﷺ کے بعد السَّلَامُ عَلَيْكَ نہیں کہتے تھے۔ بلکہ السَّلَامُ عَلَى النَّبِيِّ کہتے تھے مگر اکثر نقل عَلَيْكَ کی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ موت و حیات کا کوئی فرق نہیں ہے اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ حضور ﷺ کی زندگی میں بھی تو دور دراز کے مسلمان اسی طرح (عَلَيْكَ) کہتے تھے۔

سوال: اب اس پر یہ سوال ہے کہ یہ خطاب تو حاضر کو کیا جاتا ہے اور آپ ﷺ تو حاضر نہیں ہیں؟
 جواب (۱): کسی نے یہ جواب دیا کہ یہ خطاب تخیل شاعرانہ کے قبیل سے ہے مگر یہ جواب مناسب نہیں۔
 جواب (۲): یہ ہے کہ یہ خطاب خط کے سلام کے قبیل سے ہے (کہ جب خط لکھتے ہیں تو کہتے ہیں السلام علیکم وہاں مخاطب حاضر نہیں ہوتا تو جیسے یہاں ہے اسی طرح ما نحن فیہ میں ہے)۔

جواب (۳): یہ بھی ہے کہ قصہ معراج کی یہ حکایت ہے (کہ یہ "کلام" اللہ نے معراج میں فرمایا تھا تو یہ اس کی حکایت ہے)۔ (واللہ اعلم)۔

جواب (۴): حضور ﷺ پر اگر دور سے سلام پڑھا جائے تو حدیثوں میں ہے کہ فرشتے آپ ﷺ تک پہنچا دیتے ہیں اور اگر قریب سے پڑھا جائے تو خود سنتے ہیں۔ مگر اس کی کیفیت ہم کو معلوم نہیں ہے۔ علامہ سخاوی نے ایک رسالہ لکھا ہے اس میں

ایک حدیث نقل کی ہے کہ روضہ مبارک پر ایک فرشتہ مقرر ہے وہ سلام سنتا ہے یا ایسے ہی ہے جیسے ٹیلیفون آپریٹر مختلف اطراف سے آنے والے فون سنتا ہے لہذا اس پر کوئی اعتراض نہیں ہے۔

فائدہ: بَابُ بِنْتِ أَهْلَا ظَاهِر ہے۔ نیز بَابُ مَا جَاءَ أَنَّهُ يُخْفَى النَّشْهُدَ کا بھی صرف معنی کر لیا جائے۔

بَابُ كَيْفِ الْجُلُوسِ فِي التَّشْهُدِ

عند الاحناف: مطلقاً افتراش ہے (جیسے عام طور پر ہم بیٹھتے ہیں)

امام مالک کے ہاں مطلقاً تورک ہے۔

عند الشافعی: جس تشہد میں تسلیم ہے اس میں تورک ہے ورنہ افتراش ہے۔

امام احمد کے ہاں اولیٰ میں افتراش اور آخری میں تورک ہے۔ انکا فرق صبح کی نماز میں ظاہر ہوگا۔ امام شافعی کے نزدیک اس میں تورک ہوگا۔ احمد کے نزدیک افتراش ہی ہوگا (کیونکہ اس میں تو اولیٰ آخری کا فرق نہیں ہے)۔

دلیل احناف: اس باب کی حدیث احناف کی دلیل ہے اور اس حدیث کو مصنف حسن صحیح کہہ رہے ہیں اور سند میں عام بن کلیب ہے (معلوم ہوا کہ یہ ثقہ ہے)۔

دلیل شوافع: ابو حمید ساعدی کی حدیث ہے جس کو مصنف نے اگلے باب میں ذکر کیا ہے مگر یہاں اس کو مختصر ذکر کیا ہے۔ اگلے صفحہ کے آخر پر اس کو مصنف نے تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ اس سے مذہب شوافع کا ثبوت ہو جاتا ہے۔

جواب من جانب الاحناف: اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ کسی عذر پر محمول ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْإِشَارَةِ

اس کی کیفیت یہ بتائے کہ مختصر و بھر کو بند کر دے۔ وسطیٰ و ابھام سے ملکہ بتائے اور سہا جہ کے ساتھ اشارہ کرے اور لا اِنَّہ کی نفی پر (انگی) اٹھائے اور لا اللہ کے اثبات پر رکھ دے۔

ایک روایت میں جو تحریک صبح کا ذکر ہے اس سے یہی اشارہ والی تحریک مراد ہے۔ اس کے علاوہ تحریک مراد نہیں ہے۔ پھر اس کیفیت کو بعض کہتے ہیں کہ ختم کر دے اور بعض کہتے ہیں کہ آخر صلوات تک باقی رکھے۔ باقی اس اشارے کی وجہ اور حکمت اللہ جانتا ہے۔ ممکن ہے کہ اس کی حکمت یہ ہو کہ چونکہ التحیات میں ذکرین جمع ہیں اس سے سننے والے کو شرک کا وہم ہو سکتا ہے تو اس کی تردید کے لئے توحید کی طرف اشارہ کر دیا۔

سوال: حضرت مجدد صاحب نے اس کی کیفیت میں جب حدیثوں میں اضطراب دیکھا تو انہوں نے اس کا انکار کیا ہے؟

جواب: یہ ہے کہ اضطراب کیفیت میں ہے نفس اشارہ میں تو اضطراب نہیں اس لئے اس کو کرنا چاہیے اور حدیثوں میں وارو شدہ کوئی سی کیفیت کو اختیار کر لینا چاہیے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّسْلِيمِ فِي الصَّلَاةِ

عند الاحناف :- دو سلام ہیں پہلا سلام واجب ہے اور دوسرا سنت ہے۔ اور ایک شاذ قول ایک سلام کا بھی ہے۔

عند الشافعی :- دو سلام ہیں لیکن ایک فرض ہے اور ایک سنت۔

عند المالک :- امام ہو تو ایک سلام اور مقتدی ہو تو تین سلام ہیں۔ ایک یمن میں ایک یار میں اور ایک سامنے۔

عند احمد :- دو اور ایک سلام میں تخیر ہے۔

دلیل احناف :- حدیث الباب ہے جس میں دو سلاموں کا ذکر ہے۔

جواب (۱) حدیث عائشہ "كَانَ يُسَلِّمُ فِي الصَّلَاةِ تَسْلِيمَةً وَاحِدَةً يَلْقَاءُ وَجْهَهُ" کا ایک جواب یہ ہے کہ ایک سلام زیادہ جہر کے ساتھ ہوتا تھا۔ دوسرے میں اتنا جہر نہیں ہوتا تھا۔

جواب (۲) : یہ بھی ہے کہ یہ بھی جائز ہے جبکہ احناف کا ایک شاذ قول ہے (کہ ایک سلام بھی جائز ہے) البتہ اس کی عادت نہیں بنانی چاہیے۔ (واللہ اعلم)۔

بَابُ مِنْهُ أَيْضًا

﴿ص ۶۵، ۶۶﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى النَّيْسَابُورِيُّ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا : قَالَ

مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ زُهَيْرُ بْنُ مُحَمَّدٍ النَّخَعِي

بخاری کی کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایک شخص ہے اور بعد والی احمد کی کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ دو شخص ہیں۔

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ حَذْفَ السَّلَامِ سُنَّةٌ

عام طور پر حذف سے حذف حرف سمجھا جاتا ہے۔ لیکن یہاں پر یہ مراد نہیں بلکہ مراد اس حذف سے حذف حرکت ہے کہ آخری حرف کی حرکت کو ظاہر نہ کیا جائے بلکہ وقف کیا جائے (اور اگر حرکت کو ظاہر کیا جائے گا تو یہ طریقہ جاریہ مستونہ کے خلاف ہوگا)۔

﴿ص ۶۶﴾ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : لَا تَمُدُّهُ مَدًّا :

یعنی آخری حرف کی حرکت کو ظاہر نہ کیا جائے اور حزم بمعنی وقف ہے۔

بَابُ مَا يَقُولُ إِذَا سَلَّمَ

﴿ص ۶۶﴾ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ

إِذَا سَلَّمَ لَا يَقْعُدْ إِلَّا مَقْدَارَ مَا يَقُولُ اللَّهُمَّ أَنْتَ السَّلَامُ وَمِنْكَ السَّلَامُ تَبَارَكْتَ الْخ :

اشکال: اس حدیث میں تو اللَّهُمَّ أَنْتَ السَّلَامُ کا ذکر ہے دوسری روایتوں میں اس سے طویل ذکر بھی آئے ہیں۔ اور

اس حدیث میں حصر کا بھی ذکر ہے (کَمَا قَالَ إِذَا سَلَّمَ لَا يَقْعُدْ إِلَّا مَقْدَارَ مَا الْخ) پس اس سے تعارض پیدا ہو گیا۔

جواب: پس اس کا جواب یا تو یہ دیا جائے گا کہ یہ اکثر اوقات پر محمول ہے۔ یا یہ جواب دیا جائے گا کہ تشہد کی ہیئت پر بیٹھے بیٹھے صرف یہ ذکر ہوتا تھا اور ذکر نہیں ہوتا تھا۔ (تو اب حصر موجد ہو گیا)۔

سوال: ایک روایت میں ہے کہ صبح میں تشہد کی ہیئت پر بیٹھے بیٹھے لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ دس مرتبہ پڑھتے تھے؟

جواب: یہ ہے کہ اس کا استثناء کر لیا جائے گا۔

ابن حمام فرماتے ہیں کہ تسبیحات سنن کے بعد ہونی چاہئیں۔ شاہ ولی اللہ فرماتے ہیں کہ فرائض کے بعد ہونی چاہئیں۔

﴿ص ۶۶﴾ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ مُوسَى قَالَ حَدَّثَنِي ثَوْبَانٌ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : اسْتَغْفَرَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ :

بعض مواقع میں عبادت کے بعد استغفار آیا ہوا ہے۔ جیسے اَفِضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ۔ اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ یہ استغفار کرنا درست نہیں کیونکہ استغفار تو بعد المعصیہ ہوتا ہے (اور یہاں تو عبادت کی ہے اس کے بعد استغفار کرنا کیونکر مناسب ہوا؟)

جواب:۔ یہ ہے کہ ایک استغفار بعد المعصیہ ہوتا ہے۔ اور ایک استغفار اظہار عبودیت کے لئے ہوتا ہے اور بعد العبادت والا استغفار اسی لئے ہوتا ہے کہ اے اللہ میں تیری شایان شان عبادت نہیں کر سکا میری اس عبادت میں ہزاروں قصور ہوں گے تو میرے ان قصوروں کو معاف کر دے۔ تو اس سے (کمال) مناسبت پیدا ہو گئی۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْإِنْصِرَافِ عَنْ يَمِينِهِ وَعَنْ يَسَارِهِ

ابن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی یہ خیال کرے کہ انصراف عن یمینہ ہی ہے۔ تو اس کا یہ خیال غلط ہے۔ میں نے تو اکثر انصراف عن یمینہ دیکھا ہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ جس طرف حاجت ہوتی اسی طرف انصراف فرماتے۔ اور بعض روایتوں میں اَقْبَلْ عَلَيْنَا بِوَجْهِہِ بھی آیا ہے۔ تو ان سب روایتوں میں تطبیق اس طرح ہے کہ اگر نماز کے بعد کہیں جانا ہو تو پھر حسب حاجت انصراف فرماتے اگر کچھ خطاب فرمانا ہو تو پھر قبلہ کی طرف پیٹھ کر کے بیٹھتے ورنہ انصراف انصراف عن یمینہ ہوتا تھا۔ ابن مسعود جو انصراف عن یمینہ کو اکثر کہہ رہے ہیں اس کثرت سے کثرت فی نفسہ مراد ہے کثرت اضافی مراد نہیں۔ حاصل یہ ہے کہ یہ مختلف حدیثیں مختلف اوقات و احوال پر موقوف ہیں۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي وَصْفِ الصَّلَاةِ

﴿ص ۶۶﴾ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ عَنْ رِفَاعَةَ بْنِ رَافِعٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : إِذَا جَاءَهُ رَجُلٌ كَالْبُدْوِيِّ :

یہ رجل خلا بن رافع تھا جو قاعدہ بن رافع کا بھائی تھا۔ اور یہاں نماز پڑھنا اس لیے فرمایا کہ بدوی تو نہیں تھا لیکن اس کے عمل سے معلوم ہوتا تھا کہ وہ بدوی ہے۔

فَعَفَا النَّاسُ وَتَكَبَّرَ عَلَيْهِمُ الْخ:

لوگوں کو ناکوار ہوا۔ اور ان پر گرائی ہوئی کہ تعدیل کے ترک کرنے کی وجہ سے نمازی نہ ہوئی کیونکہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ فَارْجِعْ فَصَلِّ فَإِنَّكَ لَمْ تَصَلِّ۔

بعد میں حضور ﷺ نے جب اس کو تعلیم دی اور آخر میں فرمایا فَإِذَا فَعَلْتَ ذَلِكَ فَقَدْ تَمَّتْ صَلَاتُكَ وَإِنْ انْتَقَضَتْ مِنْهُ شَيْئًا انْتَقَضَتْ مِنْ صَلَاتِكَ۔ تو جب صحابہ رضی اللہ عنہم نے یہ سنا تو ان کو تسلی ہو گئی اور خوش ہو گئے کہ ایسے شخص کی نماز ہو جاتی ہے لیکن تاہم نہیں بلکہ ناقص ہوتی ہے۔ تو اس تخفیف سے ان کی گرائی دور ہو گئی۔

امام ابو حنیفہ نے تو اس کا قول کیا جس کو صحابہ بعد میں سمجھے (کہ تعدیل رکن نہیں ہے)۔ امام شافعی و ابو یوسف نے اس کا قول کیا ہے جس کو صحابہ پہلے سمجھے، اس لئے تعدیل کی فرضیت کے قائل ہو گئے۔ امام صاحب رکوع و سجود میں تعدیل کو واجب سمجھتے ہیں۔ چونکہ اصول کا قاعدہ ہے کہ خبر واحد سے فرضیت ثابت نہیں ہوتی لہذا وَارْتَكِبُوا أَسْمَاءَ نَصِ قَطْعِي سے نفس رکوع و سجود ثابت ہو کر فرض ہوا اور تعدیل ارکان خبر واحد سے ثابت ہوئی تو یہ واجب ہو گئی

سوال: اصول تو قاضی صاحب کے یہاں بھی یہی ہے تو پھر وہ فرضیت کے قائل کیوں ہو گئے۔

جواب (۱): پہلے گزر چکا ہے کہ آیت کو یہ محمل سمجھتے ہیں اور حدیث کو اس کی تفسیر الخ۔ قاضی صاحب کی طرف سے دیگر تقریریں بھی کی جاسکتی ہیں۔

جواب (۲): یہ بھی ہے کہ رکوع و سجود بعد تب بنتے ہیں جب مشعر تعظیم ہوں اور یہ تب ہوگا جبکہ تعدیل ہو۔ اگر ایک شیخ کی مقدار بھی رکوع و سجود میں ٹھہرنا نہ ہو تو وہ نَفَرُوا الَّذِي كِی کی صورت اختیار کر لیتا ہے اور لعلو حب کی صورت بن جاتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ جس سے نفس رکوع و سجود کی فرضیت ثابت ہو رہی ہے اس سے تعدیل بھی ثابت ہو رہی ہے۔

جواب (۳): قرآن نے مقام مدح میں اقْبِسُوا الصَّلَاةَ کہا اور ذم کے مقام میں يَصَلُّونَ کہا اور اقامت کے لفظ میں مفسرین تعدیل کا بھی ذکر کرتے ہیں اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ تعدیل بھی رکوع و سجود کی طرح قرآن سے ثابت ہے۔ اس لئے قاضی صاحب کے متعلق یہ خیال نہیں کرنا چاہیے کہ انہوں نے اصول کی مخالفت کی ہے۔ امام طحاوی نے تو اس مسئلہ میں اختلاف ہی نقل نہیں کیا ہے بلکہ بالاتفاق تعدیل کا فرض ہونا نقل کیا ہے۔

حدیث مسی الصلوٰۃ کو مصنف نے یہاں دو طریق سے ذکر کیا ہے یہاں پورے جملے مذکور نہیں بلکہ کچھ ذکر ہیں اور کچھ ذکر نہیں ہیں۔ اگر پورے ذکر ہوتے تو مشکل پیدا نہ ہوتی۔

(ص ۶۶، ۶۷) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : . . وَافْعَلْ ذَلِكَ

ہی صَلَوَاتُکَ کُلَّهَا:

شوافع کی دلیل اور مذہب: اس سے شوافع نے ثابت کیا کہ قرأت سب ر اس میں فرض ہے۔ اور العرف اہل دی میں سند احمد کے حوالہ سے ایک روایت میں وَالْمَعْلُ ذَالِکَ فِیْ کُلِّ رُکْعَةٍ آیا ہے۔ غیر صحاح میں فاتحہ و فہم سورۃ کا بھی ذکر ہے۔ حالانکہ احناف کے نزدیک دو رکعت میں قرأت فرض ہے۔

جواب من جانب الاحناف: یہ دیا جاتا ہے کہ دوسری روایت جو مشکوٰۃ شریف باب صِفَةِ الصَّلَاۃِ ص ۶۷ فصل ثانی، رافضی بن رافع سے ہے، اس میں وَالْمَعْلُ ذَالِکَ فِیْ کُلِّ رُکْعَةٍ وَ سَجْدَةٍ آیا ہے۔ رکعت سے مراد رکوع ہے۔ کہ تو ہر رکعت کے رکوع و سجود میں یہ کر (یعنی تعدیل کر) جس میں اس نے تعمیر کی تھی۔ یہ قرأت سے متعلق نہیں بلکہ تعدیل و تعمیر سے متعلق ہے۔

سوال: جب اس شخص نے تعدیل ترک کی جو واجب یا فرض تھی تو حضور ﷺ نے سکوت کیوں فرمایا اسی وقت اس کے اس طرح کرنے پر انکار کرتے۔ اس سے تو بظاہر تقریر علی الخطا کا شبہ ہوتا ہے؟ جو کہ شان نبوۃ کے خلاف ہے۔

جواب (۱): سکوت ہر جگہ تقریر نہیں ہوتا بلکہ بعض جگہ سکوت تنبیہ کیلئے بھی ہوتا ہے کہ خود تنبیہ ہو جائے جیسے ایک شاگرد نے غلطی کر دی، استاد اس کی غلطی پر سکوت کرتا ہے تو یہ سکوت اس لئے ہوتا ہے کہ اس کو خود تنبیہ ہو جائے تو یہ سکوت بھی ایسا ہی تھا۔

جواب (۲): یہ سکوت سرزنش و زجر کے لئے تھا تا کہ اس کو عبرت ہو۔

جواب (۳): اسے چاہیے تھا کہ وہ پوچھتا اپنی حاجۃ ظاہر کرتا لیکن جب اس نے ایسا نہ کیا تو اس کی توجیح کے لئے سکوت کیا گیا جیسا کہ کئی دفعہ ایسا ہو جاتا ہے کہ شاگرد اپنے آپ کو بڑا مولوی صاحب سمجھنے لگ جائے اور اپنے آپ پر بھروسہ کرنے لگ جائے تو استاد کی طبیعت میں خفگی پیدا ہو جاتی ہے۔

جواب (۴): چونکہ تعدیل ارکان واجب تھی اور ترک واجب سے نقصان کا انجبار مجہد سے ہو جاتا ہے تو یہ خیال تھا کہ مجہد سے بعد میں کر کے اس نقصان کی تلافی کر لے (اس لئے پہلی مرتبہ اور دوسری مرتبہ سکوت فرمایا)۔

(ص ۶۷) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ وَمُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى عَنْ أَبِي حُمَيْدٍ السَّاعِدِيِّ

الخ:

یہ حدیث ابی حمید الساعدی یہاں مفصل ذکر ہو رہی ہے، یہ حدیث متعدد مسائل میں احناف کے خلاف ہے، مشارف الیدین کے مسئلہ میں، جملہ استراحت کے مسئلہ میں، توڑک و افتراش کے مسئلہ میں، تو خفیہ کی طرف سے اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث معلول ہے اور مضطرب ہے۔

اضطراب کی تفصیل کچھ اس طرح ہے کہ محمد بن عمرو بن عطاء عن ابی حمید الساعدی کی اس سند میں اضطراب ہے، بعض روایات میں ابی حمید اور محمد بن عمرو بن عطاء کے ما بین کسی واسطے کا ذکر نہیں ہے، اور بعض روایات میں واسطے کا ذکر ہے، پھر بعض میں وہ

واسطہ عطا بن خالد کا ہے، جو کہ بھول ہے اور بعض میں عباس بن سہل کا ہے، تو حافظ نے اس کا جواب دیا کہ اگر ایک راوی دوسرے راوی سے سماع رکھتا ہو اور اپنے اور اس کے مابین وساطت بڑھادے تو اس کی کوئی نہ کوئی معقول وجہ ہوتی ہے اور اس کو مزید فی متصل الاسانید کے باب سے کہا جاتا ہے؟ اس کو اضطراب نہیں کہا جاتا؟

جواب (۱): مگر حافظ کی یہ بات عجیب ہے اگر درمیان میں واسطہ نہ ہو تو سند عالی ہوتی ہے، اور اگر واسطہ ہو تو سند سافل ہوتی ہے حالانکہ حافظ بھی اس بات کو جانتا ہے، تو پھر کسی راوی کو اپنی سند کو عالی سے سافل بنانے کی کیا ضرورت ہے؟ اور اس پر مزید یہ کہ جن سندوں میں وساطت نہیں ہے، وہاں متن میں جلسہ استراحت کا بھی ذکر ہے اور قعدہ اخیرہ میں توڑک کا بھی ذکر ہے، اور جہاں وساطت ذکر ہے وہاں ان دونوں کی نفی ہے نہ جلسہ استراحت ہے نہ توڑک فی القعدہ الاخرہ، یہ تو بجائے مفید کے مضر ہو گیا، یہ تو حال ہے اس حدیث کا جو محمد بن عمر بن عطاء کے طریق سے ذکر کی جائے۔ اس کے اور بھی طرق ہیں۔ ایک طریق فلیح عن ابی حمید الساعدی کا بھی ہے اس میں افتراش کا ذکر ہے مطلقاً خواہ قعدہ اخیرہ ہو یا قعدہ اولیٰ، اور اس فلیح کے دو اور متابع بھی ہیں، عقبہ اور حسن بن مخر، تو یہ سوچنا چاہیے کہ جب ابوحمید کی اس مضطرب روایت میں افتراش کا ذکر ہے اور توڑک کا ذکر نہیں ہے، تو آگے ابوحمید کی اس مضطرب کی کیا حیثیت رہ جاتی ہے؟ (۲) علی تقدیر التسلیم اور اس کے اضطراب سے صرف نظر کرتے ہوئے یہ حدیث عذر پر محمول ہے، (۳) یا مرض پر محمول ہے (۴) یا پھر جواز پر محمول ہے۔

معلولیت کی وجہ یہ ہے کہ محمد بن عمر بن عطاء (جو تلمیذ ابی حمید ساعدی ہے) کہتا ہے کہ میں نے خود اپنے استاذ ابی حمید ساعدی سے سنا ہے حالانکہ ابوقادہ عہد علیؑ میں فوت ہو گئے اور حضرت علیؑ نے انکا جنازہ پڑھایا۔ اور یہ محمد بن عمرو بعد عہد علیؑ فوت ہوا ہے (یہ مشکل پیدا ہو گئی گویا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ محمد نے ابوقادہ کو دیکھا ہے حالانکہ یہ تو درست نہیں اس لئے طحاوی نے اس کو معلول کہا ہے)۔

جواب حافظ: حافظ نے اس کے جواب میں کہا کہ یہ حتمی نہیں ہے کہ ابوقادہ عہد علیؑ میں فوت ہوئے ہیں۔ حافظ نے تہذیب میں لکھا ہے کہ یہ ۲۵ھ میں فوت ہوئے اور حافظ ہی نے تلخیص الخیر میں لکھا ہے کہ یہ عہد علیؑ میں فوت ہو گیا ہے۔ اب خدا جانے کوئی بات صحیح ہے۔ اگر تلخیص الخیر میں لکھی ہوئی بات درست ہے تو طحاوی کا اعتراض درست ہے جس کا کوئی جواب نہیں ہے۔

فائدہ: ابوحمید ساعدی کی اس حدیث سے شوافع بہت سے مسائل کا استنباط کرتے ہیں اس کا ایک جواب تو ترمذی و القسراش والے مسئلے میں دے آئے ہیں اور دوسرا جواب یہاں دے دیا کہ بقول طحاوی یہ حدیث معلول ہے جیسا کہ مندرجہ بالا مذکور ہوا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْقِرَاءَةِ فِي الصُّبْحِ

اگر کوئی شخص مقیم ہو مسافر نہ ہو، مرض یا عذر بھی نہ ہو تو اس کے لیے فجر میں سنت قراءت طویل متصل ہے، اس لیے کہ فجر کا

وقت مبارک وقت ہوتا ہے، شہد ملائکہ کا وقت ہوتا ہے، اور غفلت کا وقت بھی ہوتا ہے کہ لوگوں کو لمبی قراءت کی وجہ سے جماعت ملنے کا موقع مل جاتا ہے، اسی طرح ظہر میں بھی سنت قراءت طوال مفصل کی ہے، اور طوال مفصل سورۃ الحجرات سے لے کر سورۃ البروج تک ہے، ظہر طوال مفصل میں فجر کے ساتھ ملحق ہے، اور عصر اور عشاء میں سنت قراءت اوساط مفصل کی ہے اور اوساط مفصل سورۃ البروج سے لے کر سورۃ البینہ یعنی لَمْ يَكُنِ الْاٰدَمِيْنَ تک ہے۔ مگر مغرب میں سنت قراءت قصار مفصل کی ہے، اور وہ سورۃ البینہ سے لے کر آخر تک ہے، یہ تفصیل مذکور اس شخص کے لیے ہے جو مقیم اور تندرست ہو، اگر مسافر یا صاحب عذر ہے تو پھر جہاں سے چاہے قراءت کرنے کا اختیار ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْقِرَاءَةِ فِي الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ

ان میں بھی قراءت ہے اگرچہ سزا ہو، فجر میں اولیٰ ثانیہ کے مقابلے میں تطویل پر تو اجماع ہے البتہ غیر فجر میں اختلاف ہے عند الشیخین اولیٰ کی ثانیہ پر تطویل منع ہے بلکہ اولیٰ ثانیہ کے مساوی ہونی چاہیے، ان کی دلیل مسلم جلد اول باب القراءۃ فی الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ میں ۱۸۶ پر حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی ایک حدیث ہے جس میں ہے کہ ظہر کی پہلے والی دو رکعت کی ہر رکعت کی قراءت ثلاثین ثلاثین آیت ہوتی تھی، اور عصر کی پہلے والی دو رکعت کی ہر رکعت کی قراءت خمس عشر آیت ہوتی تھی، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اولیٰ ثانیہ میں مساوات ہے اور جن احادیث میں غیر فجر میں اولیٰ ثانیہ کے مقابلے میں تطویل قراءت کا ذکر ہے ان کی دلیل بناتے ہوئے امام محمد سب میں جائز قرار دیتے ہیں خواہ ظہر ہو یا عصر ہو۔

شیخین: اس کا جواب دیتے ہیں کہ غیر فجر میں اولیٰ کی ثانیہ کے مقابلے میں جو تطویل ہے وہ تو ثناء، تعوذ کے اعتبار سے ہے اور یہ زیر بحث نہیں ہے اور جہاں روایات میں اس کے خلاف ذکر ہے تو وہ یا تو جواز پر محمول ہے یا عذر پر محمول ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْقِرَاءَةِ خَلْفَ الْاِمَامِ

امام ابو حنیفہ کے نزدیک: مقتدی کیلئے قراءت کرنا منع ہے جہری نماز ہو یا سری ہو۔

امام مالک اور امام احمد اور امام اسحاق کے نزدیک: جہری نماز ہو تو قراءت منع ہے اور اگر سری ہو تو منع نہیں ہے۔

امام شافعی کے نزدیک: مزنی کی روایت کے مطابق مقتدی جہری نمازوں میں بھی قراءت کرے اور سری میں بھی۔ فاتحہ بھی پڑھے اور ضم سورۃ بھی کرے۔ بویحی کی روایت کے مطابق جہری میں تو صرف فاتحہ پڑھے ضم سورۃ نہ کرے اور اگر سری ہو تو ساری قراءت کرے۔ مشہور اس طرح ہے کہ جہری میں اگر امام کی آواز سنتا ہے تو پھر صرف فاتحہ کی قراءت کرے اور اگر دور ہو اور نہ سنتا ہو یا نماز سری ہو تو پھر پوری قراءت کرے۔ حاصل یہ ہے کہ جس عموم و فرضیت کے ساتھ مقتدی کی قراءت کے امام شافعی قائل ہوئے ہیں امت میں کوئی بھی اس کا قائل نہیں ہوا۔

امام احمد سے معنی میں اجماع نقل ہے کہ جہری نماز میں مقتدی قراءت نہ کرے اور سری میں اقوال ہیں (جو سابقہ صفحہ

پر بیان ہوئے۔

احناف میں سے امام محمدؒ کے متعلق نقل کیا جاتا ہے کہ وہ بھی سری نمازوں میں احتیاطاً مقتدی کی قراءت کے قائل ہیں مگر یہ نقل ضعیف ہے۔ امام محمدؒ کی اپنی کتابیں، جیسے کتاب الآثار ہے اس میں مطلقاً قراءت کا منع ہوا ذکر ہے جیسے جَهْرًا أَوْ لَهْمًا یَجْهَرُ اور اس کے بعد سے وَبِهِ نَأْخُذُ اور امام محمدؒ کی موطاؒ میں بھی اسی طرح لکھا ہوا ہے۔ تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ نقل ضعیف ہے صحیح نہیں۔ صحیح وہی ہے کہ امام محمدؒ کا بھی وہی مذہب ہے جو اس مسئلہ میں شیخین کا مذہب ہے (کہ قراءت خلف الامام مطلقاً منع ہے، لہذا اس نقل کا کوئی اعتبار نہیں سو موقف میں تبدیلی نہیں کرنی، امام محمدؒ کی طرف یہ نسبت بالکل غلط ہے)۔ کل تین مذہب ہو گئے۔ اب طرفین کے دلائل مع جوابات ذکر کئے جاتے ہیں۔

مقتدی کی قراءت کے منع ہونے کے دلائل :

دلیل (۱) :- وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ (الآیہ)۔ اس میں چار لفظ ہیں قراءت، قرآن، استماع، انصات۔

قراءت عام ہے جبراً ہو یا سراً۔ قرآن بھی عام ہے، فاتحہ ہو یا غیر فاتحہ تو جب بھی قرآن کی قراءت کی جارہی ہو تو تم کان لگا کر سنو اور چپ رہو۔ استماع کا تعلق جبری قراءت سے ہے اور استماع کا بھی یہی معنی ہے کہ سننے والے کا سکوت رہے۔ اور انصات کا تعلق سری نمازوں سے ہے۔ پس اس سے مقتدی کی قراءت کی مطلقاً نفی ہو جاتی ہے۔ اگرچہ اس آیت میں یہ بھی عموم ہے کہ خارج الصلوٰۃ ہو یا داخل الصلوٰۃ، تو جب خارج الصلوٰۃ قراءت کا یہ حکم ہو تو داخل الصلوٰۃ کا یہ حکم بطریق اولیٰ ہو جائیگا۔

اعتراض علیٰ هذا الدلیل :- امام راغب نے انصات کا معنی کیا ہے "مسکوت مستمع"۔ (اور استماع کا بھی یہی معنی ہے کہ سننے والا ساکت رہے) تو اس طرح انصات (أَنْصِتُوا) یہ فَاسْتَمِعُوا کی تاکید ہے اور ظاہر ہے کہ یہ استماع تو جبری نمازوں میں ہوتا ہے تو زیادہ سے زیادہ اس آیت میں جبری نمازوں میں مقتدی کی قراءت کی نفی ہوئی نہ کہ مطلقاً فالتقريب غير تام۔

جواب :- یہ ہے کہ انصات کے معنی میں بحث چلی ہے۔ اکثر شارحین تو انصات کا معنی مطلق سکوت ذکر کرتے ہیں۔ حافظ نے بھی انصات کا معنی سکوت ذکر کیا ہے۔ یہ لفظ لازم ہو یا متعدی، پھر متعدی بلا واسطہ ہو یا بواسطہ اللام ہو۔ دونوں صورتوں میں اس کا معنی سکوت ہی لکھا ہے۔

صاحب قاموس نے یہ تقریر کی ہے کہ اگر بعد میں لہ ذکر ہو تو پھر یہ استماع کی قید ہوگا اور اگر بعد میں لہ نہ ہو تو مطلق سکوت کے معنی میں ہوگا اور ظاہر ہے کہ اس آیت میں انصات کے بعد لہ کا ذکر نہیں تو یہاں انصات کا معنی مطلق سکوت ہوگا۔ استماع کی قید یہاں نہیں بڑھائی جائے گی جیسا کہ پہلے لفظ میں یہ قید مستتر ہے۔ لہذا مقید کو اپنی تہید پر اور مطلق کو اپنے اطلاق پر باقی رکھا جائے گا (تو فَاسْتَمِعُوا میں جبری کی نفی ہو جائے گی اور فَانصِتُوا میں سری کی نفی ہو جائے گی)۔

باقی راغب کا اس کو سکوت مستمع کہنا بھی مستدل کیلئے کوئی معترض نہیں۔ اس لئے کہ ایک سکوت بسیط ہوتا ہے جیسے کوئی آدمی

تنہائی میں بیٹھا ہوا ہے چپ بیٹھا ہے اس کے پاس کوئی کلام کرنے والا نہیں تو راغب کے معنی کے پیش نظر یہ انصاف (بمعنی سکوت مستمع) نہیں ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ استاذ تقریر کرتا ہے شاگرد چپ کر کے اس کی تقریر سنتے ہیں یہ انصاف بمعنی سکوت مستمع ہے اور سکوت مستمع کا پہلا فرد ہے۔

اور ایک صورت یہ ہوتی ہے کہ چند آدمی وفد کی صورت میں ایک شخص کی خدمت میں جاتے ہیں اپنی عرض و معروض کرنے کے لئے اور ایک آدمی کو شکم بناتے ہیں کہ تم نے وہاں جا کر یہ بات کہنی ہے تو وہ ایک کلام کرتا ہے باقی سکوت کرتے ہیں اس خیال سے کہ ایک کلام کر رہا ہے اگر یہ بھی کلام کریں گے تو خلل پیدا ہو جائے گا۔ تو یہ بھی سکوت مستمع ہے اور یہ سکوت مستمع کا دوسرا فرد ہے۔ امام راغبؒ کے معنی کی رو سے یہ بھی انصاف ہے۔

تو آیت زیر بحث میں مقتدی کا سکوت سری نماز میں جو ہوتا ہے اس پر بھی سکوت مستمع صادق آتا ہے اور وہ بھی اس کے دو فردوں میں سے ایک فرد ہے (یعنی دوسرا فرد وفد والا مراد ہے) پس اس طرح اَنْصَتُوا یہ سر یہ صلوة میں بھی جاری ہو گیا۔

فلهذا التقرب نام (کہ فاستمعوا سے جبر یہ کی نفی اور فأنصتوا سے سر یہ کی نفی ہو گئی)۔

اشکال: پھر سوال ہوتا ہے کہ یہ آیت تو خطبہ جمعہ کے بارے میں ہے۔

جواب: یہ ہے کہ یہاں یہ بھی بحث ہے کہ یہ آیت صلوة کے بارے میں ہے یا خطبہ جمعہ کے بارے میں تو بعض نے خطبہ جمعہ کا قول ذکر کیا ہے۔ لیکن امام احمدؒ نے مجاہد سے اجماع نقل کیا ہے کہ ہئی نزلت فی الصلوة (کہ یہ آیت نماز کے بارے میں نازل ہوئی ہے)۔

فتاویٰ ابن تیمیہ و تخریج زلمی میں بھی اس اجماع کا ذکر ہے۔ سنن بیہقی میں مجاہدؒ سے روایت ہے کہ ایک انصاری صحابی نے خلف النبی ﷺ قراءت کی تو اس پر یہ آیت مذکور نازل ہوئی۔

اشکال: ہوا کہ اس آیت میں اگر مؤمنون کو خطاب ہو پھر تو استدلال کی تمامیت کی کوئی صورت بن سکتی ہے مگر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مؤمنین کی بجائے یہ خطاب کفار کو ہو۔ چونکہ کفار کو قرآن تب نفع دے سکتا ہے جبکہ وہ اس اہم شرط کو بجالائیں کہ جب قرآن پڑھا جا رہا ہو تو سنیں۔ اس پر کان لگائیں، غور کریں اور اس کے معنی پر اطلاع پانے کی پوری پوری کوشش کریں تو لَعَلَّكُمْ تَرْحَمُونَ تم پر اے کافر و رحمت کی امید کی جاسکتی ہے۔ اور اگر یہ خطاب مؤمنین کو ہو تو انکو یہ رحمت پہلے ہی سے حاصل ہو چکی ہے۔ جیسے آتا ہے هٰذِي وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ان کے لئے تو (بعد میں) لَعَلَّكُمْ تَرْحَمُونَ وَرَحْمَةٌ مِّنْ جُودِ كَاكُوْنِي مَعْنٰی نہیں ہوتا تو اس طرح اس آیت کا پہلے مذکورہ آیت سے بڑا ربط ہو جائیگا کہ اس آیت میں کفار کا ذکر ہے اور پہلی آیت میں مؤمنین کا ذکر ہے اور قرآن کریم میں یہ رد و بدل ہوتا رہتا ہے۔

جواب: یہ ہے کہ اس دوسری آیت میں بھی مؤمنین کو خطاب ہے اور اس صورت میں بھی۔ پس پہلی اور اس آیت میں ارتباط پیدا ہو جائے گا وہ اس طرح کہ هٰذَا بَصَائِرُ الْعِلْمِ یہ قرآن بشارت و ہدایت و رحمت ہے مؤمنین کے لئے پس اے مؤمنو! اس کا حق یہ ہے کہ اِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْمِعُوا اس کی قرأت کی جائے تو اس کو سنو اور کان لگاؤ۔ یہ حکم بجالاؤ گے تو پھر تم

اوپر کی ہوئی رحمت سے بہرہ ور ہو سکو گے (لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ)۔

سوال: جس طرح یہ قرآن کی آیت ہے جو تم نے (بطور) دلیل پیش کی ہے اسی طرح فَاَقْرَأُوا مَا تَتْلُو مِنَ الْقُرْآنِ بھی تو قرآن ہی کی آیت ہے یہ آیت بھومہ مقتدی کی قراءت پر دلالت کرتی ہے تو یہ نفی و اثبات کا تعارض ہو گیا؟

اس کے دو جواب ہیں: **جواب (۱):** یہ ہے کہ مقتدی صورتاً تو ساکت ہوتا ہے لیکن حکماً قاری ہوتا ہے۔ امام کی قراءت اس کی قراءت ہوتی ہے تو اب اگر یہ بھی قراءت کرے تو ایک شخص کی دو قراءتیں ہو جائیں گی اور ظاہر ہے کہ ایسا تو نہیں ہوتا تو اس لئے مقتدی (ہمارے نزدیک) قراءت نہ کر کے بھی قاری ہے (لہذا آیت فَاَقْرَأُوا مَا تَتْلُو مِنَ الْقُرْآنِ کا مدلول پورا ہو جاتا ہے۔ اور ایسا کرنا اس لئے ضروری ہے تاکہ جمع بین الادلۃ کی صورت حاصل ہو اور وہ ایسے ہی حاصل ہوگی۔ کما بین۔

جواب (۲): یہ ہے کہ بالا جماع مد رک رکوع، مد رک رکعت ہے تو اس آیت کے عموم سے مد رک رکوع کی تخصیص ہوگی تو مقتدی کی بھی تخصیص عندنا ہو جائے گی۔ تخصیص کے دلائل وہی ہیں جو چل رہے ہیں جن سے مقتدی کی قراءت کی نفی ہوتی ہے۔

دلیل (۲): سنن ابن ماجہ شریف باب إِذَا قَرَأَ الْإِمَامُ فَأَنْصِتُوا میں صفحہ ۶۱ پر اور نسائی شریف باب تَاوِيلُ قَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ وَإِذَا قَرَأَ الْقُرْآنَ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا الخ میں صفحہ ۱۳۶ پر حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے اِنَّمَا جُعِلَ الْإِمَامُ لِيُتَمَّ بِهِ قَوْلًا كَثِيرٌ فَكَبِّرُوا وَإِذَا قَرَأَ فَأَنْصِتُوا (یہاں) کلمہ اِنَّمَا حصر کیلئے ہے اور اِذَا كَثِيرٌ فَكَبِّرُوا یہ اتمام کی تفسیر ہے۔ تعلیم کا مقام ہے اگر مقتدی کی قراءت کا کوئی وجود ہوتا تو اس موقع پر اِذَا قَرَأَ فَاَقْرَأُوا کہا جاتا جیسا کہ اس کے دوسرے قریبوں (رکوع و سجود) میں کہا جا رہا ہے۔ لیکن فَأَنْصِتُوا فرمایا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ قراءت میں امام کی اقتداء کی صورت یہی ہے کہ سکوت کرو، امام کی قراءت کو سنو، تم خود قراءت نہ کرو۔ اِذَا قَرَأَ فَأَنْصِتُوا کا کلمہ اس حدیث میں سلیمان بنی ذکر کرتا ہے۔

اشکال: اس پر فریق مخالف نے اعتراض کیا کہ یہ معلول اور غیر محفوظ ہے۔

جواب (۱): یہ ہے کہ امام مسلم کسی حدیث کے صحیح و غیر صحیح ہونے کی بحث نہیں کرتے ہیں لیکن اس کو انہوں نے صحیح کہا ہے۔

وجہ یہ ہوئی ہے کہ ان کے تلمیذ نے اس پر کچھ طعن کیا تو اس پر مسلم نے کہا کہ اَتَرَيْتُمْ أَحْفَظَ مِنْ سُلَيْمَانَ النَّبِيِّ پھر تلمیذ نے سوال کیا کہ ابو ہریرہؓ کی حدیث میں جو یہ زیادتی ہے تو اس کا کیا حال ہے؟ تو مسلم نے کہلُو عِنْدِي صَحِيحٌ، پھر تلمیذ نے کہا کہ اس کو آپ نے اخذ کیوں نہیں کیا؟ جواباً مسلم نے کہا کہ اس حدیث کو "مسلم" میں درج کرتا ہوں جس کی صحت پر اجماع ہو۔ اور اجماع کا یہ معنی نہیں کہ ساری دنیا کے محدثین کا اس کی صحت پر اتفاق ہو۔ بلکہ مسلم کا طریقہ یہ جاری ہوا ہے کہ احمد بن حنبلؒ، ابو یوسفؒ، یحییٰ بن معینؒ، حاتم ان چار محدثین پر اس حدیث کو پیش کرتے جب اس کی صحت پر انکا اجماع ہو جاتا تو پھر اس کو اپنی صحیح میں درج فرماتے تھے۔ الحاصل اِذَا قَرَأَ فَأَنْصِتُوا کی امام مسلم کی طرف سے تصحیح ہو جانے کے بعد اب ہمیں مزید کسی کی تصحیح کی ضرورت ہی نہیں رہی۔ اس کو امام ابو حنیفہؒ کی کرامت سمجھنا چاہیے کہ امام صاحب کے مسئلہ کی صحیح مسلم جیسے شخص نے کی ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھو، مسلم شریف باب الشَّهَادَةِ فِي الصَّلَاةِ ص ۱۷۴۔

جواب (۲): (إِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ وَاسْمِعْ لَكَ الْقُرْآنَ) اس نکرے کو تو چھوڑ دینا جَعَلَ الْإِنَّمَامَ لِيُؤْتَمَّ بِهِ یہ تو حدیث کا لکرا سی ہے اس پہلے سے فیصلہ کراتے ہیں۔

ایتنہام کا معنی اقتداء ہے کہ امام کی اقتداء کی جائے۔ بظاہر اقتداء کا مطلب تو یہی ہے کہ جو امام کرے مقتدی کو ویسا کرنا چاہیے جیسا کہ نسائی شریف بابُ الْإِتِّمَامِ بِالْإِمَامِ میں ص ۱۲۸ پر حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے إِنْمَا جَعَلَ الْإِنَّمَامَ لِيُؤْتَمَّ بِهِ فَلِذَا رَكِعَ فَارْتَفَعْ فَإِذَا رَفَعَ فَارْقَعُوا وَإِذَا سَجَدَ فَاسْجُدُوا وَإِذَا قَالَ سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ فَقُولُوا رَنَّا لَكَ الْحَمْدُ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دوسرے فعل یعنی اقتداء کی نوعیت بدل گئی اب قراءت میں دیکھنا ہے کہ اقتداء کیسے ہوگی؟ کہ امام کی طرح قراءت کرنی ہے یا نہیں کرنی؟ بلکہ سکوت کرنا ہے اور اس کی قراءت کو سننا ہے۔ تو اس کا فیصلہ خارج سے طے کیا جائیگا تو خارج میں دیکھا کہ جب قرآن نازل ہوتا تو جبرائیل لاتے اور آپ ﷺ کو پڑھاتے تو آپ ﷺ بھولنے کے خوف کی وجہ سے ساتھ ساتھ پڑھتے رہتے تو اللہ نے لَا تَخْرُكُ بِهِ لِسَانَكَ لِتُجْزَلَ بِهِ إِنْ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَلِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ آیات نازل کر کے آپ ﷺ کو ایسا کرنے سے روک دیا۔ ابن عباس نے اس کی تفسیر فَاَتَسْمِعُ وَأَسْكُتُ سے کی ہے۔ پس اس آیت سے معلوم ہوا کہ قراءت میں قاری کی اقتداء کی صورت یہ ہے کہ اس کی قراءت کو سنا جائے اور اس کے پڑھنے کے دوران سکوت کیا جائے پس اس سے بھی ہمارا مدعی ثابت ہو گیا کہ مقتدی امام کی قراءت کو سننے اور سکوت کرے۔ خود قراءت نہ کرے۔

دلیل (۳): وہ حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ ہے جس کو مصنف نے فَرْكَ الْقِرَاءَةِ فِي خَلْفِ الْإِمَامِ کے باب میں ص ۱۷۱ پر ذکر کیا ہے۔ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ ذکر کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے ایک جہری نماز پڑھا لی جب اس سے فارغ ہوئے تو فرمایا هَلْ قَرَأَ مَعِيَ أَحَدٌ مِنْكُمْ اِنْفَا (معلوم ہوتا ہے کہ کسی صحابی نے پیچھے قراءت کی تھی)۔ آپ ﷺ کا یہ سوال کرنا بتاتا ہے کہ پیچھے قراءت کرنے والے کی قراءت سرائی جہر انتہی اور آپ ﷺ کے حکم کے بغیر تھی مگر نہ یہ سوال نہ فرماتے۔ فَقَالَ رَجُلٌ نَعَمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ اَقَالَ اِنْتِ اَقُولُ مَا لِي اُنَاذِعُ الْقُرْآنَ قَالَ فَانْتَهَى النَّاسُ عَنِ الْقِرَاءَةِ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ مقتدی کی قراءت کرنا جائز نہیں۔

فَانْتَهَى النَّاسُ عَنِ الْقِرَاءَةِ یہ کس کا قول ہے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا ہے یا زہری کا؟ تو ہمارا مدعی یہ ہے کہ یہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے۔ دوسرا فریق کہتا ہے کہ یہ زہری کا قول ہے اور زہری کا قول تو کوئی حجت نہیں۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ زہری کی طرف اس قول کی نسبت جن بعض لوگوں نے کی ہے اس کی وجہ یہ ہوئی ہے کہ جب زہری اس کو بیان کر رہا تھا تو یہ جملہ سفیان نے زہری سے نہیں سنا کچھ غفلت ہو گئی۔ اپنے ساتھی معمر سے سوال کیا کہ نماز عت کے بعد زہری نے کونسا لفظ ذکر کیا تو معمر نے کہا قَالَ الرَّهْرُوحِيُّ فَانْتَهَى النَّاسُ عَنِ الْقِرَاءَةِ۔ اس سے معمر کا مقصد یہ بتانا تھا کہ نماز عت کے بعد زہری نے حدیث کا یہ لفظ بتلایا ہے لیکن لوگوں نے یہ خیال کیا کہ یہ (فانتهی الخ) جملہ زہری ہی کا قول ہے۔ اس سے قطع نظر یہ بھی کہتے ہیں کہ حضور ﷺ نے بوجہ نماز عت قاری پر ناراضگی کا اظہار فرمایا تو منع کے بعد بھی کیا صحابہ اس سے نہڑ کے ہوئے یا رک گئے ہوئے تو ظاہر ہے

کہ صحابہ رک گئے ہونگے یہ جملہ ابو ہریرہؓ اور زہریؓ کہیں یا نہ کہیں مدعی پھر بھی ثابت ہے (کہ یہ انداز خوشی کا نہیں بلکہ ناراضگی کا ہے) اور مقتدی کی قراءت کی نفی ہو رہی ہے۔

اشکال: پھر سوال ہوا کہ اس میں توفیقنا یجہز فیہ و سؤل اللہ ﷺ کا لفظ کھڑا ہوا ہے تو زیادہ سے زیادہ قراءت کی نفی جہری نمازوں میں ہوگی نہ کہ سری میں اور تمہارا دعویٰ تو عام ہے؟

جواب: یہ ہے کہ جہری نمازوں میں ترکیب قراءت کی وجہ اور علت منازعت ذکر ہے اور یہ منازعت والی علت سری میں بھی موجود ہے بلکہ سری میں شدید ہے تو جب منشاء ترک (جو منازعت ہے) دونوں میں موجود ہے تو ترک (قراءۃ المقتدی خلف الامام) بھی دونوں (قسم کی نمازوں) میں ہو جائے گا۔

البتہ جہری کی تخصیص ذکر کی کا ہمیں نقطہ تزلانا ہوگا (کہ جہری کو خاص کیوں کیا) اور وہ یہ ہے کہ یہ واقعہ جہری نماز کا تھا۔
دلیل (۴): مؤطا امام محمدؒ (طبع دار الحدیث لمان) کتاب القراءۃ فی الصلوۃ خلف الإمام میں ص ۱۰۱، ۱۰۰ پر عبد اللہ بن شداد بن الہاد کی مشہور حدیث ہے اَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ مَنْ كَانَ لَهُ إِمَامٌ فَقَرَأَ تَلَاَهُ قَرَاءَةً۔ جس کا امام ہو تو اس کی قراءت مقتدی کی قراءت ہے گویا مقتدی حکماً قاری ہے تو اس حدیث سے بھی مقتدی کی قراءت کی نفی معلوم ہوئی۔

اشکال: یہ حدیث محدثین کے نزدیک ضعیف ہے اس کا رفع (مرفوع ہونا) معتبر نہیں دارقطنی، بیہقی، ابن عدی۔ اس کے مرفوع ہونے کو ضعیف کہنے والے ہیں اور ان کی طرف سے یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ حفاظ حدیث جیسے سفیان ثوری، سفیان بن عیینہ، شریک، شعبہ، ابو الزہیر، جریر، عبد بن حمید ان تمام میں سے کوئی بھی اس حدیث کا رفع نہیں کرتا۔ ہاں اس کو مرسل ذکر کرتے ہیں۔ حاصل یہ ہے کہ یہ حدیث مرفوع ہو تو ضعیف ہے اور مرسل ہو تو حجت نہ ہوگی۔

جواب: امام ابو حنیفہؒ نے صحیح سند کے ساتھ اس کا رفع کیا ہے۔ مؤطا امام محمدؒ (ص ۹۸) میں ہے قَالَ أَخْبَرَنَا أَبُو حَنِيفَةَ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو الْيُحُسَيْنِ مُوسَى بْنُ أَبِي غَالِبَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ شَدَّادٍ بْنِ الْهَادِ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ مَنْ صَلَّى خَلْفَ الْإِمَامِ فَإِنْ قَرَأَ الْإِمَامُ لَهُ قَرَاءَةً۔

تو صحیح سند کے ساتھ اس طرح اس کا رفع ثابت ہے۔ اس کے بارے میں بچارے اور تو کچھ نہیں کہہ سکتے تھے دارقطنی نے امام صاحب پر جرح شروع کر دی (جس پر دارقطنی کا محاسبہ کیا گیا خود شوافع بھی اس سے ناراض ہو گئے بحوالہ تقریر عینی فی البخاری، فلینظر هناک)۔

تو اس کا جواب ظاہر ہے کہ دارقطنی کی یہ جرح محکم ہے اور جرح محکم قبول نہیں ہوتی۔ اگر مفسر بھی ہو تو پھر بھی یہ طے ہوا ہے کہ امام مسلمؒ کے بارے میں جرح ہرگز قبول نہیں ورنہ تو دنیا میں کوئی امام بھی جرح سے نہیں بچے گا۔ اس لئے کہ کوئی امام ایسا نہیں گذرا ہے کہ جس پر (کچھ نہ کچھ) جرح نہ ہوئی ہو۔

امام مالکؒ پر ابن ابی زعب نے جرح کر دی۔ شافعیؒ پر یحییٰ بن معین نے جرح کر دی۔ تو جیسے وہ جرحیں مردود سمجھی گئی ہیں اسی طرح امام ابو حنیفہؒ پر دارقطنی کی یہ جرح بھی مردود ہے قابل اعتبار نہیں ہے۔ بلکہ امام ابو حنیفہؒ کی تو روایت کے سلسلے میں

جو شرطیں ہیں وہ دوسروں کی بنسبت زیادہ سخت ہیں۔ مثال کے طور پر ایک راوی نے ایک حدیث لکھی ہوئی ہے اور اس کو یقین ہو گیا کہ یہ میرے ہاتھ کی لکھی ہوئی ہے لیکن اس کو یاد نہیں ہے تو امام صاحب فرماتے ہیں کہ وہ اس کو آگے روایت نہیں کر سکتا۔ روایت کرنے کیلئے ان کے ہاں تذکرہ بھی شرط ہے یہ شرط کسی اور نے نہیں لگائی ہے۔

اور لکھے سند احمد بن منیع میں ہے حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ الْأَزْرقُ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ وَ شَرِيكَ عَنْ مُوسَى بْنِ أَبِي عَائِشَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ شَدَّادٍ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ الخ۔

یہ سند علی شرط الثمین ہے (جو کتب صحیح ہے) اور لکھے اسی سند احمد بن منیع میں ہے حَدَّثَنَا عَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ حَدَّثَنَا أَبُو النَّعْمَانِ عَنْ حَسَنِ بْنِ صَالِحٍ عَنْ أَبِي الزُّبَيْرِ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ الخ۔ یہ سند علی شرط المسلم ہے۔ دیکھئے سفیان، شریک، ابوالزبیر، اسناد صحیح کے ساتھ اس حدیث کا رفع (مرفوع ہونا) ذکر کر رہے ہیں پس مخالفین کا یہ کہنا باطل ہو گیا کہ حفاظ اس کا رفع نہیں کرتے۔

اگر ایک ثقہ بھی رفع کرتا ہوتا اور یہ اس کی زیادتی ہوتی تو زیادۃ اللہ مقبولہ کے قاعدے سے بھی اس کو قبول کر لیا جاتا۔ چہ جائیکہ جب وہ زیادتی ثقات کی زیادتی ہو جائے (وہ تو بطریق اولیٰ مقبول ہوگی) یہ اور بات ہے کہ ثقہ بھی سند کو متصل بنا دیتا ہے اور کبھی ارسال کر دیتا ہے (یہ تو راوی کی طبیعت کے انبساط و انقباض پر موقوف ہے)۔

مسند رک حاکم وابن عدی نے اپنی سندوں کے ساتھ عَنْ أَبِي حَبِيبَةَ عَنْ مُوسَى بْنِ أَبِي عَائِشَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ شَدَّادٍ عَنْ جَابِرِ بْنِ زُرَّارٍ (مَنْ كَانَ لَهُ الْإِمَامُ الخ) ذکر کی ہے اس میں ساتھ ایک قصہ بھی ہے۔ وہ یہ کہ رسول اللہ ﷺ نماز پڑھا رہے تھے ان کے پیچھے کسی شخص نے قراءت کی دوسرے نے اس کو نماز ہی میں اشارے سے منع کیا۔ جب نماز سے فارغ ہوئے تو وہ شخص دوسرے سے الجھ پڑا کہ تو مجھے رسول اللہ ﷺ کے پیچھے قراءت کرنے سے روکتا ہے تو دونوں حضور ﷺ کے پاس گئے جب آپ ﷺ نے انکا جھگڑا تو فقال مَنْ كَانَ لَهُ الْإِمَامُ فَقَرَأَ لَهُ لِقَاءَهُ (یہ ہے حدیث کا شان و ردد) امام ابو حنیفہؒ کی ایک اور روایت میں یہ بھی ذکر ہے کہ یہ قصہ ظہر یا عصر کا تھا۔ اب سوچنے کی بات یہ ہے کہ حضور ﷺ کا اس موقع پر یہ فرمانا کس مقصد کے لئے تھا؟ تو ظاہر ہے کہ یہ مقصد تو نہیں تھا کہ خلف الامام پڑھنا بھی مباح ہے اور نہ پڑھنا بھی مباح ہے۔ بلکہ حضور ﷺ کا مقصد نبی کرنے والے کی نبی کرنے کی تائید تھی کہ مقتدی کی قراءت کرنا خلف الامام منع ہے اور یہ واقعہ جو ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے یہ سری نماز کا ہے تو پس مقتدی کیلئے مطلقاً قراءت کرنا منع ہوا، نماز جہری ہو یا سری۔

(تقصیب کا کوئی علاج نہیں)

اب ہم کہتے ہیں کہ اس حدیث مرسل کے صحیح ہونے کا ان ضعیف کہنے والوں کو بھی اعتراف ہے پس جب یہ حدیث مرسل صحیح ہے تو حدیث مرسل تو حجت ہوتی ہے۔

ہم حنفیوں کے ہاں تو یہ حجت ہے ہی۔ ہمارے مخالفوں کے ہاں بھی مرسل حدیث حجت ہوتی ہے جب اس کے مؤیدات میسر آجائیں جبکہ حدیث مذکور مرسل کے مؤیدات کا ذکر میر لگا ہوا ہے۔ (جوابتداء میں بطور دلائل بیان ہوئے ہیں)۔

مثال کے طور پر جائز ہے اس کے علاوہ دوسری کافی ساری اور روایتیں بھی ہیں گو وہ ضعیف ہیں لیکن مؤید بن سکتی ہیں۔ اسی طرح مذہب صحابہ سے بھی یہ حدیث مؤید ہے۔ ابن عباسؓ، ابن عمرؓ، زید بن ثابتؓ، ابن مسعودؓ گاندہب مقتدی کی قراءت کی نفی کا ہے۔

امام محمدؒ نے مؤطا میں عمرؓ سے ذکر کیا ہے کہ جو خلف الامام قراءت کرے اس کے منہ میں پتھر ہو، اسی طرح سعد بن ابی وقاصؓ سے بھی امام محمدؒ نے تخریج کیا ہے۔ حضرت علیؓ سے تخریج کیا وہ فرماتے ہیں کہ خلف الامام جو قراءت کرتا ہے اخطاء الفطرة یعنی اس نے خلاف فطرت کیا۔ گو اس (روایت) کی سند میں مقال ہے۔

حضرت طعنی کہتے ہیں کہ اَذْرَ شَكْتُ سَبْعِينَ بَذْرًا كُلُّهُمْ يَمْنَعُونَ الْمُقْتَدِبِينَ عَنِ الْقِرَاءَةِ خَلْفَ الْإِمَامِ۔ ہمارے بعض اصحاب نے اجماع صحابہ علی ترک القراءۃ خلف الامام کا دعویٰ کیا ہے (غالباً ہدایہ میں ہے) مگر یہ بظاہر درست نہیں۔ خلاف واقعہ ہے۔ ہاں اگر کہا جائے کہ اجماع صحابہ سے مراد کیا یہ صحابہ کا اجماع ہے تو پھر یہ بجا ہے اور واقعہ کے مطابق ہے۔

مولانا عبدالحی صاحب کا سہو:

مولانا عبدالحی نے اس حدیث پر بحث کے دوران لکھا ہے کہ اس حدیث سے یہ معلوم ہوا کہ عدم قراوت کا جزاء ہے قراءت کا عدم استحسان، وعدم اباحت اس سے معلوم نہیں ہوتا۔ اور ان دونوں باتوں میں بڑا فرق ہے۔ تو مولف کی یہ بات غلط ہے ایک تو اس وجہ سے کہ پچھلے صفحہ پر اس کو ذکر کر آیا ہوں کہ دو صحابہ کے نزاع و جھگڑے پر منع کرنے والے صحابی کی تائید میں حضور ﷺ نے یہ حدیث ”مَنْ كَانَ لَهُ الْإِمَامُ الْخَلْفُ“ ارشاد فرمائی۔

حضرت جابرؓ کہتے ہیں کہ حدیث مذکور کا وہ حصہ ذکر کر دیتے ہیں جو محل اہکم ہے جیسے ”مَنْ كَانَ لَهُ الْإِمَامُ فَقِرَاءَةُ لَهُ قِرَاءَةً“ اور کبھی مجموع کو ذکر کر دیتے ہیں اس کے ساتھ ساتھ واقعہ بھی ذکر کر دیتے ہیں۔ تو مجموع کو ملحوظ رکھنے بغیر بھی چارہ نہیں (اور مجموع کو ملحوظ رکھنے سے اس حدیث کے ذریعے منع کرنے والے کی تائید ہوتی ہے)۔

دوسرا مولانا عبدالحی کی بات اسلئے بھی غلط ہے کہ حدیث میں کفایت وعدم کفایت کا کوئی قصہ نہیں بلکہ حدیث تو امام و مقتدی کی صلوٰۃ کی وحدت کو بتلاتی ہے۔ جب صلوٰۃ کی وحدت ہوئی تو پھر دو قراتوں کی کیسے گنجائش ہوگی۔ جیسا کہ اس کی نظیر دوسری حدیث ہے ”نَسْرَةُ الْإِمَامِ نَسْرَةُ لِمَنْ خَلْفَهُ“ اسی طرح امام کے سہو سے جو کہ جیسے امام پر واجب ہوتا ہے اسی طرح مقتدی پر بھی واجب ہوتا ہے اسی طرح امام کی قراءت بھی مقتدی کی قراءت ہوگی۔ یہ تمام وہ امور ہیں جن سے امام و مقتدی کی صلوٰۃ کی وحدت معلوم ہوتی ہے پس لامحالہ ایک ہی (امام والی) قراءت ہوگی دو قراتیں نہیں ہوگی۔

دلیل (۵):۔ عمران بن حصینؓ کی مسلم میں حدیث ہے کہ حضور ﷺ نماز پڑھا رہے تھے کہ پیچھے سے کسی نے ”سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى“ پڑھ دی تو نماز سے فراغت کے بعد آپ ﷺ نے پوچھا یہ کس نے پڑھی؟ تو ایک شخص نے کہا کہ میں

نے پڑھی ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ میں بھی سوچ رہا تھا کہ خالجت ہو رہی ہے۔ تو اب یہ خالجت صرف ”تَسْبِيحُ اسْمِ رَبِّكَ الْاَعْلىٰ“ کے پڑھنے کے ساتھ تو خاص نہیں بلکہ فاتحہ کے پڑھنے میں بھی خالجت ہوتی ہے تو پھر فاتحہ کی قرات کرنے کی تخصیص کی کیا وجہ ہوئی تو جب فشاء ایک ہے تو یہ (قراءت فاتحہ) بھی منع ہوگی۔

دلیل آخر (۶): افعال صلوٰۃ میں جب غور کیا جاتا ہے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ جیسے دنیا کے کسی بادشاہ کی بارگاہ میں کوئی درخواست پیش کرنے کے لئے کسی وفد کی حاضری ہوتی ہے تو یہ (نماز) بھی اعظم الحاکمین کی بارگاہ میں اس سے ملتی جلتی حاضری ہے۔ جیسے وہاں وفد جاتا ہے۔ تو آداب شہانہ بجالاتا ہے اور ان میں سے ایک قائد ہوتا ہے وہ اپنا مقصد ظاہر کرتا ہے۔ باقی سب خاموش کھڑے رہتے ہیں ان کا مقصد صرف اس قائد کی کلام کو سننا نہیں ہوتا بلکہ وہ اس لئے خاموش کھڑے ہوتے ہیں کہ ان کے بولنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ پھر جب وہ درخواست پوری ہو جاتی ہے تو اس پر سب کے دستخط ہوتے ہیں پھر آگے سے جواب ملتا ہے، پھر بادشاہ کی خدمت میں کچھ تحفے پیش کئے جاتے ہیں پھر آخر میں دعا و سلام کر کے واپس ہوتے ہیں۔

بالکل اسی طرح جب نماز کیلئے لوگ جمع ہوتے ہیں تو طہارت بنا کے آگے ہاتھ باندھ کر کھڑے ہو گئے۔ امام قائد ہو گیا۔ سب نے ثناء پڑھی اب درخواست شروع ہوئی۔ فاتحہ کی قراءت درخواست ہے جس کا مسودہ خود اعظم الحاکمین نے تیار کر کے دیا ہے۔ جب یہ درخواست پڑھی جا رہی ہو تو مقتدی خاموش رہیں کیونکہ اس موقع پر انکے پڑھنے کی ضرورت نہیں ہے۔ آخر میں امین کی حیثیت دستخط کی سی ہوتی ہے گویا اس درخواست پر سب کے دستخط ہو گئے۔ اب رب العالمین کی طرف سے اس کا جواب آیا یہ قسم سورۃ اس جواب کو ظاہر کرتی ہے اب مقصد پورا ہوا تو اعظم الحاکمین کی تعظیم بجالانی چاہیے تو جبکہ کر تعظیم کی جاتی ہے تو یہ رکوع ہوا پھر اٹھ کر امام نے ”سَمِيعُ اللّٰهِ لَعْنُ خَمْدَةُ“ کہا یہ اللہ کی کلام ہے جو نام کی زبان سے ظاہر ہوئی ہے تو مقتدیوں نے ”رَبَّنَا لَكَ الْحَمْدُ“ کہا حکم ہوا کہ یہ زبانی حمد ہوگی کوئی اس کا عمل نمونہ بھی ہونا چاہیے تو سجدہ میں چلے گئے۔ پھر چونکہ اللہ کی ذات تک تو رسائی نہیں ہو سکتی اللہ کی صفات ہیں (۱) جمالی (۲) جلالی۔

تو دونوں کے مقابلے میں دو سجدے ہو گئے تو اس طرح ایک رکعت پوری ہو گئی۔

دوسری رکعت پہلی رکعت کا تکرار ہے اب التحیات آگیا۔ رب العالمین کی بارگاہ میں سب نے تحفہ پیش کیا اس موقع پر حضور ﷺ کا ذکر بھی آگیا کیونکہ وہ احسان و انعام میں واسطہ ہیں تو پھر اپنا بھی ذکر آگیا چونکہ اپنے آپ کو بھی نہیں بھولنا چاہیے۔ اس طرح یہ مجلس اپنی انتہاء کو پہنچی تو آخر میں دعا و سلام کر کے سب واپس آ گئے۔ لوگوں کو بتلایا کہ اب ہم واپس آ گئے جیسا کہ شروع میں رفع یدین کر کے بتلایا تھا کہ ہم جا رہے ہیں۔

دیکھا انکو جہاں تک نظر مئی

بوقت رخصت بس اتنا یاد ہے کہ

عیب بات ہے کہ دربار شاہی میں تو لوگوں کا کلام کرنا بے ادبی سمجھا جائے اور بلا ضرورت اس کلام کو بزم سمجھا جائے اور یہاں (صلوٰۃ میں) اس کو فرض سمجھا جائے۔ اللہ کی ذات میں حکومت بھی ہے۔ محبوبیت بھی ہے تو یہ صلوٰۃ صغیر حکومت کا اقتضاء ہے (اصولی عبادتیں چار ہیں صلوٰۃ و زکوٰۃ و صوم و حج، پہلی دو تو صغیر حکومت کا مظہر ہیں اور آخری دو صغیر محبوبیت کا مقتضی ہیں)۔

خلف الامام مقتدی کی قراءت کے جواز کے دلائل اور ان کے جوابات:

دلیل (۱): ان کی ایک دلیل عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ کی مشہور حدیث ہے کہ ”لَا صَلَوةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ“ جس کو مصنف (گذشتہ باب مساجد فی القراءۃ خلف الامام ص ۷۰ پر) ذکر کر آئے ہیں اور اس کی وہاں جو سند ذکر کی ہے وہ سند بالکل صحیح ہے۔ سند یہ ہے عَنْ الزُّهْرِيِّ عَنْ مُحَمَّدٍ بْنِ الرَّبِيعِ عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ يَهْدِيهِ سِدِّيقُ سَوْنَةَ كِى لُزِي مَجْهَوِ۔ امام بخاری نے مسئلہ زیر بحث میں اس کو دلیل بنایا ہے۔

جواب (من جانب الاحناف): یہ ہے کہ اس میں شک نہیں کہ یہ صحیح ہے لیکن یہ حدیث مقتدی کے بارے میں صریح نہیں ہے مصنف نے بعد والے مصرع پر احمد سے نقل کیا ہے کہ یہ وحدت (مفرد) کی صورت پر محمول ہے۔ ابوداؤد نے سفیان سے نقل کیا ہے کہ یہ وحدت پر محمول ہے۔ ”اذا جاء الاحتمال فلا استدلال“ دلیل کو صحیح بھی ہونا چاہیے اور اثبات مدعی میں صریح بھی ہونا چاہیے۔ صرف ایک (بات) سے کام نہیں چلے گا۔

ابن ہمام کی تقریر:

ابن ہمام نے تحریر الاصول میں لکھا ہے کہ ”اِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ“ اور لَا صَلَوةَ وَالِی حدیث دونوں میں عموم و خصوص من وجہ ہے۔ حدیث میں من کا لفظ عام ہے جس کے عموم میں مقتدی بھی درج ہے۔ اور ”اِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ“ یہ بالخصوص مقتدی کے بارے میں ہے لیکن اس میں مقصور عام ہے فاتحہ ہو یا غیر فاتحہ اور اس حدیث میں مقروء خاص ہے وہ ہے فاتحہ (الحاصل آیت ہمارا استدلال ہے اور حدیث انکا استدلال ہے من کے اعتبار سے حدیث عام ہے اور آیت خاص ہے اور مقروء کے اعتبار سے آیت عام ہے اور حدیث خاص)۔ انہوں نے آیت کریمہ میں تخصیص کی ہے اور من کے عموم کو باقی رکھا ہے (اور آیت میں فاستمعوا کا امر فاتحہ کے ماسویٰ کے بارے میں ہے) ہم نے آیت کے عموم کو باقی رکھا اور حدیث کے لفظ من میں تخصیص کی کہ اس سے مراد غیر مقتدی ہے۔

تخصیص کرنے میں تو دونوں فریق برابر ہو گئے اب سوچنے کی بات یہ ہے کہ کس کی تخصیص کو ترجیح ہے اور کس کی تخصیص مروج ہے۔ ہماری تخصیص کو ترجیح ہے اس لئے کہ ہماری تخصیص کی رو سے منع (ترک قراءت) ترجیح پاتی ہے اور ان کی تخصیص کی رو سے اباحت (جواز قراءت) ترجیح پاتی ہے اور یہ خلاف قاعدہ ہے تو ہماری تخصیص کو موافق قاعدہ ہونے کی وجہ سے ترجیح ہوگی۔

دلیل (۲) (شوافع کی دوسری دلیل) قراءۃ خلف الامام دالے باب میں ص ۶۹ پر بھی عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ کی حدیث ذکر ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صبح کی نماز پڑھائی جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو قراءت میں تشریف ہوئی جب نماز پڑھ چکے تو فرمایا کہ ”اِنِّیْ اُرَاَکُمْ تَقْرَؤْنَ وَرَءَا اِمَامَکُمْ قَالَ قُلْنَا یَا رَسُوْلَ اللّٰهِ اَیُّ وَاَللّٰہِ قَالَ لَا تَتَفَعَّلُوْا اِلَّا بِاَمِّ الْقُرْآنِ فَاِنَّہٗ لَا صَلَوةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِہَا“ (الحديث)۔

جواب من جانبنا: اس میں شک نہیں کہ یہ حدیث ”لَا تَفَعَّلُوا اِلَّا بِاَمِّ الْقُرْآنِ الخ“ اثبات مدعی میں بڑی صریح ہے۔

کہ واقعہ خلف الامام قراءت کرنے کا ہے اور حضور اس میں فاتحہ کا امر فرما رہے ہیں۔ مگر یہ حدیث صحیح نہیں یعنی اس درجے کی صحیح نہیں جس درجے کی اس کو صحیح ہونا چاہیے۔ اس کی سند میں محمد بن اسحاق ہے۔ مُصَحَّحُ ابْنِ اسْحَاق عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ غَزْوَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُبَارِقِ عَنْ غُبَاةٍ النَّحْصِ اور محمد بن اسحاق مشہور مختلف فیہ راوی ہے۔ حالانکہ دلیل کو صریح ہونے کے ساتھ ساتھ صحیح بھی ہونا چاہیے۔ اور یہ دلیل صحیح نہیں۔ اگرچہ زیادہ سے زیادہ حسن ہوگی لیکن ہمارے مسئلہ کی طرح پھر بھی نہیں۔

تقریر ابن تیمیہ:

ابن تیمیہ نے ائمہ سے نقل کیا ہے کہ یہ حدیث معلول ہے اور معلول ہونے کی وجہ یہ ذکر کی کہ حضرت عبادہ رضی اللہ عنہ کی تین حدیثیں ہیں۔ ایک تو وہی مشہور "لَا صَلَوةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ" ہے اور دوسری حدیث یہی (حدیث صریح لَا تَقْعَلُوا والی) اور تیسری حدیث مسجد اہلیاء میں حضرت عبادہ رضی اللہ عنہ نے خود خلف الامام فاتحہ کی قراءت کی تو لوگوں نے ان سے پوچھا ہوگا کہ یہ تم نے کیا کیا؟ تو انہوں نے اپنے عمل کی تعلیل کے طور پر وہ حدیث پڑھ دی کہ لَا صَلَوةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ۔ کچھ یوں معلوم ہوتا ہے کہ کسی راوی سے خلط ہو گیا ہے اس نے موقوف کو مرفوع بنادیا ہے (یعنی یہ واقعہ اصل میں تو عبادہ رضی اللہ عنہ ہی کا ہے۔ لیکن کسی راوی نے اس کو حضور ﷺ کا واقعہ بنادیا)۔ پس اب اس میں سے مرفوع نہ ہوا بجز لَا صَلَوةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ والے جملے کے۔ اس کے مرفوع ہونے میں کوئی شک نہیں لیکن اس کے بارے میں پہلے سن چکے ہیں کہ یہ (جملہ) صریح نہیں ہے۔

اور یہ سب کچھ تسلیم کرنے کے بعد (کہ ٹھیک ہے صحیح بھی ہے صریح بھی اور فاتحہ پڑھنا مقتدی کے لئے ضروری ہے) کہتا ہوں کہ یہ واقعہ فجر کی نماز کا ہے اور جہری نماز کا ہے اور جہری نماز میں مقتدی کی قراءت نہ کرنے پر امام احمد نے اجماع نقل کیا ہے۔ اب ہم اجماع کو لیں یا اس کو لیں۔ تو اس طرح یہ (حدیث عبادہ رضی اللہ عنہ) متروک ہوگئی۔ پھر مد رک رکوع کے بارے میں اجماع ہے کہ یہ مد رک رکعت ہے۔ اس نے تو فاتحہ نہیں پڑھی (شوافع بھی اس کو مانتے ہیں پس اس مسئلہ میں تو شوافع نے بھی حدیث کے خلاف کیا کہ باوجود قراءت فاتحہ نہ کرنے کے اس کی نماز کو جائز کہہ رہے ہیں)۔

امام ابن تیمیہ نے کہا کہ قرآن میں "وَأَرْكَعُوا مَعَ الرَّاسِ كَجَمْعٍ" کا آجنا اسی کفایت کو بتلانے کے لئے ہے کہ مقتدی نے فاتحہ نہیں پڑھی اور رکوع میں چلا گیا تو اس کی رکعت ہوگئی۔ "وَأَسْجُدُوا مَعَ الْمَسْجِدِينَ" نہیں فرمایا حالانکہ اس کی حاجت تھی اس لئے کہ کفایت نہیں ہے یعنی اس سے رکعت پانے والا نہیں سمجھا جاتا۔ "فَوُتِ مَوَاقِعُ الْفَاتِحَتَيْنِ" نہیں فرمایا اس لئے کہ اس کی حاجت نہیں ہے۔

ابن ماجہ (ص ۸۸) پر ہے کہ ایام مرض میں جب حضور ﷺ باہر تشریف لائے اور امام جہن تو وہاں سے قراءت شروع کی جہاں سے ابوبکر پڑھ رہے تھے انہوں نے تو فاتحہ نہیں پڑھی پھر فاتحہ کا عموماً پڑھنا فرض کہاں رہا۔ اور اس کے بعد کعب کا کلام نقل کیا کہ "وَقَالَ التَّوَكُّعُ وَتَحْذِيرُ السُّنَّةِ" (کہ سنت یونہی ہے کہ فاتحہ پڑھنا فرض نہیں ہے)۔

مزید دلائل: امام بخاری نے جزء القراءۃ (مترجم) کے ص ۸۲ پر مقتدی کی قراءت ثابت کرنے کے لیے ذیل دلائل

بیان کیے ہیں (۱) ابوقلابہ عن انس رضی اللہ عنہ جو روایت آئی ہے جس میں "تَعْلَمُكُمْ تَقْرَوْنَ" کے بعد لَا تَعْلَمُوا ہے اور بعد میں ہے وَلَيَقْرَأُوا أَخَذْتُمْ فَابْتِخَ الْكِتَابَ فَبَيَّ نَفْسِهِ۔ (۲) دوسری حدیث کی سند ہے عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عَائِشَةَ عَنْ رَجُلٍ مِّنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ۔ اس میں بھی اوپر والی حدیث والا قصہ ہے لیکن اس میں استثناء کا ذکر ہے لَا تَعْلَمُوا کے بعد فرمایا "إِلَّا أَنْ يَقْرَأُوا أَخَذْتُمْ فَابْتِخَ الْكِتَابَ"۔ اس میں فی نفسہ کا لفظ نہیں ہے۔

پہلی حدیث کا جواب یہ ہے کہ علامہ نیوٹی نے آثار السنن میں اس کی سند پر کلام کی ہے اور اس کو معلول قرار دیا ہے اور کچھ اس میں اضطراب بھی ذکر کیا ہے اس کے علاوہ کہا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ یہ حدیث مرسلہ ابوقلابہ ہے۔ کیا منع کے دلائل میں ذکر کی گئی احادیث کے ساتھ یہ حدیث معارضہ رکھنے کی صلاحیت رکھتی ہے؟ (یقیناً نہیں)۔

لفظ فی نفسہ کے معنی کی بحث:

فی نفسہ کے معنی میں بھی کلام ہے۔ شوافع نے اس کا معنی سرا کیا ہے کہ مقتدی فاتحہ کو سرا پڑھے بعض مالکیہ نے اس کا معنی کیا تصور الفاظ۔ یعنی زبان سے تو کچھ نہ پڑھے لیکن ذہن میں الفاظ کا تصور کر لے۔

اصل لغت کے اعتبار سے اس کا معنی ہوتا ہے "فی حد ذاته" پس ہر کو لغوی معنی کا ایک فرد سمجھو کیونکہ ہر بھی فی حد ذاته ہے۔ اسی طرح تصور الفاظ کو بھی اس کا ایک فرد سمجھو۔ ہم کہتے ہیں کہ فی نفسہ کا یہی معنی ہو کہ خلف الامام تو فاتحہ کو نہ پڑھو جب وحدت وانفراد (منفرد) کی حالت ہو تو پھر اس کی قراءت کرو۔ اور فی نفسہ کا یہ معنی کئی مواضع سے معلوم ہوتا ہے جیسے قُلْ لَهُمْ فِي أَنْفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا یعنی جب وہ تنہا ہوں دوسرے ان کے ساتھ نہ ہوں تو پھر ان کو نصیحت کرو (تو یہاں فی أَنْفُسِهِمْ یا انفراد کے معنی میں استعمال ہوا ہے) اسی طرح حدیث قدسی ہے "مَنْ ذَكَرَنِي فِي نَفْسِهِ ذَكَرَنِي فِي نَفْسِي" وَمَنْ ذَكَرَنِي فِي مَلَا ذَكَرَنِي فِي مَلَا خَيْرٌ مِنْهُ الْخ" تو مَلَا کے ساتھ مقابلے کی وجہ سے فی نفسہ کا معنی انفراد ہے۔ ہم یہ دعویٰ نہیں کرتے کہ یہاں اس کا حقیقی طور پر یہی معنی ہے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ دراصل اس کا یہ معنی بھی ہو سکتا ہے۔ اب فی نفسہ کا معنی منفرد نہ ہوگا۔ تو اس صورت میں وَلَيَقْرَأُوا سے الگ مسئلہ بیان کر دیا اور پہلے الگ مسئلہ تھا (پہلے خلف الامام کا مسئلہ تھا تو "لا" ہے اور یہ منفرد کی صورت میں حکم بیان ہوا)۔

سوال: اب اس پر یہ سوال ہوتا ہے کہ منفرد فاتحہ کے علاوہ بھی قراءت کرتا ہے تو اس کے لئے فاتحہ کی قراءت کی تعمین کی کیا وجہ ہے؟

جواب (۱): یہ ہے کہ فاتحہ کی خصوصیت شاید مقام کی وجہ سے کی گئی ہو (کہ پیچھے قراءت کرنے والے نے فاتحہ ہی کی قراءت کی تھی تو کلام فاتحہ میں چل رہی تھی اس لئے تخصیص کر دی)۔

جواب (۲): یہ ہے کہ فاتحہ بڑی عظمت والی چیز بھی جاتی تھی بلکہ اس کو روح القراءت سمجھا جاتا ہے جب خلف الامام اس کی قراءت کرنے سے روکا گیا تو صحابہؓ کے دل پر ممکن ہے ملال آ گیا ہو۔ اس ملال کو دور کرنے کے لئے فاتحہ کی تخصیص کر دی گئی۔

حضرت ابو ہریرہ ؓ کی حدیث میں **لِیْ نَفْسِکَ** کا لفظ آیا ہوا ہے اس سے مراد بھی انفراد ہے قرآن کریم میں "وَ اذْکُرْ رِبْکَ لِیْ نَفْسِکَ تَضَرَّعًا وَ خُفِیَّةً" میں بھی **لِیْ نَفْسِکَ** کا لفظ آیا ہوا ہے۔ عام مفسرین تو اس کا معنی سرا کا کرتے ہیں لیکن ایسا کیا گیا تو پھر (خُفِیَّةً) ذُوْنَ الْجَهْرِ کا لفظ زائد ہو جائے گا لہذا یہاں بھی **لِیْ نَفْسِکَ** کا معنی انفراد کا کیا جائے گا (اور شواہد یہاں جو دونوں جگہ سرا والا معنی کرتے ہیں یہ صحیح نہیں)۔

دوسری حدیث کا جواب: (عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عَالِشَةَ عَنْ زُجَلٍ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِیِّ ﷺ) اہل حدیث جس میں استثناء ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ استثناء منقطع ہے۔ یہ ایسا ہے جیسے "إِلَّا أَنْ تَكُونَ بِعَازَةِ" اور جیسے "إِلَّا مَنْ نَوَلَى وَ تَكْفُرَ" تو استثناء منقطع بنانے سے یہ دوسرا مسئلہ بن جائے گا (معنی یہ ہوگا کہ ہاں اگر تم نے فاتحہ پڑھی ہے تو فاتحہ پڑھتے رہو مگر اور حالات میں جیسے انفراد وغیرہ کی حالت ہے۔ خلف الامام قراءت نہیں کرتی)

الحاصل: اس ساری بحث و تحریف کے بعد پھر وہی کہو کہ منع و اباحت میں تعارض ہو تو ترجیح منع کو ہوتی ہے تو اس لحاظ سے بھی مقتدی کی قراءت کی نفی کا پہلو ترجیح پا گیا۔ دوسرا قوت دلائل کی وجہ سے بھی مقتدی کی قراءت خلف الامام نہ کرنے کو ترجیح حاصل ہوئی۔ (واللہ اعلم)۔

فائدہ:- "وَرَوَى هَذَا الْحَدِيثُ الزُّهْرِيُّ الْخ" میں **هَذَا** کا اشارہ الیہ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ اوپر لائے گئے والی ثقات سے نقل شدہ حدیث ہے حالانکہ یہ درست نہیں۔ درست یہ ہے کہ ثقات سے مروی حدیث اور **هَذَا** کا اشارہ الیہ حضرت عبادہ ؓ کی حدیث کا یہ جملہ ہے جو بعد میں ذکر کیا جا رہا ہے **لَا ضَلْوَةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ**۔ پھر اگلے باب میں **وَرَوَى بَعْضُ أَصْحَابِ الزُّهْرِيِّ الْخ** سے دوبارہ اسی کو بیان کیا اور مصنف **بَابُ مَا جَاءَ فِي تَرْكِ الْقِرَاءَةِ خَلْفَ الْإِمَامِ إِذَا جَهَرَ بِالْقِرَاءَةِ** کے اندر ابو ہریرہ ؓ کی حدیث **وَلَيْسَ لِي هَذَا الْحَدِيثُ مَا يَدْخُلُ** سے دوسرے باب کی حدیث جو احناف کے موافق ہے کا جواب دے رہے ہیں۔

بَابُ مَا يَقُولُ عِنْدَ دُخُولِهِ الْمَسْجِدَ

دنیاوی نعمتوں پر عموماً (اطلاق قرآنی) فضل کا لفظ ہے اور اخروی نعمتوں پر (اطلاق قرآنی) رحمۃ کا لفظ ہے۔ یہ ہے حکمت دخول فی المسجد کے وقت طلب رحمۃ کی اور خروج کے وقت طلب فضل کی۔
معنی فضل: فضل کا معنی اصل میں زیادت ہوتا ہے تو اس میں یہ بھی اشارہ ملتا ہے کہ اصل نعمتیں تو اخروی نعمتیں ہیں یہ دنیاوی نعمتیں تو زائد ہیں۔ (واللہ اعلم)۔

بَابُ مَا جَاءَ إِذَا دَخَلَ أَحَدُكُمْ الْمَسْجِدَ فَلْيَرْكَعْ رَكَعَتَيْنِ

اس حدیث سے تحیۃ المسجد کا استحباب ثابت ہوتا ہے چونکہ یہ امر استحباب کیلئے ہے اس لیے دربار شاہی میں حاضری کا یہ پہلا سلام ہوتا ہے۔

﴿ص ۱﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ أَبِي قَتَادَةَ ؓ : قَالَ أَبُو عِيسَى وَحَدِيثُ أَبِي قَتَادَةَ حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ:

غرض مصنف سند ابی قتادہ کو ترجیح دینا ہے کہ یہ رائج ہے چونکہ اس کا راوی مالک بن انس ہے اور اس کے متابع موجود ہیں اور اس کے مقابلے میں سند جابر بن عبد اللہ موجود ہے کیونکہ اس کا راوی سہیل بن ابی صالح ہے اور اس کا کوئی متابع موجود نہیں ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْأَرْضَ كُلَّهَا مَسْجِدٌ إِلَّا الْمَقْبَرَةُ وَالْحِمَامُ

﴿ص ۲-۳﴾ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عُمَرَ وَابُو عَمَّارٍ الْحُسَيْنِيُّ بْنُ حُرَيْثٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ ؓ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْأَرْضُ كُلُّهَا مَسْجِدٌ إِلَّا الْمَقْبَرَةُ وَالْحِمَامُ الْخ:

اس حدیث میں الْأَرْضُ كُلُّهَا مَسْجِدٌ اور اس سے بعد والی حدیث میں جُعِلَتْ لِيَ الْأَرْضُ كُلُّهَا مَسْجِدًا وَطَهُورًا ہے یعنی یہ اس وقت کی خصوصیت ہے کہ ہر فرد امت جہاں چاہے نماز پڑھ سکتا ہے اور جہاں سے چاہے تیمم کر سکتا ہے۔

اشکال: ایسا تو نہیں ہے کہ جہاں چاہے نماز پڑھ لے اور جہاں سے چاہے تیمم کر لے؟

جواب: یہ ہے کہ عوارض سے قطع نظر کر لیا تو پھر حکم اسی طرح ہے باقی رہے عوارض تو وہ الگ چیز ہیں (وہاں عوارض کے مطابق عمل ہوگا) بخلاف سابقہ اقوام کے کہ ان کے لئے مواضع مخصوصہ میں نماز پڑھنا ضروری ہوتا تھا۔ باقی رہا تیمم وہ تو ان میں تھا ہی نہیں۔

إِلَّا الْمَقْبَرَةُ: قبرستان میں اگر نجاست نہ بھی ہو تو بھی نماز وہاں پڑھنا مکروہ ہے۔

احناف کے نزدیک: کراہت تنزیہی ہے۔

حنابلہ کے نزدیک: کراہت تحریمی ہے۔ یہ تب ہے جبکہ قبور سامنے ہوں اور کوئی حائل نہ ہو اور اگر قبور سامنے نہ ہوں یا کوئی چیز درمیان میں حائل ہو تو پھر کوئی کراہت نہیں۔

وَالْحِمَامُ: یہ چونکہ کعبہ عورت کی جگہ ہوتی ہے اور فساق و فجار یہاں آتے جاتے رہتے ہیں اس لئے اس میں بھی نماز پڑھنا پسند نہ فرمایا۔

قَالَ أَبُو عِيسَى حَدِيثُ أَبِي سَعِيدٍ قَدْ رَوَى عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ مُحَمَّدٍ رَوَاتَيْنِ مِنْهُمْ مَنْ ذَكَرَهُ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ يَذْكُرْهُ وَهَذَا حَدِيثٌ فِيهِ اضْطِرَابٌ:

وجہ اضطراب: یہ ہے کہ سفیان تو مرسل روایت کرتا ہے اس کی روایت میں ابوسعید کا ذکر نہیں۔ اور حماد بن سلمہ کی روایت میں ابوسعید کا ذکر ہے تو یہ متصل ہوگی۔ محمد بن اسحاق نے ابیہام کر دیا۔

یہ روایت بھی ابوسعید سے ہوگی کیونکہ یحییٰ کی عام روایات ابوسعید سے ہوتی ہے اعم اور اغلب پر محمول کرتے ہوئے (تو اس طرح تین روایات میں اضطراب پیدا ہو گیا تو اب مصنف نے سفیان کی روایت کو ترجیح دے دی)۔

بَاب مَا جَاءَ فِي فَضْلِ بُنْيَانِ الْمَسْجِدِ

﴿ص ۷۳﴾ حَدَّثَنَا بُنْدَارٌ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عَفَّانٍ ؓ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ

يَقُولُ مَنْ بَنَى لِلَّهِ مَسْجِدًا (ابن حنبلہ لا یزید) بَنَى اللَّهُ لَهُ مِثْلَهُ فِي الْجَنَّةِ:

مثله کا یہ معنی نہیں کہ اگر اس نے چھوٹی سی مسجد بنائی تو اس کے لئے جنت میں چھوٹی سی ہوگی اور بڑی بنائی تو بڑی سی ہوگی، بلکہ مثله سے مراد یہ بتانا ہے کہ جزاء کا مدار اخلاص پر ہوگا حسب اخلاص اللہ اس کو جزا دیں گے۔

﴿ص ۷۳﴾ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي شَيْبَةَ عَنْ سَعِيدٍ عَنْ أَنَسٍ ؓ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ بِهَذَا وَمَحْمُودُ

بْنُ لَبِيدٍ قَدْ أَثَرَكَ النَّبِيُّ ﷺ وَمَحْمُودُ بْنُ الرَّبِيعِ قَدْ رَأَى النَّبِيَّ ﷺ وَهُمَا غُلَامَانِ صَغِيرَانِ:

حضور ﷺ کے وصال کے وقت یہ محمود بن لبید پانچ سال کے تھے اور محمود بن ربیع ﷺ اس سے چھوٹا تھا تو اس طرح یہ دونوں صحابی ﷺ ہیں اور مغازی صحابہ ﷺ میں سے ہیں۔ سند میں تو صرف محمود بن لبید ﷺ کا ذکر ہے لیکن مصنف نے ان کے ساتھ ابن ربیع ﷺ کو بھی ذکر کر دیا ہے ایک تو اس لئے کہ دونوں مغازی صحابہ ﷺ میں سے ہیں اور دوسرا اس لئے کہ دونوں ہم نام بھی ہیں۔ (الحاصل مسجدوں، مدرسوں کا بنانا اسلام میں مطلوب ہے لیکن پس و پیش کو دیکھ لیا جائے کہ کہیں دوسری مسجد ویران تو نہیں ہو جائے گی)۔

بَاب مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ أَنْ يَتَّخِذَ عَلَى الْقَبْرِ مَسْجِدًا

﴿ص ۷۳﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ ؓ قَالَ لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ زَايِرَاتِ الْقُبُورِ

وَالْمُتَجِدِّينَ عَلَيْهَا الْمَسَاجِدَ وَالشُّرَحَ:

اس حدیث سے بظاہر عورتوں کے لئے زیارت قبور منع معلوم ہوتی ہے۔ امام ابوحنیفہ کی ایک روایت بھی اسی طرح کی ہے اور ایک دوسری روایت اجازت کی بھی ہے (توحفہ کی دو روایتیں ہوں گیں)

مشاء اس کا یہ ہوا ہے کہ ایک دفعہ رسول اللہ ﷺ نے مردوں کو بھی زیارت قبور سے منع کیا۔ اور پھر اُلا فَسُورُؤُهَا کہہ کر اجازت دیدی۔ اب اگر حدیث الباب والا لَعَنَ اللَّهُ اس اجازت سے قبل کا ہو پھر تو یہ منسوخ ہو گیا۔ اور اگر اس اجازت سے بعد کا ہو تو پھر یہ باقی ہے۔ روایتوں کا یہ مشاء ہوا۔ حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ حنفیہ کی منع و اباحت کی روایتوں میں تطبیق

بہتر ہے کہ عورتوں کے حالات مختلف ہوتے ہیں اگر ان کی زیارت میں کسی فتنہ کا مظنہ ہو پھر تو منع ہے اور اگر فتنہ کا مظنہ نہ ہو تو پھر اباحت ہے۔ (واللہ اعلم)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي النَّوْمِ فِي الْمَسْجِدِ

اگر ضرورت اور عذر ہو پھر تو منع نہیں ہے بغیر عذر کے بھی منع نہیں مگر عادت نہ بنائی جائے۔ جیسا کہ ابن عباسؓ فرما رہے ہیں کہ اس کی عادت نہ بنائی جائے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الْبَيْعِ وَالشِّرَاءِ وَانْشَادِ الضَّالَّةِ وَالشَّعْرِ فِي الْمَسْجِدِ

مسجد میں بیع و شراہ کی غیر مکلف کے لئے کراہت ہے مکلف کے لئے بغیر احضار المبیع کراہت نہیں۔

﴿ص ۷۳﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ..... عَنْ عُمَرُو بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ ۞ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ۞

أَنَّهُ نَهَى عَنْ تَنَاشُدِ الْأَشْعَارِ فِي الْمَسْجِدِ وَعَنِ الْبَيْعِ وَالشِّرَاءِ فِيهِ الْخ :

اگر شعر سنہ ہوں اور ان کے مسجد میں پڑھنے سے دینی مصلحت ہو پھر تو حرج نہیں در نہ منع ہے۔

عمر و بن شعیب کا پورا نسب نامہ یہ ہے: عُمَرُو بْنُ شُعَيْبٍ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرُو بْنِ الْغَاصِ (یہ سند حجت ہے یا نہیں؟) اس میں عَنْ أَبِيهِ کی ضمیر کا مرجع تو عمرو ہے اور عَنْ جَدِّهِ کی ضمیر کے مرجع میں دو احتمال ہیں (۱) مرجع عمرو ہو تو اس صورت میں جَدُّ مُحَمَّدٍ بنتا ہے اور یہ محمد صحابی نہیں اس لئے سند مرسل ہو جاتی ہے۔ (۲) دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس کا مرجع شعب ہو تو اس صورت میں جد عبد اللہ بنتا ہے اور وہ صحابی ہے تو محدثین نے یہ فیصلہ کیا ہے کہ اس ضمیر کا مرجع شعیب ہے۔ اور یہ عام قانون سے مستثنیٰ ہے کیونکہ عام قانون یہ ہے کہ عَنْ ابیہ عن جدہ اگر کہیں آجائے تو دونوں ضمیروں کا مرجع اول اسم ہوتا ہے۔

بحث آخر: پھر بحث چلی ہے کہ شعیب کا اپنے جد عبد اللہ سے لقاء و سماع ہے یا نہیں؟ تو بخاری سماع کے قائل ہیں اس طرح یہ سند ان کے نزدیک حجت ہے۔ بعض محدثین کہتے ہیں کہ شعیب کا اپنے جد عبد اللہ سے سماع نہیں ہے۔ عبد اللہ کا ایک صحیفہ شعیب کے ہاتھ لگ گیا تھا جس میں روایات لکھی ہوئی تھیں یہ وہاں سے دیکھ دیکھ کر روایت کرتا ہے اس لئے یہ سند ضعیف ہے۔ (واللہ اعلم)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْمَسْجِدِ أَيْسَ عَلَى التَّقْوَى

﴿ص ۷۳﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ..... عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ ۞ قَالَ إِمْتَرَى رَجُلٌ الْخ :

یہ ”امترأء“ مرأ سے ہے جس کا معنی جھگڑنا ہے۔

فَقَالَ هُوَ هَذَا يَغْنِي مَسْجِدَهُ :

(یعنی اُبَیَس عَلَی الثَّقَوِی کا مصداق حضور ﷺ نے مسجد نبوی کو قرار دیا)

سوال :- دوسری روایات میں جو اس آیت کا شان نزول ذکر ہے اس سے تو معلوم ہوتا ہے کہ اس کا مصداق مسجد قباء ہے اور مسجد ضرار کا سیاق بھی بتاتا ہے کہ اس کا مصداق مسجد قباء ہے؟

جواب (۱) : بعض نے یہ دیا ہے کہ مسجد قباء کو اس کا مصداق دونوں قرار دیتے تھے نزاع اس میں نہیں تھا۔ نزاع تو تھا مسجد نبوی کے مصداق ہونے نہ ہونے میں۔ تو آپ ﷺ نے جواب دیکر جھگڑے کو ختم کر دیا (کہ میری مسجد بھی اس کا مصداق ہے)۔

مگر یہ جواب ظاہر کے خلاف ہے کیونکہ قباء کے بارے میں بھی بظاہر اتفاق نہیں۔ اس لئے بہتر

جواب : یہ ہے کہ اعتبار عموم الفاظ کا ہوتا ہے نہ کہ خصوص مورد کا۔ حضور ﷺ کا مقصد اس جواب سے یہ تھا کہ یہ عنوان میری مسجد کو بھی شامل ہے تو مسجد قباء کا اس عنوان کے تحت داخل ہونا اولیٰ ہے۔ اور میری مسجد کا داخل ہونا ثانی ہے۔ اس لئے کہ مسجد ضرار کے مقابلے والی اوصاف جس طرح قباء میں پائی جاتی ہیں اسی طرح مسجد نبوی میں بھی بطریق اتم پائی جاتی ہیں (آیت کے دونوں جملے قباء کو اولیٰ شامل ہیں اور مسجد نبوی کو ثانی)۔

تو اس تقریر کی رو سے جملہ اول مسجد قباء کو شامل ہوا اولیٰ اور مسجد نبوی کو شامل ہوا ثانیہ۔ یا عکس کر لیتے ہیں کہ مسجد نبوی کو اولیٰ شامل ہے اور مسجد قباء کو ثانیہ۔ اور فیہ اول اسے مراد مسجد نبوی ہے۔ مرجع ذکر کیا تو اور فرد مراد لے لیا۔ اور جب ضمیر راجع کی تو اس سے مسجد قباء مراد لے لی تو جملہ ثانیہ میں جملہ اولیٰ کا عکس ہو جائے گا (اب اولیت مسجد نبوی کو حاصل ہوگئی اور شان نزول کے خلاف بھی لازم نہیں آتا)۔

وَفِي ذَٰلِكَ (أَيُّ فِي مَسْجِدِ قُبَا) خَيْرٌ كَثِيرٌ :

یہ اشارہ ہے رضوان خیر کی طرف جس کا آیت میں ذکر ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ فِي مَسْجِدِ قُبَا

یا تو اس سے بیان فضیلت مقصود ہے کہ مسجد قبا میں نماز پڑھنے کا ثواب بہت زیادہ ہے (یا یہ امر نسیبی ہے یعنی صلوة فی المسجد النبوی و المسجد القبا کے ثواب کا باہمی تفاوت بتلانا ہے کہ دونوں کے ثواب میں تفاوت حج و عمرہ کا ہے۔

﴿ص ۷۴﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ أَبُو كُرَيْبٍ : إِسْمُهُ زِيَادٌ مَدِينِيٌّ (أَيُّ بَغْدَادِيٌّ) :

جو مدنی نسبت ہوتی ہے یہ مدینہ کی طرف نہیں ہوتی بلکہ بغداد کی طرف کرنی مقصود ہوتی ہے جیسے علی بن مدینی، اگر خاص مدینہ کی طرف نسبت ہو تو وہ مدنی ہوتی ہے۔



بَاب مَا جَاءَ فِي أَيْ الْمَسَاجِدِ أَفْضَلُ

﴿ص ۷۴﴾ حَدَّثَنَا الْأَنْصَارِيُّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْأَعْرَبِيِّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ أَنَّ رَسُولَ

اللَّهِ ﷺ قَالَ صَلَاةُ فِي مَسْجِدِي هَذَا خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ صَلَاةٍ فِي مَا سِوَاهُ إِلَّا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ:

کیونکہ اس کا ثواب مسجد نبوی کے مساوی ہے۔ یہ ایک مطلب ہوا۔ دوسرا مطلب یہ ہے کہ مسجد حرام تو مسجد نبوی پر فائق ہے۔ اسلئے کہ اس کا ثواب تو مائتہ الف ہے۔ اور مسجد نبوی کا ثواب الف ہے۔ یہ استثناء کا دوسرا مطلب ہوا اور یہی زیادہ صحیح ہے۔ اسی سے امت نے حرم مکہ کا حرم مدینہ پر فضیلت کا استخراج کیا ہے (اور اس کی دلیل مندرجہ بالا بیان کی جاسکتی ہے)۔

﴿ص ۷۵﴾ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عُمَرَ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ ؓ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ

لَا تُشَدُّ الرِّحَالُ إِلَّا إِلَى ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ مَسْجِدِ الْحَرَامِ وَمَسْجِدِي هَذَا وَمَسْجِدِ الْأَقْصَى:

شد رحال کا (۱) احتمال یہ ہے کہ کتنا یہ ہوتا ہے سفر سے۔ خواہ اونٹوں کے ذریعے ہو یا کسی اور ذریعہ سے ہو (سب ایسے داخل ہے)۔ اس نئی کو اگر ظاہر پر محمول کرتے ہیں پھر تو سفر مطلقاً منع ہو جائے گا اور ظاہر ہے کہ شارع علیہ السلام کا یہ مطلب نہیں۔ (اس لئے یہ حدیث اپنے ظاہر پر تو بالکل محمول نہیں ہے کہ سفر کرنا ان کے علاوہ کی طرف جائز ہی نہ ہو)۔

(۲) احتمال یہ ہے کہ یہ السُّفَرُ مِنْ مَّكَانٍ إِلَى مَّكَانٍ وَمِنْ مَوْضِعٍ إِلَى مَوْضِعٍ پر محمول ہو۔ یہ مستثنیٰ منہ اقرب الی العموم ہے۔ (تقدیر عبارت ہوگی لَا تُشَدُّ الرِّحَالُ مِنْ مَّكَانٍ إِلَى مَّكَانٍ وَمِنْ مَوْضِعٍ إِلَى مَوْضِعٍ إِلَّا إِلَى ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ الْخ) اس پر بھی وہی سوال وارد ہوگا جو ظاہر پر محمول کرنے کی صورت میں وارد ہوا چونکہ ظاہر پر محمول کرنے کی صورت میں سفر من مکان الی مکان ہی ہوگا تو جیسے وہ باطل ہے ایسے ہی یہ بھی باطل ہے۔

جواب ابن قیمیہ:۔ انہوں نے اسی صورت کو اختیار کیا ہے اور جواب یہ دیا ہے کہ مقصد حدیث کا یہ ہے کہ جہاں مکان مقصود ہو سفر کرنے والے کا مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ مَكَانٌ وہ منع ہے نہ کہ عام سفر جن میں مکان مقصود نہیں ہوتا بلکہ مکین مقصود ہوتا ہے۔ پس پہلی اور دوسری صورت میں فرق پیدا ہو گیا (ابن قیمیہ کا یہ جواب سن کر ہمارے اساتذہ نے کوئی مناقشہ تو نہیں کیا لیکن ایک اور ترمیم کی ہے معلوم ہوتا ہے کہ جواب تو بہتر ہے)۔

ابن پر ہم کہتے ہیں کہ روضۃ الرسول ﷺ کی زیارت کی نیت سے سفر کرنے کا منع ہونا اس سے ثابت نہیں ہوتا ہے کیونکہ وہ سفر الی المكان نہیں ہوتا بلکہ الی المکین ہوتا ہے۔ جیسا کہ حدیث میں ہے "الْأَنْبِيَاءُ أَحْيَاءُ فِي قُبُورِهِمْ يُصَلُّونَ" مالک کا قول ہے کہ زائر کو یوں نہیں کہنا چاہیے کہ زُذْتُ رَوْضَةَ الرَّسُولِ ﷺ أَوْ قَبْرَ النَّبِيِّ ﷺ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ زُذْتُ النَّبِيِّ ﷺ (تو ہمارے اساتذہ نے صرف یہ ترمیم کی ہے)۔

(۳) احتمال (اس حدیث کی تشریح کے بارے میں) یہ ہے کہ اس حدیث میں مستثنیٰ منہ مساجد ہیں اور یہی احتمال ظاہر

ہے، مسند احمد میں ایک حدیث ہے اس میں مستثنیٰ منہ مساجد کے ہونے کی تصریح ہے (کہ مستثنیٰ منہ مساجد ہی ہیں) وہ حدیث اگرچہ ضعیف ہے مگر حافظ نے اس کو حسن کا درجہ دیا ہے۔ شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک وہ حسن بھی نہیں ہے کیونکہ اس کا راوی شہر بن حوشب ہے اور وہ ضعیف ہے مگر اس کا ضعف نقصان دہ نہیں اس لئے کہ ہم تو اس کو تائید کے درجے میں پیش کرتے ہیں ورنہ احتمال ثالث ظاہر ہونے کی وجہ سے خود بخود ہی ثابت ہے۔ پس اس طرح اب اس حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ بجز ان مساجد مثلاًشہ کے اور کسی مسجد کی طرف سفر نہ کیا جائے (اور کسی مسجد کی طرف سفر کرنا منع ہے)۔ تو اس طرح اس حدیث کا تعلق زیارة قبور عوام۔ زیارة قبور الاولیاء والصلحاء و زیارة روضة الرسول ﷺ سے نہ رہا۔ حدیث الگ مسئلہ سے متعلق ہے اور یہ الگ مسئلہ ہے۔ اس کو خارج سے دیکھا جائے گا اگر کہیں جواز ہے تو جواز ہوگا اور اگر منع ہے تو منع ہوگا اور اگر ان میں سے کوئی چیز نہیں تو اباحت اصل پر چھوڑ دیا جائیگا۔ اس حدیث کو اس مسئلہ سے خواخواہ جوڑا گیا ہے۔ (ایک مسئلہ سفر الی المساجد کا ہے اور ایک مسئلہ زیارة قبور وغیرہ کا ہے یہ دو الگ الگ مسئلے ہیں حدیث کا تعلق صرف اول مسئلہ سے ہے)۔

(لہذا اب طے ہوا کہ بجز ان مساجد مثلاًشہ کے کسی اور مسجد کی طرف جیت ثواب سفر کرنا منع ہے)۔

حضرت شاہ صاحب کی تقریر: شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ میں اس کو بھی نہیں مانتا ہوں کہ اس حدیث سے بجز مساجد مثلاًشہ کے باقی کسی مسجد کی طرف سفر کرنے کی ممانعت معلوم ہوتی ہے۔ فرماتے ہیں کہ یہ ترکیب ”لا خسد الا فی الاولئین“ کے قلیل سے ہے۔ حسد سے مراد غبطہ ہے اور غبطہ تو دوسری اشیائے حسد (علم و خفی) میں بھی ہوتا ہے تو اثنین میں حصر نہیں ہونا چاہیے؟ تو یہی کہا جاتا ہے کہ حصر سے مقصود اثنین کی اُحقیقہ کو بتلانا ہے۔ اثنین کے علاوہ دوسری اشیاء حسد میں غبطہ کی نفی کرنا مقصود نہیں ہے۔ اسی طرح اس حدیث کو بھی سمجھو۔

کہ مساجد مثلاًشہ کی اُحقیقہ بتلانی مقصود ہے ان کے علاوہ کسی اور مسجد کی طرف سفر کرنا جائز ہے یا ناجائز اس کو تو خارج سے دیکھا جائے گا اور یہ ایسے ہی ہے جیسے کوئی کہے کہ شہر تونس لاہوری ہے (اس سے لاہور کی شہریت کی اُحقیقہ کو بتلانا ہے) اور یہ ایسے ہی ہے جیسے حدیث میں ہے ”لَمْ تَكْمَلْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَرْيَمُ بِنْتُ عِمْرَانَ وَآمِنَةُ امْرَأَةُ فِرْعَوْنَ“۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ فاطمہ و عائشہ میں کمال نہیں بلکہ ان کی اُحقیقہ بتلانی مقصود ہوتی ہے اسی طرح (مَا نَحْنُ فِيهِ) اس حدیث کو بھی سمجھنا چاہیے۔

حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ حافظ نے بھی اس تقریر کی طرف امکان کے لفظ سے اشارہ کیا ہے۔ بہر حال یہ تقریر زیادہ پسندیدہ ہے کہ اس حدیث سے مساجد مثلاًشہ کی اُحقیقہ کو بتلانا مقصود ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْمَشْيِ إِلَى الْمَسْجِدِ

﴿۷۵﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنُ أَبِي الشَّوَّارِبِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: إِذَا

أَقِيَمَتِ الصَّلَاةُ فَلَا تَأْتُوَهَا وَأَنْتُمْ تَسْعَوْنَ الْخ:

در بار شای میں آنے کا ادب یہ ہے کہ وقار سے آؤ اور اطمینان سے آؤ، اس طرح سے نہ آؤ کہ دیکھنے والا لطیفہ سمجھے۔

سوال: اس پر سوال ہوا کہ پھر تو رکعت نکل جائے گی؟

جواب: تو اس کے جواب میں فرمایا کہ ”فَمَا أَدْرَاكُمْ فَلَّضُوا وَمَا فَاتَكُمْ فَأَتِمُّوا“

دوڑنا دیکھنا تو بالاتفاق منع ہے، لہذا یعنی کچھ تیز قدم اٹھانا اس میں اختلاف ہے۔ بعض نے کہا کہ اگر نوات رکعت کا خوف ہو تو کچھ تیز چل پڑے اور بعض نے کہا کہ اس سے بھی گریز کرے۔ حضرت عبدالرحمن بن عوف ؓ کی مسلم شریف میں حدیث ہے جس میں ذکر ہے کہ حضور ﷺ ان کے پیچھے جماعت میں آکر شریک ہوئے تو تھوڑا سا تیز چل کر آئے (معلوم ہوا کچھ تیز چلنے کی گنجائش ہے)۔

مسئلہ: عند ابی حنیفہ مسبوق کی جو نماز امام کے بعد ہوتی ہے وہ نماز اس کی اول صلوٰۃ ہوتی ہے اور امام کے ساتھ جو پڑھتا ہے وہ اس کی آخر صلوٰۃ ہوتی ہے۔

امام شافعی کے نزدیک اس کا عکس ہے۔

دلیل شافعی: اسی حدیث کا لفظ فَأَتِمُّوا ہے، اتمام کا معنی ہوتا ہے کسی ناقص چیز کو پورا کرنا اور یہ آخر میں ہوتا ہے۔

دلیل امام ابوحنیفہ: ایک حدیث میں ”وَمَا فَاتَكُمْ فَأَقْضُوا“ ہے (دیکھو العرف الشذی علی الجامع الترمذی ص ۸۲)

قضاء اس کو کہتے ہیں کہ اپنے محل سے کوئی چیز ہٹ کر کی جائے۔ مسلم جلد اول ص ۲۲۰ پر حضرت ابو ہریرہ ؓ کی حدیث میں ہے وَأَقْضِ مَا سَبَقَكَ۔

ہر فریق کی طرف سے دوسرے فریق کے مستدل کا جواب:

شوافع نے یہ کہا کہ قضاء بمعنی ادا استعمال ہوتا ہے جیسے ”إِذَا أَقْبَضْتَ الصَّلَاةَ فَلَا تَنْتَبِرُوا“ ہے۔ احناف نے جواباً کہا کہ اتمام کا اطلاق جیسے آخر پر ہوتا ہے اسی طرح اول پر بھی ہوتا ہے تو اس طرح کوئی بات طے نہ ہوئی۔ محقق ابن ہمام:

فرماتے ہیں کہ دیکھنا یہ ہے کہ منصب اقتداء کس چیز کا تقاضا کرتا ہے (قضاء کا یا اتمام کا) پس جس کا وہ تقاضہ کرے گا اسی کو ترجیح ہوگی اور وہ طے ہو جائے گا۔ اگر مقتدی کی امام کے ساتھ اول ہو اور امام کی آخر، یہ تو بڑا اختلاف ہے مصب اقتداء کے خلاف ہے پس یہ مرجوح ہوا (لہذا احناف کے مسلک کو ترجیح ہوگی)۔ اس کے علاوہ مسلم شریف جلد اول باب الْمَسْجِعِ عَلٰی الْخُفَّيْنِ ص ۱۳۳ میں عبدالرحمن بن عوف ؓ والی حدیث میں لفظ ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے بعد السلام وہ رکعت ادا کی ”الَّتِي سَبَقَتْنا“ اس سے بھی مذهب الاحناف کی تائید ہوتی ہے۔

تطبیق کی صورت:- یہ ذکر کی گئی ہے کہ قرأت کے اعتبار سے تو بعد السلام والی نماز مسبوق کی اوّل صلوٰۃ ہے اور غیر قرأت کے اعتبار سے آخر صلوٰۃ ہے۔ تو بعض الوجوہ اوّل ہے اور بعض الوجوہ آخر ہے۔ ”فَاقْصُوا“ اور ”فَاتِمُوا“ دونوں درست ہو گئے۔ اس کا فائدہ مغرب میں ظاہر ہوگا کہ مغرب کی ایک رکعت امام کے ساتھ ملی تو بعد السلام اس نے دو پڑھنی ہیں قرأت تو دونوں میں کرنی ہے لیکن تشہدان دو میں سے ایک پر کرنا ہے۔ (واللہ اعلم)۔

فائدہ:- (بَابُ مَا جَاءَ فِي الْقُفُودِ فِي الْمَسْجِدِ اِنْ آسَأَنْ هُوَ مَعْنَى كَرِيَا جَاءَ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ عَلَى الْخُمْرَةِ

خُمْرَةُ اسے کہتے ہیں جس پر ایک شخص کھڑے ہو کر نماز پڑھ سکے اور خَصِيرُ اس کو کہتے ہیں جس پر ایک سے زائد آدمی کھڑے ہو کر نماز پڑھ سکیں۔

امام مالکؒ کے نزدیک فرض تب ادا ہوگا جب سجدہ اس چیز پر کرے گا جو جنس ارض سے ہو۔ جمہور ائمہؒ سکے تو قائل نہیں البتہ صلوٰۃ علی الارض اقرب الی التواضع ہونے کی وجہ سے اس کو ترجیح دیتے ہیں۔ عمر بن عبدالعزیزؒ کے متعلق آتا ہے کہ ان کا عمل صلوٰۃ علی الارض کا تھا۔ اگر کسی چٹائی یا مصلے پر پڑھتے تو سجدے کی جگہ ٹی ڈال لیتے۔ کہتے ہیں کہ حجاج بن یوسف کا بھی یہی عمل تھا۔ کسی نے اس کو مرنے کے بعد خواب میں دیکھا اور اس کا حال پوچھا تو حجاج نے کہا کہ اس عمل کی وجہ سے میری مغفرت ہو گئی۔

بہانہ خدا ہے خدائے کریم کی رحمت ہے جو نزع میں چند آنسو یہ بھی بہانہ ہوا

فائدہ:- (بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ عَلَى الْخَصِيرِ کی بھی تقریر ہو گئی اس کا اور

بَابُ فِي الصَّلَاةِ عَلَى الْبُسْطِ کا صرف معنی کر لیا جائے۔ ”طنفسہ“ جہاں ردا رکھتا ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ فِي الْحِطَّانِ

ابوداؤد شریف میں ایک روایت ہے کہ صحراء میں نماز پڑھنے سے ایک نماز کا ثواب پچاس گنا ملتا ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ آدمی آبادی کو چھوڑ کر صحراء میں چلا جائے بلکہ اس کا مقصد یہ ہے کہ جب صحراء میں: رتو وہیں نماز ادا کر لو۔ یہ نہیں ہونا چاہیے کہ مسجد میں چل کر نماز ادا کریں گے۔ نیز صحراء میں یہ بھی ہوتا ہے کہ گناہ نہیں ہوتا اور شہروں جیسا شور و شغب بھی نہیں ہوتا (تنہائی میسر آ جاتی ہے)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي سُرَّةِ الْمُصَلِّي

﴿ص ۸﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ..... عَنْ مُوسَى بْنِ طَلْحَةَ عَنْ أَبِيهِ ۞ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ۞ إِذَا

وَضَعُ أَحَدُكُمْ بَيْنَ يَدَيْهِ مِثْلَ مُوْخَرَةِ الرَّحْلِ فَلْيَصِلْ وَلَا يُبَالِيَ مَنْ مَرَّ مِنْ وَرَاءِ ذَلِكَ :

اسی سے فقہاء نے نکالا ہے کہ سترہ ایک ذراع لمبا ہونا چاہیے۔ اصل غرض (کاڑھنا) ہے اگر یہ ممکن نہ ہو تو پھر اس کو طولاً رکھ دیا جائے (تا کہ اس کے سرے دائیں بائیں ہوں۔ اگر یہ بھی ممکن نہ ہو تو پھر ہلالی خط بنادیا جائے یہ بھی کفایت کر جاتا ہے کیونکہ ابوداؤد میں خط کی بھی حدیث ہے۔

شریعت میں اس سترے والے حکم میں ماری بھی رعایت ہے اور مصلی کی بھی۔ بلائطم جو ملک چل رہے ہیں ان میں شاید سرفہرست پاکستان ہی ہے۔

ماری کی رعایت اس طرح کہ یہ مرد کی وجہ سے شور نہیں ہوگا۔ اور مصلی کی اس طرح کہ اس کو تشویش لاحق نہیں ہوگی۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الْمُرُورِ بَيْنَ يَدَيِ الْمُصَلِّي

﴿ص ۷۹﴾ حَدَّثَنَا الْأَنْصَارِيُّ عَنْ بُسْرِ بْنِ سَعِيدٍ ؓ : قَالَ أَبُو النَّضْرِ لَا أَذْرِي قَالَ

أَرْبَعِينَ يَوْمًا أَوْ أَرْبَعِينَ شَهْرًا أَوْ أَرْبَعِينَ سَنَةً :

مسند بزار میں روایت اربعین خریفاً والخريف السنۃ کی ہے تو اس سے تعین ہو جاتی ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ لَا يَقْطَعُ الصَّلَاةَ شَيْءٌ

لَا يَقْطَعُ الصَّلَاةَ شَيْءٌ یعنی فعل مصلی کے ماسوا کوئی شے قاطع صلوتہ نہیں ہے۔ اب فلا بد علیہ مایرد (ورنہ فعل مصلی کا قاطع ہونا تو ظاہر ہے)۔ (اس باب کی حدیث حضرت ابن عباسؓ میں رکھا جائے تاکہ آئندہ باب میں مفید ہو)۔

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّهُ لَا يَقْطَعُ الصَّلَاةَ إِلَّا الْكَلْبُ وَالْحِمَارُ وَالْمَرْأَةُ

﴿ص ۷۹﴾ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الصَّامِتِ ؓ : قَطَعَ صَلَاتُهُ

الْكَلْبُ الْأَسْوَدُ وَالْمَرْأَةُ وَالْحِمَارُ الْخ :

امام احمد کلب کے تو قاطع ہونے کے قائل ہیں۔ حمار اور مرأتہ کے قاطع ہونے کے قائل نہیں۔ اس لئے کہ مرأتہ کے بارے میں عائشہؓ کی معارض حدیث موجود ہے اور حمار کے بارے میں ابوہریرہؓ والی حدیث ابن عباسؓ معارض موجود ہے۔ بعض لوگ ان تینوں کو قاطع کہتے ہیں جیسا کہ اس حدیث میں آگیا ہے۔ اس کے معارض (جو ابن عباسؓ کی حدیث ہے) کے متعلق یہ کہتے ہیں کہ اس میں تنقیح نہیں ہے معلوم نہیں سترہ تھا یا نہیں تھا۔ وہ حمار اس سترے کے اندر سے گذرایا باہر سے گذرا اس لئے ایسے معارض کا اعتبار نہیں۔ اور عائشہؓ والی حدیث جو معارض ہے اس کے بارے میں کہتے ہیں کہ اس میں مرد کا ذکر

نہیں (اور قاطع صلوة تو مرد و مرآء ہے)۔ جمہور ائمہ کے نزدیک ان تین میں سے کوئی بھی قاطع نہیں۔

حدیث الباب کا جواب: یہ ہے کہ اس قطع سے مراد قطع التوجہ و الخشوع ہے۔

سوال: اب رہا اس پر یہ سوال کہ قطع توجہ کا پہلو تو ہر چیز میں ہے پھر ان تین کی تفصیل کی کیا وجہ ہوئی؟

جواب: یہ ہے کہ ان تین کی وجہ تفصیل یہ ہوئی ہے کہ ان تینوں کے بارے میں حدیثیں ہیں جو بتلاتی ہیں کہ ان کی سرحدیں شیطان سے ملتی ہیں۔ (واللہ اعلم)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ فِي الثُّوبِ الْوَاحِدِ

اگر ایک کپڑا ہے اور وہ اتنا بڑا ہے کہ پورے بدن کو لپیٹ کر اس کے ساتھ نماز پڑھ سکتا ہے تو اس طرح نماز ادا کرنا مستحب ہے۔ اور اگر اس کو تہبند بنا کر نماز پڑھ لی تو یہ مکروہ تنزیہی ہے۔ زیادہ سے زیادہ اولی کے خلاف ہو گیا۔ امام احمد کہتے ہیں کہ اس طرح کرنے سے اسکی نماز نہیں ہوگی واجب الاعادہ ہوگی۔

الحجۃ الرائق و کبیری فقہ کی کتابوں میں لکھا ہے کہ تین کپڑوں میں نماز پڑھنا مستحب ہے اگر میسر ہوں۔ اور اگر میسر نہ ہوں تو پھر ایک کپڑے میں بھی نماز پڑھ سکتا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ننگے سر نماز پڑھنا مکروہ نہیں ہے زیادہ سے زیادہ اولی و استحباب کے خلاف ہے۔

مسئلہ: مولانا عبدالحی صاحب لکھتے ہیں کہ اگر کسی جگہ عمامہ کے بغیر نماز پڑھنا رواج نہ ہو تو وہاں بغیر عمامہ کے نماز مکروہ ہے۔ لیکن عام مسئلہ عمامہ کے استحباب کا ہے۔

ستر عورة: غیر سے بالاتفاق ضروری ہے۔ اپنے آپ سے بھی ضروری ہے یا نہیں؟ صحیح قول کے مطابق ضروری نہیں ہے۔ پس اگر کوئی شخص ایک لمبی قمیض پہن کر نماز پڑھ رہا ہے اور گریبان کھلا ہوا ہے اور رکوع و سجود میں جاتے ہوئے اپنے تنکے پر نگاہ پڑ جائے تو نماز اس کی ہو جائے گی۔

کشف عورة: ھیت ہو کہ لوگوں کے سامنے ننگے نماز پڑھتا ہے۔ یا حکماً کہ تنہائی میں ننگے نماز پڑھتا ہے تو اس طرح نماز نہیں ہوئی۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي ابْتِدَاءِ الْقِبْلَةِ

ظاہر حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ مکہ میں بھی قبلہ بیت المقدس تھا۔ ہجرت کے بعد بھی سولہ یا سترہ مہینے یہی قبلہ رہا۔ حضور ﷺ کی خواہش تھی کہ بیت اللہ قبلہ ہو جائے۔ تحویل ہو جائے۔ یہ خواہش کیوں تھی؟ اس کی کیا وجہ تھی؟ تو اس کی وجہ اللہ جانتا ہے بہر حال آپ ﷺ چاہتے یہی تھے۔ تو اس پر تحویل کا حکم نازل ہوا۔

مسجد قبلین میں آپ ﷺ ظہر کی نماز پڑھا رہے تھے تو اس میں تحویل کا حکم نازل ہوا۔ اس کو مسجد بنو عمرو بن عوف بھی کہتے ہیں۔ پھر عصر کی پوری نماز آپ ﷺ نے اپنی مسجد میں آکر بیت اللہ کی طرف منہ کر کے پڑھی۔ اس میں ایک نمازی جس نے

آپ ﷺ کے ساتھ عصر پڑھی تھی انہوں نے مسجد بنی اشہل کے نمازیوں کے پاس سے گذرتے ہوئے ان کو خبر دی تو انہوں نے عصر میں تحویل کر لی۔ قباء والوں کو اس دن پتہ نہ چلا بلکہ اگلی صبح کو پتہ چلا تو انہوں نے صبح کی نماز میں تحویل پر عمل کیا۔ پس روایات میں بظاہر جو تعارض نظر آتا تھا وہ اس تقریر سے بالکل ختم ہو گیا۔

تحویل قبلہ پر اعتراضات اور ان کے جوابات:

اعتراض (۱): ایک اعتراض تو حافظؒ نے یہ اٹھایا ہے کہ بیت المقدس تو یقینی قبلہ تھا۔ پھر ایک آدمی نے خبر دی اور یہ تو خبر واحد ہے جو سن کا فائدہ دیتی ہے۔ تو سن کی وجہ سے یقین کو کیسے چھوڑ دیا گیا؟

جواب: یہ ہے کہ خبر واحد جب محض بقراءت الصدق ہو تو وہ بھی مفید یقین ہو جاتی ہے کیونکہ تحویل کی باتیں ہوتی رہتی تھیں حضور ﷺ کی بے چینی بھی صحابہؓ دیکھتے رہتے تھے تو جب ایک آدمی نے تحویل کی خبر دی تو ان کو یقین ہو گیا۔ فلا اشکال۔

اعتراض (۲): پھر سوال ہوا کہ تحویل پر عمل کرنے کی وجہ سے کافی نقل و حرکت ہوئی ہوگی آگے کی صفیں پیچھے اور پیچھے کی صفیں آگے، کیے چلنا پھرنا تو مقصد صلوٰۃ ہے۔ اس کے دو جواب ہیں (۱) یہ ہے کہ یہ اس زمانے کا قصہ ہے جبکہ ابھی تک عمل کثیر کے مقصد صلوٰۃ ہونے کا حکم نازل نہیں ہوا تھا (۲) یہ ہے کہ اگر یہ بعد کا واقعہ ہے تو پھر ممکن ہے کہ آہستہ آہستہ ٹھہر ٹھہر کر ہر صف اپنے اپنے مقام پر پہنچ گئی ہو۔ اور عمل قلیل کی صورت ہوئی ہے۔ فلا اشکال۔

اعتراض (۳): پھر سوال ہوا کہ اہل قباء کی عصر، ظہر، مغرب، عشاء یہ چار نمازیں جو تحویل کے خلاف ہوئی ہیں بظاہر یہ تو کافی نہیں ہوئی چائیں۔ ان کے اعادہ کا امر ہوتا؟

جواب: یہ ہے کہ ممکن ہے اس وقت جہل عذر ہو، چونکہ شریعت کے احکام کو ابھی تک تقرر و حکم حاصل نہیں ہوا تھا۔ اس لئے اعادہ کا امر نہیں فرمایا۔

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ مَا بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ قِبْلَةٌ

اس پر جو سوال ہے وہ ظاہر ہے (کیونکہ ہمارا قبلہ تو ما بین الشمال والجنوب ہے)۔ تو اس کی تین تقریریں ہیں۔

تقریر (۱): یہ اہل مدینہ کا قبلہ بتایا جا رہا ہے اور ان کا قبلہ بین المشرق والمغرب ہی ہے۔ جسے ابو سعیدؓ کی حدیث شریفہ قُوا أَوْغَرَبُوا (والی ہے یہ بھی اہل مدینہ کے بارے میں ہے)۔

تقریر (۲): جس طرح مشرق و مغرب کا اطلاق اس صورت پر ہوتا ہے کہ جب مشرق و مغرب دائیں بائیں ہوں۔ اسی طرح (بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ) کا اطلاق اس صورت پر بھی ہوتا ہے کہ مشرق خلف ہو اور مغرب امام ہو اور قبلہ مغرب کی جانب ہو تو مغرب کی سمت قبلہ سے بھی آگے چلی جائے گی تو بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ قِبْلَةٌ والا حکم ہمارے لئے بھی ہو گیا۔ اور یہ حکم عمومی ہو گیا۔

تقریر (۳): بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ میں مشرق، مغرب سے مراد مختلف موسموں کی مشرق و مغرب ہے۔ یعنی مغرب

شتائی اور شرق صبی۔ وبالغس تو اس طرح بھی اس کو عمومی حکم بنایا جاسکتا ہے۔ ابن مبارک کی ”هَذَا أَهْلُ الْمَشْرِقِ“ کہہ کر یہی مراد ہے کہ اس طرح کی تقریر کر کے اس حکم کو اہل شرق کے لئے بھی بنایا جاسکتا ہے۔ مقصد انکا اہل الشرق کہنے سے انکا صبر نہیں ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يُصَلِّي لِغَيْرِ الْقِبْلَةِ فِي الْغَيْمِ

﴿ص ۸۰﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ غَيْلَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَامِرٍ بْنِ رَبِيعَةَ عَنْ أَبِيهِ ۞ :

قُلْتُ نَذَرْتُ أَنْ الْقِبْلَةَ فَصَلَّى كُلُّ رَجُلٍ مِمَّا عَلَى حَيْالِهِ :

فقہاء بھی اسی طرح فرماتے ہیں ”مَنْ اسْتَبْهَتْ عَلَيْهِ الْقِبْلَةُ فَلْيَتَحَرَّيْ“ کا قبلہ یہ ہے کہ جس جہت کی تحری ہو جائے تو اسی طرف توجہ کر کے نماز پڑھ لے۔ اگر بعد میں معلوم ہوا کہ خطا ہو گئی تو پھر بھی نماز ہو گئی۔ اور اگر تحری کے بغیر نماز پڑھی اور بعد میں معلوم ہوا کہ قبلہ صحیح تھا تو پھر بھی نماز نہیں ہوئی۔

قَالَ أَبُو عِيْسَى هَذَا حَدِيثٌ لَيْسَ إِسْنَادُهُ بِذَلِكَ الْخ :

اس لئے آیت کے شان نزول کے اعتبار سے اس حدیث پر اعتبار نہیں۔ آیت کے نزول میں اقوال مختلف ہیں (۱) قِيلَ نَزَلَتْ فِي حَقِّ الْمُسَاهِرِينَ (۲) قِيلَ نَزَلَتْ فِي الْحَدِيثِ (۳) قِيلَ نَزَلَتْ إِذَا ارْتَفَعَ بَيْتُ الْمُقَدَّسِ۔ یعنی جب رخ قبلہ کا مسئلہ پیش آیا اور لوگوں نے اعتراض کیا تو اسکے جواب میں یہ آیت نازل ہوئی۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ مَا يُصَلِّي إِلَيْهِ وَفِيهِ

﴿ص ۸۱﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ غَيْلَانَ عَنْ ابْنِ عُمَرَ ۞ أَنَّ النَّبِيَّ ۞ نَهَى أَنْ يُصَلَّى فِي

سَبْعَةِ مَوَاطِنَ فِي الْمَرْبَلَةِ وَالْمَجْزَرَةِ وَالْمَقْبَرَةِ وَقَارِعَةِ الطَّرِيقِ وَفِي الْحَمَامِ وَمَعَاطِنِ الْبَابِلِ

وَفَوْقَ ظَهْرِ بَيْتِ اللَّهِ :

یہ چند جگہیں نجس ہوتی ہیں اس لئے ان میں نماز نہیں پڑھنی چاہیے۔

اور مقبرہ میں جب قبریں سامنے ہوں اور بلا جائل ہوں (اس وقت نماز جائز نہیں ہوگی) اور اونٹ کے پانی پینے کی جگہیں کہ یہ نجس ہوتی ہیں۔



بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ فِي مَرَابِضِ الْغَنَمِ وَأَعْطَانِ الْإِبِلِ

﴿۸۱﴾ حَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ : وَلَا تُصَلُّوا فِي أَعْطَانِ الْإِبِلِ :

لوجود الموانع: (۱) مثلاً اس کے بھاگ جانے اور فرار کا ڈر ہوتا ہے، (۲) مثلاً یہ کہ مکان نجس ہوتا ہے (۳) یہ کہ اس کے بول کے وقت رشائے (چھینے) پڑنے کا خطرہ ہوتا ہے (۴) ایک سبب اس کی طبیعت بھی بیان کیا جاتا ہے جیسا کہ مثل مشہور ہے، (اوث رہے اوث تری کوئی کل سیدھی) مگر یہ کوئی وجہ نہیں ہے، اس لیے کہ اس کی تردید الصلوٰۃ الیہ الراحلة والی حدیث سے ہو رہی ہے، اگر طبیعت وجہ ہوتی تو یہاں بھی منع ہوتی۔

مرابض غنم میں جواز کی وجہ: مذکورہ موانع و علت کے انتفاء کی وجہ سے ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ إِذَا خَضَرَ الْعِشَاءَ وَأَقِيَمَتِ الصَّلَاةُ فَأَبْدَأُوا بِالْعِشَاءِ

﴿۸۱ ص﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ عَنْ أَنَسٍ ؓ : قَالَ إِذَا خَضَرَ الْعِشَاءُ وَأَقِيَمَتِ الصَّلَاةُ

فَأَبْدَأُوا بِالْعِشَاءِ :

تاکہ کلب طعام کے ساتھ مشغول نہ ہو، شریعت یہ چاہتی ہے کہ صلاۃ اس حالت میں پڑھو کہ تمہارا دل ہر قسم کے وسوسے سے خالی ہو۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ عِنْدَ النَّعَاسِ

﴿۸۱ ص﴾ حَدَّثَنَا هَارُونُ بْنُ إِسْحَاقَ الْهَمْدَانِيُّ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا

قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا نَعَسَ أَحَدُكُمْ وَهُوَ يُصَلِّي فَلْيَرْقُدْ :

یہ نفل نماز کے بارے میں ہے فرض نماز کو اپنے وقت سے مؤخر کرنا کسی کے لیے جائز نہیں ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ مَنْ زَارَ قَوْمًا فَلَا يُصَلِّ بِهِمْ

﴿۸۱ ص﴾ حَدَّثَنَا هَنَادٌ وَمَحْمُودُ بْنُ غِيْلَانَ عَنْ أَبِي عَطِيَّةٍ : مَنْ زَارَ قَوْمًا فَلَا يَوْمُهُمْ :

یہ عام نہیں ہے بلکہ مخصوص ہے کہ اگر بالا اذن ہو تو جواز ہے، یہ اس کی تفسیر ہے۔

سوال: اذن تو یہاں بھی ہوا کہ مالک بن الحویرث ؓ کو مسجد والے کہہ رہے ہیں کہ آئیں نماز پڑھائیں، پھر بھی وہ نماز نہیں پڑھا رہے؟

جواب (۱): یہ مالک بن الحویرث رحمہ اللہ کا اپنا فہم ہے ممکن ہے کہ خود ان کا مذہب بھی یہی ہے۔

جواب (۲): مالک بن الحویرث رحمہ اللہ کا مقصد اعلام مسئلہ ہے کہ اگر خواہ کتنا ہی پاکمال کیوں نہ ہو؟ پھر بھی وہ امامت کا مستحق نہیں ہوتا، وہی مستحق ہوتا ہے جو امام راتب ہے، یہ جو اس کے خلاف ذہن بنا ہوا ہے، مالک بن الحویرث رحمہ اللہ اس کی تردید کر رہے ہیں، ہاں اگر وہ امام راتب اجازت دیدے تو پھر مضائقہ نہیں ہے، اور یہ ایسے ہے جیسے ابن عباسؓ نے حضور ﷺ سے کہا تھا بُعِثْ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ تو آپ ﷺ نے ابن عباسؓ کے سوال کے جواب میں نُوْمِيْ غَيْرُ نَافِعِيْ سے جواب نہ دیا بلکہ جواب میں اِنَّ الْوُضُوْءَ عَلٰی مَنْ نَامَ مُضْطَجِعًا کہا کہ آپ ﷺ کا مقصد اعلام مسئلہ عموماً تھا، اسی طرح یہاں مالک بن الحویرث رحمہ اللہ کا مقصد اعلام مسئلہ تھا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ كَرَاهِيَةِ اَنْ يُخَصَّصَ الْاِمَامُ نَفْسَهُ بِالْاَدْعَاءِ

اجتماعی دعا بعد الصلوٰۃ المكتوبة:

اگر تخصیص کا معنی کرتے ہیں کہ مفرد کا صیغہ استعمال نہ کرے بلکہ جمع کا صیغہ استعمال کرے تو یہ حدیث دوسری احادیث میں منقولہ دعاؤں کے خلاف ہو جاتی ہے کیونکہ ان میں اکثر مفرد کا صیغہ استعمال ہے، البتہ قرآن کی بعض منقولہ دعاؤں میں جمع کا صیغہ استعمال ہے، پس اس کا یہ معنی کیا جائے گا کہ تنہا دعا نہ کرے اور لوگوں کے ساتھ مل کر دعا کرے۔ فرض نمازوں کے بعد اجتماعی دعا کا یہی مأخذ ہے اور یہ بہت بڑا مأخذ ہے، اس کو بدعت سمجھنا جہالت ہے کیونکہ یہ اَفْضَلُ الدَّعَاءِ بَعْدَ الصَّلَاةِ الْمَكْتُوبَةِ ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ مِنْ اَمْ قَوْمًا وَهُمْ لَهٗ كَارِهُونَ

﴿ص ۸۲﴾ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْأَعْلَى بْنُ وَاصِلٍ بْنُ الْكُوفِيِّ عَنِ الْحَسَنِ ؓ : قَالَ سَمِعْتُ

أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ ؓ قَالَ لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ثَلَاثَةَ رَجُلٍ أَمْ قَوْمًا وَهُمْ لَهٗ كَارِهُونَ الْخ:

اس امام کی بے دینی کی وجہ سے۔ اس کے ظالم ہونے کی وجہ سے اس صورت میں وزیر اسی پر ہے، مگر اس میں اعتبار اکثریت کا ہے ایک دو کا اعتبار نہیں ہے، اگر امام متدین ہو، متشرع ہو، اور قوم غیر متدین ہو تو پھر کراہت کریں تو وزیر اس پر نہیں لہجے۔ بلکہ ان پر ہے۔ یہ ڈنار ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ إِذَا صَلَّى الْاِمَامُ قَاعِدًا فَصَلُّوا قُعُودًا

قائم کی اقتداء خلف القائم اسی طرح قاعد معذور کی اقتداء خلف القاعد المعذور، اسی طرح قاعد کی اقتداء خلف القائم یہ صورتیں بالاتفاق جائز ہیں۔

پہلا نزاع کہ قائم کی اقتداء خلف القاعد جائز ہے یا نہیں؟

امام محمدؒ ومالکؒ کے نزدیک: یہ ناجائز ہے۔ کوئی دوسرا امام تلاش کرنا چاہیے۔

جمہور ائمہ شافعیؒ، احمدؒ، اسحاقؒ و ابو حنیفہؒ ان سب کے نزدیک یہ اقتداء بھی جائز ہے۔

مالکیہ کی دلیل: مالکیہؒ نے اس کی دلیل یہ دی ہے کہ ایک حدیث ہے ”لَا يُؤْمُ أَخَذَ بَعْدِي جَالِسًا“۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جالساً امام بننے والی صورت آپ ﷺ کی خصوصیت ہے۔ کسی اور کیلئے اس کا جواز نہیں ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اگر یہ حدیث ثابت ہو جائے تو اس نزاع کے لئے فیصلہ کن ہے۔ مگر اس کا ثبوت مشکل ہے اس لئے کہ اس کی سند میں جابرؓ بھی ہے اور اس کے بارے میں اختلاف ہوا ہے۔ بعض محدثین اس کی روایت کو لیتے ہیں اور بعض محدثین اس کی روایت کو نہیں لیتے جیسے یحییٰ بن معینؒ، القطانؒ، امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے کہ میں نے جابرؓ سے بڑا جھوٹا نہیں دیکھا۔ اس لئے یہ حدیث حجت نہیں بن سکتی۔

بعض مالکیہ کی تقریر: بعض مالکیہؒ نے یہ تقریر کی ہے کہ اس حدیث سے قطع نظر کرتے ہوئے بھی اقتداء کی اس صورت کا مرض الوفاۃ والے واقعہ سے جواز ثابت نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ مرض الوفاۃ والے واقعہ میں بہت ساری باتیں ایسی نظر آتی ہیں جو خصوصیت پر دلالت کرتی ہیں جیسے ابو بکرؓ کا بغیر عذر کے پیچھے ہٹنا اور آپ ﷺ کا امام بننا تو جیسے یہ خصوصیت ہے۔ کیا بعید ہے کہ مرض الوفاۃ کی اقتداء کی یہ صورت بھی آپ ﷺ کی خصوصیت ہو۔

احناف کا جواب: احناف نے اس کا جواب دیا کہ ابو بکرؓ کا پیچھے ہٹنا بغیر عذر کے نہیں تھا بلکہ انکو حصر لاحق ہو گیا تھا۔ حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ بعض حنفیہ کا یہ دعویٰ محض دعویٰ ہی ہے اس کو ثابت کرنا بڑا مشکل ہے۔ بہر حال مجوزین کے پاس مرض الوفاۃ والے واقعہ کے علاوہ اور کوئی سامان نہیں ہے۔

دوسرا نزاع جواز کی صورت میں مقتدیوں کے جلوس وعدم جلوس کا ہے:

عند الاحمد واسحاق: قعود کرنا ہوگا۔ مصنف نے احمدؒ واسحاقؒ کا مذہب نقل کیا کہ قعود کرنا ہوگا۔ مگر مصنف نے ان کے مذہب میں کوئی تفصیل نقل نہیں کی ہے جب کہ ان کے مذہب میں تفصیل ہے وہ یہ ہے کہ اگر امام ابتداءً صلوٰۃ سے قاعد ہے تو پھر مقتدیوں کو بھی قاعد ہونا چاہیے۔ اور اگر امام نے صلوٰۃ کی ابتدا تو قاعدا کی پھر مرض طاری ہونے کی وجہ سے قعود کر لیا تو اس صورت میں مقتدیوں کو کھڑے رہنا چاہیے۔ ابن حزمؒ ظاہری کہتے ہیں کہ میرا بھی یہی مذہب ہے مگر میرے نزدیک اس صورت میں اگر امام کی آواز سب کو نہ پہنچ سکتی ہو تو لوگوں تک اس کی آواز کو پہنچانے کے لئے اس کے پہلو میں ایک مقتدی کھڑا ہے اور باقی مقتدی اپنی اپنی جگہ کھڑے رہیں۔

شافعیہ و حنفیہ کے نزدیک: مطلقاً قیام ہے۔ چاہے درمیان میں امام کو مرض لاحق ہو یا ابتداءً ہی سے۔

دلیل حنا بلہ: اس باب کی حدیث ہے "وَإِذَا صَلَّى قَاعِدًا فَصَلُّوا فَعُوْذًا أَجْمَعُونَ" واقعہ حدیث الباب ۵۵ھ کا ہے۔ اور اسی باب کی روایت میں ہے کہ گھوڑے سے گر گئے تھے۔ اور ابوداؤد و تہا ب الإمام یُصَلِّي مِنْ فَعُوْذٍ ص ۹۳ پر حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے اَنْفَكْتُ قَدَمَهُ تَوَدُّوْنَ فِي تَعَارُضٍ نَحْنُ اَوْ رَوْنُوْنَ يَاتِيْنَ جَمْعٌ يَوْسُكِيْ هِيَ۔

شافعیہ حنفیہ کی دلیل: مرض الوفا ت والا واقعہ ہے جس میں رسول اللہ ﷺ قاعد تھے اور ظاہر یہی ہے کہ صحابہ قائم تھے۔ اور یہ واقعہ بعد کا ہے تو یہ واقعہ ناسخ ہے اور پہلا ۵۵ھ کا مرض قدیم والا واقعہ اس کے ذریعے منسوخ ہے۔ اسی طرح بخاری و حیدر نے کہا ہے۔

حنا بلہ کی طرف سے واقعہ مرض الوفا ت کے جوابات:

جواب (۱): حنا بلہ کہتے ہیں کہ مرض الوفا ت والے واقعہ میں اور مرض قدیم والے واقعہ میں تعارض نہیں ہے۔ مرض قدیم والے واقعہ میں آپ ﷺ ابتداء سے قاعد تھے اور مرض الوفا ت والے واقعہ میں ابتداءً صلوة قائم ہوئی ہے۔ اس کی دو تقریریں ہیں۔ ایک تقریر شوکانی کی ہے کہ شروع میں تو امام ابو بکرؓ تھے انکو تو کوئی عذر لاحق نہیں تھا اور آپ ﷺ کا امام بننا بعد کی بات ہے۔ دوسری تقریر ابن ہمام کی ہے، ابن ہمام کہتے ہیں کہ جب دو آدمیوں کے سہارے آپ ﷺ باہر تشریف لائے اور آ کر نماز میں شریک ہوئے تو تحریر قائم کہنے کی قدرت تو تھی پھر بعد میں مرض کی شدت ہو گئی ہوگی پھر بیٹھ گئے ہو گئے ایسی صورت میں حنا بلہ کے نزدیک مقتدیوں کو کھڑے رہنا چاہیے۔ تو اس طرح مرض الوفا ت والا واقعہ حنا بلہ کے خلاف نہ ہوا۔ پس دونوں (واقعے) معمول ہیں، ناسخ و منسوخ کہنے کی ضرورت ہی نہیں۔

جواب (۲): إِذَا صَلَّى قَاعِدًا فَصَلُّوا فَعُوْذًا یہ تو قولی حدیث ہے۔ اور مرض الوفا ت والے واقعہ میں صحابہؓ نے جو قیام کیا اور حضور ﷺ نے سکوت فرمایا تو وہ صرف تقریر ہے، قول و فعل کا جب تعارض ہو جائے تو قول کو ترجیح ہوتی ہے چہ جائیکہ فعل نہ ہو بلکہ صرف تقریر ہو (تو وہاں تو بطریق اولی قول کو ترجیح ہوگی)۔

جواب (۳): إِذَا صَلَّى قَاعِدًا فَصَلُّوا فَعُوْذًا یہ ایک قاعدہ کلیہ اور ضابطہ ہے۔ اور مرض الوفا ت والا واقعہ ایک جزی واقعہ ہے تو قاعدہ کلیہ و جزی واقعہ میں جب تعارض ہو جائے تو قاعدہ کلیہ کو ترجیح ہوتی ہے جیسے استقبال و استدبار والے مسئلہ میں تقریر کی جاتی ہے۔

جواب (۴): إِذَا صَلَّى قَاعِدًا فَصَلُّوا فَعُوْذًا والی حدیث میں کوئی اضطراب نہیں ہے۔ اور مرض الوفا ت والے واقعہ میں اضطراب ہے۔ کسی میں ہے کہ ابو بکرؓ امام تھے، کسی میں ہے کہ آپ ﷺ امام تھے، ظاہر ہے کہ جس حدیث میں اضطراب نہیں ہے اس کو ترجیح ہو جائے گی۔

احناف کی طرف سے اسکا جواب: گو حنفیہ نے اس کا جواب دیا ہے کہ مرض الوفا ت والے واقعہ میں باہر تشریف لانے اور نماز میں شریک ہونے کے واقعے متعدد ہیں ایک واقعہ تو یوم السبت یا یوم الاحد کا ہے۔ اور ایک واقعہ یوم الاثنین کا ہے تو ہو سکتا ہے کہ کسی واقعہ میں امام ہوں اور کسی میں مقتدی ہو گئے ہوں۔ تو اس اضطراب والے نقطہ کا یہ مذکور جواب

دیا جاسکتا ہے (لیکن حنابلہ کے اور نخطاط بھی تو باقی ہیں)۔

جواب (۵) اور ابن حزم کا چیلنج:

حنابلہ وابن حزم یہ بھی کہتے ہیں کہ مرض الوفا کے والے واقعہ میں ابو بکرؓ کے قیام کے علاوہ باقی مقتدیوں کا قیام ثابت کرو، صرف یہ کہہ دینا کافی نہیں کہ ظاہر قیام ہے۔ (تو ابن حزم کے جواب میں حافظ یہ کہتے ہیں)

تقریر حافظ: حافظ نے اس کا جواب دیا ہے کہ امام شافعیؒ نے مکتب الأئم میں عَنْ إِبْرَاهِيمَ النَّخَعِيِّ عَنِ الْأَسْوَدِ عَنْ عَائِشَةَ اثر ذکر کیا ہے اس میں ہے "صَلَّى النَّاسُ وَرَأَاهُ قِيَامًا" تو اس سے ابو بکرؓ کے علاوہ مقتدیوں کا قیام بھی ثابت ہو گیا۔ حافظ نے کہا کہ اس اثر کی سند ٹھیک ہے صرف یہ ہے کہ یہ مطلق ہے کیونکہ امام شافعیؒ کا ابراہیم نخعیؒ سے لقاء و سماع ثابت نہیں ہے۔ پھر حافظ نے کہا کہ معصف ابن ابی شیبہؒ میں عطاء بن ابی رباحؒ کا اثر ہے اس میں بھی یہی ذکر ہے مگر وہ مرسل ہے۔ اس کی سند میں عائشہؓ کا ذکر نہیں تو اس مرسل سے اس مطلق کی تائید اور قوت فراہم ہو جائے گی۔

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں ہنوز دلی و دراست، ابن حزم جیسا متشدد آدمی کب اس مرسل و مطلق کو ماننا ہے اور پھر مرسل بھی عطاء بن ابی رباحؒ کی۔ جس کے بارے میں حافظ نے تہذیب میں لکھا ہے کہ یہ ادنیٰ درجے کا مرسل ہوتا ہے اور اس سے قوی مرسل مجاہدؒ کا اور سب سے قوی مرسل سعید بن مسیبؒ کا ہوتا ہے۔ (تو اس کمزور درجے کے مرسل سے کیسے اس کی تائید ہوتی ہے۔ لہذا ابھی ابن حزم کا چیلنج باقی ہے کہ ابو بکرؓ کے علاوہ مقتدیوں کا قیام (خلف النبی ﷺ) ثابت کرو؟)۔

تقریر شاہ ولی اللہ:

وہ یہ تقریر کرتے ہیں کہ "قُوْهُوْا لِلّٰہِ فَاَنْتَبِہُوْا" کی نص سے قیام کا رکن ہونا ثابت ہو رہا ہے بغیر عذر کے مقتدی اس رکن کو کیسے چھوڑ سکتا ہے اور اگر اس حدیث الباب کی وجہ سے عام کتاب اللہ کی تخصیص کی گئی تو یہ بھی جائز نہیں ہے کیونکہ صَلُّوْا فَعُوْذُ الْبَیْعِ خبر واحد کے ساتھ عام کتاب اللہ کی تخصیص جائز نہیں ہوتی۔

حضرت شاہ صاحب:

فرماتے ہیں کہ یہ تقریر بھی ناقص ہے۔ اس لئے کہ وہ آگے سے کہہ سکتے ہیں کہ امام بھی معذور ہے اور مقتدی بھی معذور ہے۔ امام تو معذور ہے مرض کی وجہ سے اور مقتدی معذور ہے اقتداء کی وجہ سے۔ باقی رہا تخصیص کا قصہ تو اس کے بارے میں وہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ "قُوْهُوْا لِلّٰہِ فَاَنْتَبِہُوْا" کے عموم سے متقل کو بالا جماع حاصل کر لیا گیا ہے اور یہ اصول کا ضابطہ ہے کہ جب عام کتاب اللہ میں تخصیص ہو جائے تو پھر وہ قطعی ہو جاتا ہے پھر اس کی تخصیص خبر واحد کے ساتھ ہو سکتی ہے اس لئے مسئلہ مشکل ہے۔

جواب (۶) اور ابن حزم کا چیلنج:

ابن حزم نے ایک اور چیلنج کیا ہے کہ اِذَا صَلَّى الْإِمَامُ فَاعْبُدُوْا فَصَلُّوْا فَعُوْذُ پر تو صحابہ کا عمل ہے۔ کیونکہ اسید بن خضیرؒ

ارشاد واقع فرس کا ہے۔) شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ میرے وجدان کا یہی فیصلہ ہے۔ لیکن پھر فرماتے ہیں کہ مخالف وجدان کو کب مانتا ہے۔ کیونکہ ان کی تائید میں مسلم و ابوداؤد میں روایت ہے اور اس میں یہ اضافہ ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ تم ایسے کر رہے ہو کہ جیسے عجمی لوگ اپنے عظماء کے ساتھ کرتے ہیں۔ تو اس سے ابن حزم و حنابلہ کی اور تائید ہوگئی کیونکہ منع کی علت کھجہ ہوا اور علت باقی تو منع بھی باقی ہے۔

تقریر شاہ ولی اللہ:

انہوں نے یہ تقریر کی ہے کہ ابتداء میں اجمال تھا پھر تفصیل آئی ہے اور اس تشبیہ کی پھر اجازت ہوگئی (کہ قائم قاعد کی اقتداء کر سکتا ہے)۔

حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہ تقریر بھی نامتام ہے اس لئے کہ کھجہ تو اب بھی منع ہے۔ شاہ صاحب نے اس بحث و تحقیق کے بعد آخر میں فرمایا کہ دلائل پر نظر کرنے سے حنابلہ اور ابن حزم کا مذہب قوی معلوم ہوتا ہے۔ (واللہ اعلم)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْإِمَامِ يَنْهَضُ فِي الرَّكْعَتَيْنِ نَاسِيًا

﴿ص ۸۳﴾ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ عَنِ الشَّعْبِيِّ قَالَ صَلَّى بِنَا الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ

فَنَهَضَ فِي الرَّكْعَتَيْنِ فَسَبَّحَ بِهِ الْقَوْمَ وَسَبَّحَ بِهِمْ:

قوم کے تسبیح کہنے کا مطلب یہ تھا کہ تم نے قعود چھوڑ دیا۔ اور ان کے تسبیح کہنے کا مطلب یہ تھا کہ میں بیٹھ نہیں سکتا۔ میں قیام کے قریب ہو گیا ہوں اگر میں بیٹھ گیا تو ترک الفرض بالواجب لازم آئے گا۔

قَالَ أَحْمَدُ لَا يُحْتَجُّ بِحَدِيثِ ابْنِ أَبِي لَيْلَى:

ابن ابی لیلیٰ دو ہیں (۱) ایک محمد بن عبدالرحمن ہے (۲) اور ایک عبدالرحمن ہے۔ دوسرا باتفاق محدثین کہاں روایت میں سے ہے۔ حجت ہونے، نہ ہونے کا اختلاف پہلے کے بارے میں ہے (نہ کہ دوسرے کے بارے میں) باقی مجہود سہو قبل التسليم ہے یا بعد التسليم تو اس کی بحث یہاں نہیں بیان کی جائے گی بلکہ مباحثی بیانہ ان شاء اللہ)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي مِقْدَارِ الْقُعُودِ فِي الرَّكْعَتَيْنِ الْأُولَيَيْنِ

﴿ص ۸۴-۸۵﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ غَيْلَانَ عَنْ أَبِيهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا جَلَسَ فِي الرَّكْعَتَيْنِ

الْأُولَيَيْنِ كَانَ عَلَى الرَّضْفِ:

رضف کا معنی گرم پتھر ہوتا ہے۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ مقدار تشہد بیٹھ کر فوراً اٹھ جانا چاہیے۔ اگر درود شروع کر دیا تو بعض نے کہا کہ صرف اَللّٰهُمَّ کہنے پر سجدہ سہو لازم ہوگا اور بعض نے کہا کہ پورا جملہ کہنے پر سجدہ سہو واجب ہوگا۔ مگر

اول احوط ہے۔

سوال: اب اس پر کوئی سوال کرے کہ درود شریف پڑھنا تو افضل عبادت ہے یہ عبادت جرم کیوں بن گئی؟
جواب: تو اس کا جواب وہی ہے جس کی طرف پہلے اشارہ کیا جا چکا ہے (قرأت قرآن، رکوع و سجود وغیرہ میں) کہ یہ بے محل ہے (اس لئے یہ پڑھنا جرم بن گیا)۔

فَأَقُولُ حَتَّى يَقُومَ:

شعبہ کے اس قول کا حاصل یہ ہے کہ جب سعد نے تحریک شعثین کی تو میرے خیال میں آیا کہ یہ حَتَّى يَقُومَ کا کلمہ کہہ رہے ہیں۔ تو اَقُولُ یہاں بمعنی خیال میں آتا ہے۔

فَيَقُومُ حَتَّى يَقُومَ:

تو پھر سعد نے یہ کلمہ (يقوم) صراحت کے ساتھ کہہ دیا۔ فلا اشکال
الحاصل: اَقُولُ بمعنی کہتا ہوں انہیں بلکہ اُحْسِبُ کے معنی میں ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْإِشَارَةِ فِي الصَّلَاةِ

﴿ص ۸۵﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ عَنْ صُهَيْبٍ ؓ قَالَ مَرَرْتُ بِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ يُصَلِّي

فَسَلَّمْتُ عَلَيْهِ فَرَدَّ إِلَيَّ إِشَارَةً:

سوال: ابوداؤد باب رَدِّ السَّلَامِ فِي الصَّلَاةِ ص ۸۵ پر عبد اللہ بن مسعود ؓ کی حدیث میں لفظ ہیں فَلَمْ يَرُدْ عَلَيْنَا اِنْ اس عدم تردید میں تسلیم ہے (اِنْ فَلَمْ يَرُدْ عَلَيْنَا بِالْعُمُومِ لَا تَكْلَامًا وَلَا إِشَارَةً یہ دونوں کی نفی کو شامل ہے) اور اس عموم کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ ابن مسعود ؓ کہتے ہیں کہ نماز سے فارغ ہونے کے بعد میرے سلام کا جواب دیا، اگر نماز کے اندر سلام کا جواب دے چکے ہوتے تو پھر بعد الصلوٰۃ سلام کے جواب کا کیا مطلب؟ اسی طرح ابن مسعود ؓ کہتے ہیں کہ مجھے میرے سلام کا جواب نہ ملنے پر بڑا غم ہوا، اگر اشارۃً جواب ہو چکا ہوتا تو غم نہ ہوتا، پس اب دونوں حدیثوں میں شدید تعارض ہے؟
جواب (۱): یہ اشارہ رد سلام کا نہیں ہوتا تھا بلکہ صلوٰۃ کے دوران سلام کرنے والوں کو سلام سے منع کرنا ہوتا تھا اور امام طحاویؒ نے اس کا مکمل اور قرینہ یہ بتلایا ہے کہ اس کا اشارہ اِلَى التَّحْتِ ہوا ہے، اِلَى الْفَوْقِ نہیں ہوا اور رد سلام اِلَى الْفَوْقِ اشارہ ہوتا ہے۔

جواب (۲): رَدُّ اِلَیَّ إِشَارَةً ابتداء اور قبل النسخ پر محمول ہے، منسوخ ہے، اس زمانے سے اس کا تعلق ہے جس زمانہ میں کلام و سلام اشارۃً ہوتا تھا۔

جواب (۳): جتنی قوی اور مضبوط قلم یَرُدُّ اِلَیَّ والی حدیث ہے، اتنی قوی یہ نہیں اور معارضہ کے لیے قوت میں مساوات چاہیے۔

جواب (۴): وہ اولویت پر محمول ہے، یہ جواز پر محمول ہے، وہ کراہت تخریجی پر محمول ہے اور یہ جواز پر محمول ہے اور جواز و کراہت دونوں جمع ہو سکتے ہیں۔

مگر محتار یہ ہے کہ یہ اشارہ جائز اور مکروہ تخریجی ہے۔ اس لئے حدیثوں کے جواب دینے کی ضرورت نہیں۔ البتہ معافی منسبہ صلوٰہ ہے۔ بعض نے احادیث الباب کی تاویل کی ہے کہ یہ اشارہ منع عن الکلام کیلئے ہوتا تھا مگر یہ تاویل حدیث کے سیاق و سباق کے خلاف ہے (یہ تمام کلام اشارہ مفہم کے بارے میں ہے کہ کسی غرض کو سمجھانے کے لئے مصلیٰ کسی خارجی کو اشارہ کر دے۔ اس سے اشارہ فی التشہد مراد نہیں، فافہم)۔

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ التَّسْبِيحَ لِلرِّجَالِ وَالتَّصْفِيقَ لِلنِّسَاءِ

دوران صلوٰہ اگر کوئی حادثہ پیش آجائے تو رجال کو تسبیح کہنی چاہیے اور نساء کو تصفیق کرنی چاہیے کدائیں ہاتھ کی تھپکی کو بائیں ہاتھ کی پینچہ پر مارنا تصفیق کہلاتی ہے۔ جمہور علماء تو اسی کے قائل ہیں جو تقسیم حدیث میں ذکر ہے (ایک اور لفظ ہے تصفیغ اس کا معنی ہے تالی بجانا یہ جائز نہیں)۔

امام مالک کے نزدیک نساء کیلئے بھی تسبیح ہی ہے (جیسے رجال کیلئے ہے) ان کے نزدیک حدیث کا مطلب ہے کہ تصفیق سے احتراز کرو کیونکہ یہ تو نساء کا شعار ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ التَّنَاوُبِ فِي الصَّلَاةِ

تَنَاوُب (بای) شیطانی عمل ہے اگر قیام میں پیش آئے تو دائیں ہاتھ سے روکنا چاہیے اور اگر قعود میں پیش آئے تو بائیں ہاتھ سے روکنا چاہیے۔

علامہ شامی نے لکھا ہے کہ اگر اس کی ابتداء میں یہ خیال کرے کہ انبیاء علیہ السلام اس سے محفوظ ہوتے تھے تو یہ رک جاتی ہے میں نے اس کا تجربہ کیا ہے اور میں نے اس کو مفید پایا ہے۔
(ابراہیم کہتے ہیں کہ کھانسنے سے بھی یہ ختم ہو جاتی ہے)۔

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ صَلَاةَ الْقَاعِدِ عَلَى النِّصْفِ مِنْ صَلَاةِ الْقَائِمِ

ص ۸۵ ﴿ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ حُصَيْنٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنْ صَلَاةِ الرَّجُلِ وَهُوَ قَاعِدٌ فَقَالَ مَنْ صَلَّى قَائِمًا فَهُوَ أَفْضَلُ وَمَنْ صَلَاَهَا قَاعِدًا فَلَهُ نِصْفُ أَجْرِ الْقَائِمِ وَمَنْ صَلَاَهَا نَائِمًا فَلَهُ نِصْفُ أَجْرِ الْقَاعِدِ.

سوال: یہ حدیث بڑی مشکل بنی ہوئی ہے کہ اس کا محمل رجل صحیح ہے یا مریض؟ فرض ہے یا نفل؟ اگر اس کو صحیح (تندرست

آدمی) و فرض پر محمول کرتے ہیں تو پھر صحیح و سندرست کیلئے فرض قاعدہ ادا کرنا جائز نہیں۔ اور اگر مریض پر محمول کرتے ہیں تو اس کے لئے تنصیف اجر نہیں ہے اور اگر نفل پر محمول کرتے ہیں تو نفل نامہ جائز نہیں ہیں۔

جواب: اس حدیث کا محمل فرض ہے۔ نہ صحیح کامل نہ مریض کامل۔ بلکہ ان دونوں کے درمیان بین ہیں (شخص مراد ہے) یعنی اگر تکلف کر کے قیام کرنا چاہے تو کر سکتا ہے پھر وہ قاعدہ فرض پڑھ لیتا ہے تو اجر کی تنصیف ہو جائے گی۔ اسی طرح قعود کرنا چاہے تو تکلف سے قعود کر سکتا ہے لیکن نامہ فرض ادا کرتا ہے تو اجر کی تنصیف ہو جائے گی۔ یہ جواب حضرت گنگوہیؒ نے دیا۔ اس وقت سے پھر یہ ہمارے اساتذہ میں چل گیا۔

اگر نامہ فرض ادا کرنے ہوں تو اس کی کیفیت کیا ہونی چاہیے؟ تو بعض کہتے ہیں کہ علی جنبہ الایمن کی صورت ہے اس میں یہ غریبی ہے کہ قلب رخ بھی ہو جائیگا اور بے ادبی سے بھی بچ جائے گا (جو کی طرف پاؤں کرنے سے پیدا ہوگی) اور قرآن کی آیت و علی جنبہ یسجد سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ استلقاء ہو یعنی پٹ لیٹنا۔ اس کی وجہ سختی نے یہ لکھی ہے کہ اگر قیام پر قادر ہوتا تو اسی طرح قیام کرتا۔ باقی کے کی طرف پاؤں پھیلائے والی بے ادبی سے یوں بچا جاسکتا ہے کہ رکبتین کو کھڑا کر لے۔

بَابُ فِي مَنْ يَتَطَوَّعُ جَالِسًا

یہ بات حضور ﷺ کی خصوصیات میں سے تھی کہ آپ ﷺ کی تطوع جالساً میں تنصیف اجر نہیں تھی بلکہ اجر پورا ملتا تھا (اگرچہ ہمارا اجر نصف ہی ہوگا)۔ اس باب میں مصنف نے مختلف روایتیں ذکر کی ہیں جن میں بظاہر کچھ تعارض معلوم ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مختلف وقتوں پر محمول ہے۔ فلا تعارض۔

﴿ص ۸۵﴾ حَدَّثَنَا الْأَنْصَارِيُّ عَنْ حَفْصَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا زَوْجَ النَّبِيِّ ﷺ إِنَّهَا قَالَتْ

مَا رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ صَلَّى فِي سَبْعَةِ:

چاشت کی نماز پڑھتے تھے۔

”حَتَّى تَكُونَ أَطْوَلَ مِنْ أَطْوَلِ مِنْهَا“:

یعنی یہ تریل کے اعتبار سے بڑی رکعت سے بھی بڑی ہو جاتی تھی۔

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ إِنِّي لَا أَسْمَعُ بُكَاءَ الصَّبِيِّ فِي الصَّلَاةِ فَأُخَفِّفُ

﴿ص ۸۶﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ ﷺ : إِنِّي لَا أَسْمَعُ بُكَاءَ الصَّبِيِّ وَأَنَا

فِي الصَّلَاةِ الْخ:

یعنی تطویل قرأت کا ارادہ ہوتا تھا لیکن اس عارضہ کی وجہ سے تطویل کو چھوڑ دیتے تھے اور قرأت مختصر کرتے تھے۔ معلوم ہوا جیسے داخل صلوٰۃ مقتدیوں کی رعایت کے پیش نظر قرأت میں تخفیف کرنا جائز ہے یا نہیں ہے۔ بعض نے ”وَأَنَا فِي الصَّلَاةِ“ کا معنی کیا ہے ارادہ صلوٰۃ، اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ نماز شروع ہونے سے پہلے کا قصہ ہے۔ دوران صلوٰۃ کا قصہ نہیں ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ لَا تُقْبَلُ صَلَاةُ الْحَائِضِ إِلَّا بِخِمَارٍ

اگر حائضہ بالہاء ہو تو اس کا معنی حائضہ بالفعل ہوتا ہے اور اگر حائضہ بغیر الہاء ہو تو اس کا معنی بالغہ (عورت) ہوتا ہے بالفعل حیض ہو یا نہ ہو۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ السَّدْلِ فِي الصَّلَاةِ

سدل: دو طرح ہے (۱) مع ثوب واحد ہے، کہ مصلیٰ کے پاس ایک ہی کپڑا ہو اور اس کو گردن میں ڈال کر لٹکا دے، یہ سدل مع ثوب واحد ہے۔ اور یہ مفید صلوٰۃ ہے کیونکہ اس صورت میں آدمی نچا ہوتا ہے اور نیچے کی نماز نہیں ہوتی (۲) اور ایک سدل مع الثیاب ہوتا ہے۔ سدل مع الثیاب یہ ہے کہ قمیض و شلوار کے ہوتے ہوئے رومال وغیرہ کو گلے میں ڈال لینا۔ تو یہ مکروہ ہے۔ مفید صلوٰۃ نہیں ہے۔ شاہ ولی اللہ نے لکھا ہے کہ ہر وہ حالت جو عادل الاحوال کے مخالف ہو وہ سدل میں داخل ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ مَسْحِ الْخُصْيِ فِي الصَّلَاةِ كَمَا صَرَفَ مَعْنَى كَرِيَا جَاءَ۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ النَّفْخِ فِي الصَّلَاةِ

اگر اس سے الفاظ ظاہر ہو جائیں تو یہ مفید صلوٰۃ ہے۔ اور اگر الفاظ ظاہر نہ ہوں تو پھر مکروہ ہے۔ مفید نہیں ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي النَّهْيِ عَنِ الْإِخْتِصَارِ فِي الصَّلَاةِ

صاحب البحر نے اختصار کے کئی معنی لکھے ہیں۔ (۱) خاصرۃ پر ہاتھ رکھنا (۲) قرأت بالکل مختصر کر لینا (۳) ادھر، ادھر کی آیت پڑھ کر آیت تہجدہ کو چھوڑ دینا (۴) سنن و مستحبات صلوٰۃ کو ادا نہ کرنا، ان سب معنوں کی یہاں گنجائش ہے مگر مشہور اذیل معنی ہے۔ خارج از صلوٰۃ بھی وضع الید علی الخاصرۃ نہیں کرنا چاہیے کیونکہ یہ ایک تکبرانہ ہیئت ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ كَتْفِ الشَّعْرِ فِي الصَّلَاةِ كَمَا صَرَفَ مَعْنَى كَرِيَا جَاءَ۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّخَشُّعِ فِي الصَّلَاةِ

﴿ص ۸۷﴾ حَدَّثَنَا سُوَيْدُ بْنُ نَصْرٍ عَنْ الْفَضْلِ بْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: الصَّلَاةُ مَثْنَى مَثْنَى

تَشْهَدُ فِي كُلِّ رَكْعَتَيْنِ ، وَتَخْشَعُ ، وَتَضَرُّعُ وَتَمَسْكُنُ ، وَتُقْنِعُ يَدَيْكَ :

اس میں تسلیم کا ذکر نہیں ہے "يَقُولُ تَرَفُّعُهُمَا الْح" یہ راوی کی طرف سے وَتُقْنِعُ يَدَيْكَ کی تفسیر ہے۔ یعنی تم اپنے ہاتھ کو بعد اصلوۃ دعا کے لئے بلند کرو۔ اس سے دعا بعد اصلوۃ کا ثبوت ہوتا ہے۔ باقی مسئلہ پہلے بیان ہو چکا ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ التَّشْيِيكِ بَيْنَ الْأَصَابِعِ فِي الصَّلَاةِ

سوال :- حدیث میں فی الصلوۃ کا ذکر نہیں ہے پس حدیث عنوان کے ساتھ منطبق نہ ہوئی۔

جواب :- جب تشبیک فی خالۃ المَجْنِءِ اِلٰی الصَّلَاةِ منع ہوئی تو فی خالۃ الصَّلَاةِ بطریق اولیٰ منع ہو جائے گی۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي طُولِ الْقِيَامِ فِي الصَّلَاةِ

مثلاً ایک شخص نے گھنٹہ دو گھنٹے مقرر کر دیئے کہ میں ان میں نوافل ادا کروں گا تو اس کے لئے اب اس وقت کی طویل قیام والی نماز میں صرف کرنا افضل ہے یا کثرت رکوع و سجود والی نماز میں۔

مشہور قول شوافع کا کثرت رکوع و سجود کا ہے اور حنفیہ کے ائمہ ثلاثہ کا مشہور قول طول القیام کا ہے۔ حدیثیں دونوں طرح کی ہیں جن سے بظاہر کوئی فیصلہ کرنا مشکل معلوم ہوتا ہے مگر زیادہ رائج مذہب احناف کا معلوم ہوتا ہے۔ اس کی دلیل علامہ شامی نے یہ ذکر کی ہے کہ صلوۃ اللیل کی مدت رسول اللہ ﷺ سے روایتوں میں یا تو گیارہ ذکر ہیں یا تیرہ، اس سے زائد ذکر نہیں اور اُدھر یہ بھی آتا ہے کہ حضور ﷺ رات کا اکثر حصہ بیدار رہتے تھے۔ اب ان دونوں کو ملانے سے یہی سمجھ میں آتا ہے کہ طول القیام پر عمل فرماتے ہو گئے پس اس سے اس کی افضلیت ثابت ہو گئی۔ اگلے باب کی حدیث فَقَالَ غَلَبَكَ بِالسُّجُودِ کا جواب یہ ہے کہ سجود سے مراد صلوۃ ہے جیسے قرآن میں "وَاذْكُرُوا" وَاَسْجُدُوا" کا معنی صَلُّوا ہوتا ہے اور صلوۃ میں طول قیام کی افضلیت اوپر والی حدیث سے معلوم ہو چکی ہے۔ اس سجود سے مراد مجرد سجود نہیں و ہوا الظاهر۔

حضرت شاہ صاحب کی تقریر:

فرماتے ہیں کہ رکوع و سجود کی افضلیت جزوی کا انکار بھی نہیں کیا جاسکتا ہے۔ مگر فضیلت کلی تو اسی چیز کو حاصل ہوگی جو مقصود اصلی کے زیادہ مناسب ہوگی۔ (اور مقصود اصلی قیام ہے لہذا طول قیام ہی افضل ہوگا)

بَابُ مَا جَاءَ فِي قَتْلِ الْأَسْوَدَيْنِ فِي الصَّلَاةِ

اس سے مراد سانپ و بچھو ہے، تعلیمِ دونوں کو اسودین کہا گیا ہے۔ نماز میں ان کو قتل کرنا تو جائز ہے آگے اس میں اختلاف ہے کہ ان کا قتل کرنا مقصدِ صلوۃ ہے یا نہیں؟ تو بعض فقہاء نے کہا کہ مقصدِ صلوۃ نہیں ہے اس لئے کہ جب شریعت نے اجازت دے دی ہے تو اس کو مقصد نہیں کہا جائے گا۔ مگر اکثر فقہاء نے اس کی اجازت نہیں دی ہے۔ قتل کرنے کی اجازت اور چیز ہے

اور مقصد صلوات ہونا اور چیز ہے۔ اگر انکا قتل کرنا عمل کثیر بن گیا تو نماز فاسد ہو جائے گی۔ یہ ایسے ہے جیسے کوئی اور حادثہ پیش آجائے مثلاً کسی کی جان کے جانے کا اندیشہ ہو یا مال کے ضائع ہونے کا تو شریعت نے قطع صلوات کی اجازت دی ہے مگر بعد میں نماز کا اعادہ کیا جاتا ہے اسی طرح یہاں بھی ہے۔

بحث آخر:۔ پھر اس پر بحث ہوئی ہے کہ کون سے سانپ قتل کئے جائیں اور کونسے نہیں؟
تو بعض فقہاء نے فرمایا کہ جو سانپ گھروں میں ہوتے ہیں یا آبادی کے پاس نمودار ہوتے ہیں ان کو قتل نہیں کرنا چاہیے کیونکہ اکثر یہ بچاتے ہوتے ہیں۔ مگر شامی وابن ہمام نے فرمایا کہ جب ایذا کا اندیشہ ہو تو پھر سب کو قتل کرنا جائز ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي سَجْدَتِي الشَّهْوِ قَبْلَ السَّلَامِ

عند الامام ابی حنیفہ: مطلقاً بعد السلام ہے۔

امام شافعی کے نزدیک: مطلقاً قبل السلام ہے۔

امام مالک کے نزدیک: اگر (نماز میں) زیادت ہو تو بعد السلام اور اگر نقصان ہو تو قبل السلام ہے۔ امام مالک کا مذہب بیان کرنے کی ایک تعبیر نکالی گئی ہے۔ اَلَّذَالُ بِالَّذَالِ وَالْقَافُ بِالْقَافِ۔

لطیفہ: لکھا ہے کہ ایک دفعہ قاضی ابو یوسفؒ نے امام مالکؒ کو کہا کہ اگر دونوں ہو جائیں تو پھر؟ فَتَخَيَّرَ الْمَالِكُ حِرَانَ ہو گئے۔ امام احمدؒ کے نزدیک نقل کی اتباع کی جائے گی جہاں نقل نہیں ہوگی وہاں مذہب شافعی پر عمل کیا جائیگا۔ امام اسحاقؒ کا بھی یہی مذہب ہے کہ نقل کی اتباع کی جائے گی اور جہاں نقل نہیں ہوگی وہاں مالک کے مذہب پر عمل کیا جائے گا۔ داؤد ظاہری کا حافظ نے مذہب نقل کیا ہے کہ نقل کی اتباع کی جائے گی اور جہاں نقل نہ ہو وہاں مجدد سونٹیں کیا جائے گا۔

فعلی، قولی احادیث اور حضرت شاہ صاحبؒ کی تقریر:

فرماتے ہیں کہ فعلی حدیثیں دونوں طرح کی ہیں قبل السلام کی بھی، بعد السلام کی بھی۔ اور قولی حدیثیں بھی دو طرح کی ہیں بعض ایسی ہیں جن کا تعلق سہو کی خاص صورت شک کے ساتھ ہے یہ بھی دونوں طرح کی ہیں۔ قبل السلام کی بھی اور بعد السلام کی بھی۔ اور قولی حدیثوں کی دوسری قسم جو ہے انکا تعلق مطلق سہو سے ہے اس میں بعد السلام ہے جیسے ابوداؤد باب الشَّهْوِ فِي السَّجْدَتَيْنِ ص ۱۵۳ پر ابو ہریرہؓ کی روایت میں ہے "ثُمَّ سَجَدَ سَجْدَتِي الشَّهْوِ بَعْدَ مَا سَلَّمْتُ، نِزَابُ ابُو هُرَيْرَةَ"۔ اس حدیث سے آگے ابن عمرؓ سے مروی ہے، "ثُمَّ سَلَّمْتُ ثُمَّ سَجَدَ سَجْدَتِي الشَّهْوِ" اس کا کوئی معارض نہیں ہے پس اسی کو ترجیح ہو جائے گی۔

اس پر اور تو کچھ نہیں مگر یہ ہے کہ اس کی سند میں اسماعیل بن عیاش ہے اور اس کے متعلق محدثین نے یہ کہا ہے کہ شامیین سے اس کی روایت قبول ہوتی ہے۔ غیر شامیین سے قبول نہیں ہوتی اور یہ روایت شامیین سے ہے "فَيَسْكُونُ خُفَّةً" پس یہ

حجت ہو جائے گی۔

صاحب ہدایہ کی تقریر:

صاحب ہدایہ نے بعد السلام (سجدہ سہو کرنے کو) درایت سے بھی ترجیح دی ہے جسکی وضاحت کفایہ شرح الہدایہ میں اس طرح ہے کہ ایک شخص قبل السلام اس تردد میں پڑ جاتا ہے کہ میں نے تین پڑھ دیے ہیں یا چار اتنی دیر سوچتا رہا کہ آگے تسلیم کی تاخیر ہوگئی پھر اس کو یاد آگیا کہ چار پڑھی ہیں اب اگر قبل السلام کسی نے سجدہ کر لیا اور بعد میں یہ صورت پیدا ہوگئی تو وہ حال سے خالی نہیں ہوگا۔ اس نقصان کو اٹھانے کے لئے سجدہ سہو کرے گا یا نہیں۔ اگر دوبارہ کرتا ہے تو سجدہ سہو کا تکرار ہوتا ہے اور اگر (سجدہ سہو قبل السلام نہیں کرتا ہے تو وہ نقصان باقی رہتا ہے۔ اور اگر بعد السلام پر عمل کیا جائے تو ان خرابیوں میں سے کوئی خرابی بھی لازم نہیں آتی، واللہ اعلم)۔

(اگلے باب کی بھی تقریر ہوگئی)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّشَهُّدِ فِي سَجْدَتَيْ السُّهُو

سجدہ سہو کرنے سے پہلے تشہد وقوع ہو جاتا ہے پھر (دوبارہ) قعود و تشہد کرنا لازم ہے اگر ایسے ہی اٹھ کر چلا گیا تو نماز نہیں ہوگی یہی مذہب ہے احناف کا۔ اور امام شافعی کا قول جدید بھی یہی ہے۔ پہلے تشہد وقوع کے کفایت کا قول امام شافعی کا قول قدیم ہے۔ مصنف نے جو امام احمد و اسحاق کی کلام نقل کی ہے کہ قبل السلام جب سجدہ سہو ہو تو تشہد نہ کرے اس کے مفہوم مخالف سے مفہوم ہوتا ہے کہ بعد السلام اگر سجدہ سہو ہو تو پھر ان کے نزدیک بھی تشہد ہے۔ امام بخاری کی بھی رائے یہی ہے کہ سجدہ سہو سے پہلے تشہد کا عدم ہو جاتا ہے۔ عمران بن حصین رضی اللہ عنہ کی حدیث الباب "فَسَجَدْتَ سَجْدَتَيْنِ ثُمَّ قَسَمْتَ ثُمَّ سَلَّمَ" میں بھی اسی کی تصریح آگئی ہے۔

﴿ص ۹۰﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : قَالَ أَبُو عِيسَى

هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ وَرَوَى ابْنُ مَسْرُورٍ عَنْ أَبِي الْمُهَلَّبِ :

اس سے معنف کا مقصد یہ بتانا ہے کہ ابن مسرور کو یہ روایت ابوالمہلب سے بلا وساطت بھی حاصل ہوئی ہے اور معنف الوساطت بھی۔

بَابُ فِي مَنْ يَشْكُ فِي الزِّيَادَةِ وَالنَّقْصَانِ

﴿ص ۹۰﴾ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ عَنْ عِيَّاضِ بْنِ هِلَالٍ : وَرَوَى عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

أَنَّهُ قَالَ إِذَا شَكَّ الْخ:

چونکہ حدیث الباب مکتم تھی اور اس بارے میں نبی ﷺ سے تفصیل بھی منقول تھی تو حدیث الباب کے ذکر کرنے کے بعد یہاں سے معصنف نے وہ تفصیل نقل کر دی ہے کہ ایسی صورت میں (۱) بناء علی الاقل کرے فقہو مذهب الشافعی۔

(۲) بعض کا مذہب معصنف نے نقل کیا کہ وہ اعادہ کے قائل ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک مطلقاً اعادہ ہے۔

(۳) مذہب امام ابوحنیفہؒ یہ ہے کہ اگر اول بار شک ہوا ہے پھر تو استیناف کرے اور اگر اکثر ہوتا رہتا ہے اور ہے بھی صاحب تحریر تو یہ تحریر پر عمل کرے اور اگر یہ صاحب تحریر بھی نہیں تو پھر یہ بناء علی الاقل کرے جیسا کہ معصنف نے نقل کیا ہے اور تحریر کی روایت مسلم شریف وغیرہ میں ہے اور اعادہ کی روایت صاحب ہدایہ نے ذکر کی ہے۔ ابن ہمام نے اس کو غریب کہا ہے مگر اس کو قوی بنانے کے لئے معصنف ابن ابی شیبہؒ میں ابن عمر کا اثر موجود ہے تو امام صاحب کی تقریر مذکور سے ان مختلف روایتوں میں جمع و تطبیق بھی حاصل ہو جاتی ہے۔ یعنی اختلاف روایات محمول ہیں اختلاف احوال پر۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يُسَلِّمُ فِي الرَّكَعَتَيْنِ مِنَ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ

﴿ص ۹۱﴾ حَدَّثَنَا الْأَنْصَارِيُّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أَنْصَرَفَ مِنْ اثْنَتَيْنِ:

اس حدیث میں تو اس کی وضاحت نہیں ہے کہ یہ سہو کوئی نماز میں ہوا۔ بعض روایتوں میں ظہر کا ذکر ہے اور بعض میں عصر کا ذکر ہے۔ اور بعض میں ہے کہ ابن سیرین کہتے ہیں کہ ابو ہریرہؓ نے وہ نماز بتائی تھی جس میں سہو ہوا تھا لیکن مجھے وہ بھول گئی۔ لیکن شاہ صاحب فرماتے ہیں حدیث ابو ہریرہؓ کے طرق کا تتبع کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ظہر کی نماز تھی اگر پہلے صفحہ کی عمر ان بن حصینؒ کی حدیث اور ابو ہریرہؓ کی حدیث کو ایک ہی سمجھا جائے۔

حافظ ان دونوں واقعوں کو ایک ہی کہتے ہیں۔ لیکن زرقاتی کہتے ہیں کہ یہ دو الگ الگ واقعے ہیں اور ان کے نزدیک یہی مختار ہے۔ صحیحین میں یہ بھی ہے کہ آپ ﷺ وہاں سے اٹھ کر چلے گئے اور قبلہ کی جانب کوئی کھڑی پڑی تھی اس کے ساتھ کھڑے ہو گئے سَنَاءُ غَضْبَانٍ گویا آپ ﷺ غصہ میں ہیں وَنَسُوا غَانَ النَّاسِ اور بعض لوگ باہر نکل گئے ان کا یہ خیال تھا کہ قصر ہو گیا ہے۔ اور بعض روایتوں میں یہ بھی ہے کہ ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما بھی تھے لیکن بیعت کی وجہ سے انہوں نے سکوت کیا۔ ذوالیدینؒ نے جرأت کی زرقاتی نے ذوالیدینؒ کے جرأت کرنے کی وجہ لکھی ہے کہ یہ بادیہ نشین تھا (دیہاتی آدمی تھا) اور لکھا ہے کہ اس کا مزاج ہی تیز قسم کا تھا۔ اس لئے اس نے جرأت کر کے کہا کہ أَقْصَرْتُ الصَّلَاةَ أَمْ نَسِيتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ !

سوال: قصر کا احتمال تو نہیں ہونا چاہیے کیونکہ اگر یہ ہوتا تو نبی ﷺ نماز سے پہلے بتاتے؟

جواب: یہ ہے کہ یہ احتمال بھی بعید نہیں اس لئے کہ احکام کی تبدیلی دورانِ صلوة ہو جاتی تھی جیسے خمیل قبلہ کا مسئلہ (دورانِ صلوة پیش آیا)۔

فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ أَصَدَقَ ذُو الْيَدَيْنِ:

بعض روایتوں میں ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کُلُّ ذَالِکَ لَمْ یُکُنْ اور بعض میں ہے کہ لَمْ أَلْسِنِ وَلَمْ تَقْطُرْ۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نسیان ہی ہوا لہذا قصر والا احتمال رفع ہو جاتا ہے اس لئے اگر ایسا ہوتا تو قبل العمل نسیان نہ ہوتا اسی لئے اس پر آگے سے ذوالیدین نے کہا بَلَسِی قَدْ کَانَ بَعْضُ ذَالِکَ اور بعض روایتوں میں ہے بَلَسِی قَدْ نَسِیْتُ۔ یہ ہونے کے بعد پھر آپ ﷺ کو بھی خیال ہوا کہ واقعی کہیں مجھے نسیان نہ ہو گیا ہو تو لوگوں سے سوال کیا اَصَدَقَ ذُو الْیَسَدِیْنِ۔ بعض روایتوں میں ہے اَنْبِیْتُ؟ یعنی لوگوں سے پوچھا کہ کیا میں بھول گیا ہوں۔

فَقَالَ النَّاسُ نَعَمْ:

اس جواب کے بارے میں بھی مختلف روایتیں ہیں بعض میں ہے کہ نعم کہا اور بعض میں ہے اَوْفُوا۔ (اشارہ کیا)

فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَصَلَّى اثْنَتَيْنِ أُخْرَتَيْنِ ثُمَّ سَلَّمَ ثُمَّ كَثُرَ فَسَجَدَ:

اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ سلام کے بعد سجدہ سہو کیا اور ایک روایت میں ہے کہ سجدہ سہو نہیں کیا لیکن حافظ نے سجدہ کرنے والی روایت کو ترجیح دی ہے کیونکہ ثانی وثبت میں جب تعارض ہو جائے تو ترجیح مثبت کو ہوتی ہے۔ مصنف نے اس حدیث کے تحت مسئلہ کلام و سلام فی الصلوۃ کو بیان کیا ہے۔

فِي مَسْئَلَةِ الْكَلَامِ وَالسَّلَامِ فِي الصَّلَاةِ مَذَاهِبُ:

امام شافعی کے نزدیک: عموماً کلام فی الصلوۃ مفید ہے۔ سہو نسیاناً مفید نہیں۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک: کلام مطلقاً مفید ہے عموماً نسیاناً ہو، قلیل ہو یا کثیر۔

امام احمد کے نزدیک: اگر کلام کرنے والا یہ سمجھ کر کلام کرتا ہے کہ نماز تمام ہو چکی ہے پھر تو مفید نہیں جیسے واقعہ ذوالیدین میں ہوا اور اگر وہ یہ سمجھتا ہے کہ میرے ذمے ابھی کچھ نماز باقی ہے پھر یہ مفید ہے۔

امام مالک کا مذہب: امام مالک کا مسلک تو شوافع اپنے موافق نقل کرتے ہیں لیکن ابو بکر صام نے احکام القرآن میں نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک یہ تفصیل ہے کہ اگر کلام اصلاح صلوۃ کے لئے ہو تو مفید نہیں ہے ورنہ مفید ہے۔ ممکن ہے مالک کی دور روایتیں ہوں اور یہ بھی ممکن ہے کہ ایک اپنا مذہب ہو اور ایک اتباع کا مذہب ہو۔ مصنف کی عبارت سے مذہب کی تفصیل اسی طرح معلوم نہیں ہوتی۔ (حالانکہ مصنف کو چاہیے تھا کہ پورے طریقے سے مذہب کی تفصیل بیان فرماتے)۔

دلیل امام ابوحنیفہ: معاویہ بن حکم کی روایت ہے جس میں لفظ ہیں "لَا يَصْلُحُ فِيهَا شَيْءٌ مِنْ تَكْلَامِ النَّاسِ" اصلاح کی ضد فساد ہے پس معلوم ہوا کہ کلام الناس مفید صلوۃ ہے (لَا يَصْلُحُ کا معنی لَا يَنْسَابُ والا نہ کرنا)۔ دیکھیے اس میں عموم ہے عدا نسیان، قلیل و کثیر کذا و کذا و کذا (کما قال احمد) کی کوئی تفصیل نہیں۔ تو اس طرح یہ حدیث ہمو مان سب کے خلاف حجت ہے۔

احناف کے علاوہ باقی ائمہ کی دلیل: واقعہ حدیث ذوالیدین ہے (ہر ایک نے اس سے استدلال کیا ہے

اور آسانی سے اپنے مذہب کو ثابت کر لیا ہے۔

احناف کی طرف سے اسکا جواب: - یہ دیا جاتا ہے کہ یہ منسوخ ہے۔ اس پر تو اجماع ہے کہ ابتداء میں کلام و سلام فی الصلوٰۃ جائز تھا پھر بعد میں یہ منسوخ ہوا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ قاعدہ یہ ہے کہ جب کسی امر کا نسخ یقیناً ہو گیا ہو اور پھر اسکے خلاف کوئی امر آئے اب اگر تاریخ معلوم ہو تو اس تاریخ پر عمل ہوگا اور اگر تاریخ معلوم نہ ہو تو پھر اس کو قبل النسخ پر محمول کیا جاتا ہے۔ اسی ضابطہ کی رو سے ہم اس واقعہ کو بھی قبل النسخ پر محمول کرتے ہیں (کہ یہ کلام و سلام فی الصلوٰۃ قبل النسخ ہوا ہے) لہذا اب کلام مطلقاً منسوخ ہے۔ اس پر تو اجماع ہے کہ یہ واقعہ مدینہ میں پیش آیا۔

باقی رہی یہ بات کہ نسخ الکلام و السلام فی الصلوٰۃ مکہ میں ہوا یا مدینہ میں؟ اس میں تفصیل ہے اگر مکہ میں نسخ ہوا ہے جس طرح کہ شوافع کا دعویٰ ہے تو پھر بے شک مذہب شافعی ثابت ہے اگر نسخ مدینہ میں ہوا ہے تو پھر اس واقعہ کے بارے میں دونوں طرح کے احتمال ہیں اور قاعدہ مذکورہ بالا کی رو سے یہ قبل النسخ پر محمول ہو جائے گا۔

دلیل شوافع اور اس کا جواب: - وہ یہ دلیل دیتے ہیں کہ ابن مسعود حبشہ کی طرف ہجرت کر کے گئے تھے تو جب واپس آئے تو سابقہ عادت کے مطابق رسول اللہ ﷺ کو نماز میں سلام کیا تو آپ ﷺ نے اس کا جواب نہ دیا۔ نماز سے فارغ ہونے کے بعد فرمایا "إِنَّ اللَّهَ يُخَدِّثُ مَا يَشَاءُ وَقَدْ أَخَذْتُ أَنْ لَا تَكَلِّمَ فِي الصَّلَاةِ وَأَنْ فِي الصَّلَاةِ لَشُغْلًا" یعنی بتایا کہ تمہارے جانے کے بعد کلام و سلام فی الصلوٰۃ منسوخ ہو گیا ہے۔ اب اس کی اجازت نہیں رہی تو ابن مسعود کا آنا تو مکہ میں ہوا تھا جب یہ خبر مشہور ہو گئی تھی کہ قریش مکہ تمام کے تمام مسلمان ہو گئے ہیں پس اس سے ثابت ہوا کہ نسخ قبل الہجرت مکہ میں ہوا ہے۔

جواب: ہم یہ دیتے ہیں کہ ابن مسعود کا حبشہ سے واپس آنا دو مرتبہ ہوا ہے۔ ایک دفعہ مکہ میں ہوا ہے جب الی مکہ کے اسلام کی خبر مشہور ہو گئی تھی، جب آئے تو مکہ سے باہر ہی پیدل چل گیا تھا کہ یہ خبر غلط ہے تو پھر واپس حبشہ چلے گئے تھے پھر ادھر سے نبی ﷺ نے بھی ہجرت فرمائی، حبشہ کے مہاجرین نے جب یہ سنا تو پھر یہ وہاں سے مدینہ واپس آئے جبکہ بدر کی تیاری ہو رہی تھی۔ تو کیا بعید ہے کہ مذکورہ حدیث میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا حبشہ سے واپس آنا اور یہ نسخ بعد الہجرت اور قبل الہجرت ہو گیا ہو۔

اس پر شوافع آگے سے کہتے ہیں کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ آئے تو حضور ﷺ کو فناء کعبہ میں نماز پڑھتے ہوئے پایا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا آنا مکہ میں ہوا۔ یہ مذکورہ دلیل امام شافعی اور جواب احناف۔ عمل اس باب کے تحت العرف الغدّی میں مذکور ہیں۔

جواب: یہ یہ ہے کہ یہ فناء کعبہ والی بات کتب حدیث کی کسی کتاب میں نہیں ہے صرف شافعی نے اسکو ذکر کیا ہے اور اس کے ساتھ اس کی سند ذکر نہیں کی ہے۔ اس لئے اس کو اکثر نے تسلیم نہیں کیا ہے۔

دلیلنا: (کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا آنا مدینہ میں اور نسخ بھی مدینہ میں ہوا ہے) زید بن ارقم رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ تَحْنَأُ تَكَلِّمُ فِي الصَّلَاةِ

خَلَفَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَتَرَكْتُ وَقَوْمُوا لِلَّهِ قَاتِلِينَ۔ زید بن ارقم رحمہ اللہ مدینہ کا انصاری صحابی ہے کہ میں تو انکا جانا بھی ثابت نہیں ہے اور یہ آیت تمام مفسرین کے نزدیک مدنی ہے اور اس سے نسخ (کلام وغیرہ) ہوا ہے پس ثابت ہوا کہ نسخ مدینہ میں ہوا ہے۔ ابن مسعود رحمہ اللہ کی ایک حدیث میں ہے کہ "إِنَّ اللَّهَ قَدْ أَخَذَتْ أَنْ لَا تَكْلَامَ فِي الصَّلَاةِ" اس حدیث پاک میں "وَقَوْمُوا لِلَّهِ قَاتِلِينَ" آیت کی طرف اشارہ ہے اور آیت مدنی ہے۔ پس اس سے بھی نسخ کے مدینہ میں ہونے کا ثبوت ہوا۔ حافظ نے یہ دو دلائل سننے کے بعد نسخ کے مدنی ہونے کو تسلیم کر لیا ہے کہ نسخ مدینہ میں ہوا ہے۔

ذوالیہدین و ذوالشمالین دو ہیں یا ایک؟ اور نسخ کی بحث:

حقیقہ نسخ کو مدنی اور اس قصہ کو قبل النسخ ثابت کرنے کے سلسلے میں یہ بھی کہتے ہیں کہ اس قصہ میں ذوالیہدین ہے اور ذوالیہدین بدر میں شہید ہو گیا۔ پس اس سے ثابت ہوا کہ یہ قصہ قبل النسخ کا ہے۔ اس پر شوافع کہتے ہیں کہ ذوالیہدین عمر بن عبدالعزیز کے زمانہ میں زندہ رہا اور وہ جو بدر میں شہید ہوا ہے وہ ذوالشمالین ہے۔ **جواب (۱):** یہ ہے کہ ذوالشمالین و ذوالیہدین دونوں ایک ہی شخص ہیں۔ طبقات ابن سعد میں ہے کہ یہ دونوں ایک ہی شخص کے نام ہیں۔ علامہ معانی نے بھی اسی کو مختار کہا ہے۔ مجمل طبرانی کی روایت میں ہے کہ جب یہ واقعہ پیش آیا تو ذوالیہدین نے نبی ﷺ سے سوال کیا تو آپ ﷺ نے لوگوں سے فرمایا "مَا يَقُولُ ذُو الشَّيْءَيْنِ" تو اس میں دونوں کے واحد ہونے کی تصریح ہو گئی ہے۔

سوال: اس پر آگے سے سوال کرتے ہیں کہ (۱) ذوالیہدین سلمیٰ ہے اور (۲) ذوالشمالین خزاعی ہے۔ جب نسبت جدا جدا ہوئی تو یہ ایک کیسے ہوئے؟

جواب: علامہ نیموی نے اس کا جواب دیا ہے کہ سلمیٰ ایک تو وہ قبیلہ ہے جو خزاعہ کے مقابلے میں ہے اور ایک سلمیٰ خزاعہ قبیلے کا بطن ہے اور اس مقام میں بھی (ثانی سلمیٰ) مراد ہے۔ اب یہ دونوں نسبتیں ایک ہی شخص کی ہو گئیں (کہ خزاعہ بڑا قبیلہ اور سلمیٰ اس کی ایک چھوٹی شاخ و چھوٹا قبیلہ ہے)۔ فلا اشکال۔

جواب (۲): دونوں کو الگ الگ تسلیم کر کے ہم یہ جواب دیتے ہیں کہ ذوالشمالین کے تو معقول بدر ہونے کا تم نے اعتراف کر لیا ہے اور یہ ذوالشمالین بھی اس سہو والے واقعہ میں موجود ہے کما جاء فی الروایۃ، فثبت مطلقاً (معلوم ہوا یہ واقعہ نسخ دونوں قبل البدر ہیں)۔

جواب: شوافع کہتے ہیں کہ اس بات کو ذکر کرنے میں (کہ ذوالشمالین بھی اسی سہو والے قصہ میں موجود تھا) زہری متفرد ہے۔ **جواب:** اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ نسائی شریف میں عمران بن زہری کا متابع موجود ہے لہذا انفرادی ختم ہوا (پس ثابت ہوا کہ ذوالیہدین و ذوالشمالین ایک ہی ہے دونوں)۔

شوافع کی طرف سے آخری ہتیار:

وہ کہتے ہیں کہ اس (سہو والے) قصہ کا راوی ابو ہریرہؓ بھی ہے۔ اور ابو ہریرہؓ تو بڑے میں مسلمان ہوا ہے۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ یہ قصہ ابتدائے اسلام کا نہیں بلکہ بعد الہد رکا ہے۔

جواب: ہم یہ دیتے ہیں کہ یہ مرسل صحابی کے قبیل سے ہے یہ ایسے ہی ہے جیسے عائشہؓ قصہ بدء الوقی کی روایت کرتی ہیں جبکہ یہ خود اس قصے میں نہیں ہیں (تو یہاں بھی یہی کہا جاتا ہے کہ یہ مرسل صحابی ہے، درمیان میں کوئی بڑا صحابی واسطہ تھا اس کو حذف کر دیا اور ارسال صحابی کے تحت ہونے میں کسی کو بھی کلام نہیں)۔

اعتراض شوافع: کہ روایتوں میں لفظ آر ہے جس جیسا کہ العرف الہذی علی الترتیبی ص ۹۳ کی تیسری (۳) اور نویں (۹) سطر کے اندر ہے ضَلٰی بِنَا، نَحْنُ نُضَلِّی، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابو ہریرہؓ (خود) اس واقعہ میں شریک ہیں۔
جواب: ہم یہ دیتے ہیں کہ ان لفظوں کا یہ معنی نہیں کہ ابو ہریرہؓ خود شریک ہیں بلکہ معشر المسلمین سے روایت ہے اور اس کے نظر بہت ہیں (أَنْی ضَلٰی بِالْمُسْلِمِیْنَ)۔ (لہذا ارسال والا ہمارا دعویٰ برقرار رہا کہ یہ مرسل صحابی ہے)۔ یہ تفصیل العرف الہذی ص ۹۳ پر ہے۔

اعتراض شوافع: پھر شوافع نے کہا کہ ایک روایت میں ہے ابو ہریرہؓ کہتے ہیں نَبَاْنَا اُنَّا اَضَلُّی، تو یہ ابو ہریرہؓ کے اس واقعہ میں شریک ہونے کے بارے میں تصریح ہے۔ دیکھو العرف الہذی ص ۹۳۔

جواب: ہم کہتے ہیں کہ یہ واحد متکلم کا صیغہ ہے اور یہ لفظ صرف کئی بن کثیر کے طریق میں ہے باقی جملہ لرق میں جمع متکلم کا صیغہ ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی راوی نے جمع متکلم کے صیغہ سے یہ خیال کر لیا کہ ابو ہریرہؓ خود بھی واقعہ میں شریک ہیں تو اس کو (راوی نے) واحد متکلم کے ساتھ ذکر کر دیا۔

الحاصل: شوافع کا یہ آخری ہتھیار بھی ناکارہ ہو گیا۔

واقعہ وحدیث ذوالہدین خود شوافع کے بھی خلاف ہے، کیونکہ مسلم شریف باب النہی عَنْ نَشْدِ الصَّالَةِ فِی الْمَسْجِدِ ص ۲۱۳ میں پوری تفصیل ہے کہ جب ذوالہدین کے پہلی مرتبہ کلام کرنے پر حضور ﷺ نے کہہ دیا کہ کُلُّ ذَالِکَ لَمْ یُکُنْ پھر دوبارہ ذوالہدین کا کہنا بنیٰ قَدْ نَسِیْتُ یَا رَسُوْلَ اللّٰہِ ﷺ! (جیسا کہ بخاری کے باب یُکَبِّرُ فِیْ مَسْجِدِنِی السُّہُورِ ص ۱۶۳ میں ذکر ہے) یَا قَدْ کَانَ ذَالِکَ عَمَّا کَلَامَہِ۔ پھر رسول اللہ ﷺ کا لوگوں سے پوچھنا اَصْدَقُ ذُو الْاِیْدِیْنِ؟ اور لوگوں کا آگے سے کہنا ”نَعَمْ“ یہ (تمام) عَمَّا کَلَامَہِ ہے، حافظ کہتے ہیں کہ لوگوں نے زبان سے کلام نہیں کیا بلکہ اشارہ کیا تھا، ہم کہتے ہیں کہ تطبیق ممکن ہے کہ بعض نے زبان سے نَعَمْ کہا ہو اور بعض نے اَوْ مُؤَا، پھر اس جگہ سے حضور ﷺ کا اٹھ جانا اور مسجد کے باہر جو خشبہ تھی اس کے پاس کھڑے ہو جانا اور بعض روایات میں ہے کہ حجرے میں تشریف لے گئے۔
سُرْعَانَ النَّاسِ کا معنی ہے لوگوں کا باہر نکل جانا۔ ابوداؤد باب اِذَا ضَلٰی خُمْسًا ص ۱۵۳ پر حضرت معاویہ بن خدیجؓ کی روایت میں ہے کہ حضرت بلالؓ کو کہا کہ اِذَا نَکَبُوا وَاَقَامَتْ کَبُو پھر بقیہ ایک رکعت پڑھ دی۔

(نوٹ:) اس حدیث میں صرف وَأَمْرٌ بِلَا لَا کا ذکر ہے، اِذَا نَکَبُوا وَاَقَامَتْ کا ذکر نہیں، لیکن چونکہ حضرت بلالؓ مؤذن

تھے، اس لیے اذان و اقامت کے لفظ ہم نے ذکر کر دیے۔

ہم احناف تم شوافع سے پوچھتے ہیں کہ ہمیں بتایا جائے کہ یہ جملہ امور تمہارے ہاں مفسد ہیں یا غیر مفسد؟
جواب: یہی کہو گے کہ مفسد ہیں جبکہ اس واقعہ سے انکا بھی غیر مفسد ہونا معلوم ہوتا ہے۔ آخر تم ان تمام منافی صلوٰۃ کا کیا جواب دو گے؟

تو کہتے ہیں کہ جواب ہم یہی دیں گے کہ یہ (فصد) قبل النسخ ہوا ہے (تو اسے شوافع ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ یہ واقعہ قبل النسخ کا ہے۔ بعد النسخ ہر قسم کی کلام فی الصلوٰۃ منع ہوگئی)۔

اس کے علاوہ عمر کے زمانہ میں بھی ایسا قصہ پیش آیا کہ بجائے چار کے دو پڑھی گئیں۔ تو انہوں نے واقعہ وحدہ صیۃ ذوالیدین پر عمل نہ کیا بلکہ انہوں نے اپنی نماز کا اعادہ کیا۔ اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ منسوخ ہے۔ الحاصل شوافع کا مسئلہ الکلام میں سہو و عمد کا فرق کرنا غلط ہے۔

اس کا صوم پر قیاس کرنا بھی صحیح نہیں اس لئے کہ ہم کہتے ہیں کہ اگر نماز میں کسی نے سہو ایک لقمہ کھالیا تو بتائیں اس کی نماز فاسد ہوگی یا نہیں؟ (شوافع) کہتے ہیں کہ فاسد ہو جائے گی۔ تو اب ہم کہتے ہیں کہ اس میں بھی سہو و عمد کا فرق کرو اور صوم پر قیاس کرو۔ تو آگے سے کہتے ہیں کہ قیاس نہیں کرتے اس لئے کہ صلوٰۃ میں تو حالت مذکرہ ہے اور صوم میں حالت مذکرہ نہیں۔ یہی کچھ کلام کے بارے میں ہم بھی کہتے ہیں (کہ اس میں بھی سہو و عمد کا فرق نہ کیا جائے)۔

الحاصل: کلام کثیر و قلیل، سہو و عمد افسد صلوٰۃ ہے۔

سوال: ہوا کہ عمد اسلام تو تم احناف کے ہاں مفسد صلوٰۃ ہے سہو افسد نہیں۔

جواب: یہ ہے کہ سلام من وجہ ذکر اللہ ہے اس لئے نرمی آگئی ہے (من کل الوجہ کلام نہیں ہے)۔

شبہ: اس پر بھی شبہ ہوا کہ اسے خفیہ تمہارے ہاں عمل کثیر و قلیل کا کیوں فرق ہو گیا؟ (کہ عمل قلیل ہو تو نماز کیلئے مفسد نہیں)۔

جواب: یہ ہے کہ کلام کی طرف میلان طبعی نہیں ہے لیکن حرکت کی طرف میلان طبعی ہے اس لئے اس میں قلیل و کثیر کا فرق ہو گیا ہے اس لئے حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمادیا کہ دلیل کی دنیا میں تو مذہب شافعی کمزور ہے۔ مذہب اوزاعی قوی ہے کہ جو کلام اصلاح صلوٰۃ کے لئے ہو تو وہ معاف ہوتی ہے۔ خواہ سہو ہو یا عمد۔ حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ حدیث و واقعہ ذوالیدین پر اس کا اطمینان خوب ہے اس اعتبار سے یہ برا مضبوط مذہب ہے کہ یہ واقعہ اصلاح صلوٰۃ پر محمول ہے لہذا افسد نہیں (اب اوزاعی کی تردید کیسے کرنی ہے؟) اور اوزاعی کی تردید کرنے کے لئے خفیوں کو کیا کرنا ہے:

ابوبکر کی تقریر: انہوں نے یہ تقریر کی ہے کہ دوران صلوٰۃ اگر کوئی چیز پیش آ جائے تو اس کا یہ قانون بنا ہے کہ "فمن نابتہ شیء فلینبئہ انما التنبیۃ للرجال والتضییق للنساء" اب ہم اوزاعی سے پوچھتے ہیں کہ یہ قانون وضابطہ واقعہ ذوالیدین سے قبل کا ہے یا بعد کا اگر کہیں کہ پہلے بنا ہے۔ تو صحابہ نے اس پر عمل کیوں نہیں کیا؟ (ان کو شیعہ کرنی چاہیے تھی) اور اگر یہ ضابطہ اس واقعہ کے بعد ہوا ہے تو پھر یہ ضابطہ نسخ اور یہ واقعہ منسوخ۔

آگے سے پھر انہوں نے کہا کہ یہ ضابطہ قصہ ذوالیدین سے قبل کا ہے۔ لیکن صحابہ نے اس ضابطہ پر عمل نہیں کیا (۱) ایک تو اس لئے کہ اس پر وہاں عمل کیا جاتا تھا جہاں سہو یقینی ہو اور اس واقعہ میں سہو کا یقین نہیں تھا سہو کا بھی احتمال تھا اور قصر کا بھی۔ اور (۲) دوسرا اس لئے بھی عمل نہیں کیا کہ سہو کی نسبت نبی ﷺ کی طرف کرنے سے ادب مانع ہوا۔ اس لئے صحابہ چپ رہے، پھر ادب سے پوچھا کہ یہ کیا ہوا؟

جواب: ابوداؤد بنابن ابی حاتم ۱۵۳ پر علقمہ سے حدیث ہے خود نبی ﷺ نے فرمایا: "إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ أُنْسِيكُمْ كَمَا تَنْسَوْنَ فَإِذَا نَسِيتُ فَلْيُخَوِّعُونِي" مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے کہ معنور ﷺ مسجد میں تشریف لائے ابو ہریرہؓ کا پوچھا تو لوگوں نے بتایا کہ وہ بیمار پڑے ہیں تشریف لے گئے اور ان کے سر ہانے کھڑے ہو گئے اور ابو ہریرہؓ کے سر پر ہاتھ پھیرا اور لوگوں کی طرف متوجہ ہو کر فرمایا: "إِنِّي سَهَوْتُ فَلْيُخَوِّعُونِي" پس سہو نسیان کی نسبت آپ ﷺ خود اپنی طرف کر رہے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ کوئی امتی اس کی نسبت آپ ﷺ کی طرف کر دے تو یہ کوئی بے ادبی نہیں ہے اور پھر حکم دے رہے ہیں کہ سہو کی صورت میں مجھے یاد دلادو پھر صحابہ نے اس کی خلاف درزی کیوں کی۔ (واللہ اعلم)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ فِي النَّعَالِ

اس کے بارے میں تین قول ہیں (۱) مکروہ (۲) مستحب (۳) مباح۔ اس میں بے ادبی کی جہت ہے اس لئے کہ بارگاہ شامی میں جنوتوں کے ساتھ حاضر ہونا ظاہر ہے کہ بے ادبی ہے۔ ادھر اس میں یہود کی مخالفت کی جہت بھی ہے تو ان دونوں جہتوں میں تعارض ہے تو جس نے بے ادبی والی جہت کو ترجیح دی اس نے کراہت کا قول کر لیا۔ اور جس نے دوسری جہت کو ترجیح دی اس نے استحباب کا قول کر لیا۔ اور جس نے دونوں پر نظر رکھی اس نے اباحت کا قول کر لیا۔ مگر اب یہود کی مخالفت تو ربی نہیں یہ تو اس زمانے کی بات تھی اب ایسا کرنے میں نصاریٰ کی مشابہت ہو جاتی ہے اس لئے اس سے احتراز کرنا چاہیے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْقُنُوتِ فِي صَلَاةِ الْفَجْرِ

امام صاحب کے نزدیک: دائمی قنوت تو وتروں میں ہے اور نفل رکوع ہے۔
امام شافعی کے نزدیک: دائمی قنوت فجر میں ہے و وتروں میں تو صرف نصف اخیر من رمضان ہے۔
دلیل امام صاحب: اگلے باب کی حدیث ہے جس میں ذکر ہے کہ ابو مالک اشجعی نے اپنے والد سے پوچھا کہ آپ نے رسول اللہ ﷺ اور خلفاء راشدینؓ کے پیچھے نمازیں ادا کی ہیں تو کیا فجر میں قنوت پڑھتے تھے؟
انہوں نے جواب میں کہا کہ اسی بنی! محدث۔ اے بیٹے فجر کی قنوت بدعت ہے یعنی اس پر دوام و استمرار کرنا بدعت ہے حضور ﷺ و خلفاء راشدینؓ کے زمانہ میں اس پر دوام و استمرار نہیں تھا۔

دلیل امام شافعی: اس باب کی حدیث ہے "كَانَ يَقْنُتُ فِي صَلَاةِ الصُّبْحِ وَالْمَغْرِبِ" اس حدیث براء سے قنوت فی الفجر کا ثبوت ہو گیا۔

جواب: بڑا آسان ہے وہ یہ ہے کہ اس حدیث میں فجر کے ساتھ مغرب کا بھی ذکر ہے۔ اگر قنوت دائی فی الفجر کا اثبات ہوتا ہے تو پھر فی المغرب کا بھی اثبات ہوتا ہے اس کا بھی تمہیں قول کرنا چاہیے حالانکہ تم اس کے قائل نہیں ہو۔ تو لہذا ہو جوابکم فہو جو ایسا ظاہر ہے کہ مغرب کا یہی جواب دیں گے کہ مغرب کی قنوت قنوت نازلہ تھی ضرورت کی بناء پر اس پر عمل ہوا پھر اس کو ترک کر دیا گیا تو یہی تقریر ہم فجر میں کر دیں گے۔ اس لئے کہ دونوں میں فرق کا کوئی قرینہ اور دلیل موجود نہیں ہے۔ باقی مصیبت نازلہ کی وجہ سے وتروں کے علاوہ فرض نمازوں میں اب بھی قنوت پڑھنا جائز ہے۔ شوافع کے نزدیک سب نمازوں میں اور احناف کے نزدیک دو قول ہیں ایک فجر کا ہے اور دوسرا قول تمام جہری نمازوں میں پڑھنے کا ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يَعْطُسُ فِي الصَّلَاةِ

﴿ص ۹۱﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ عَنْ أَبِيهِ ۞ : فَقَالَ النَّبِيُّ ۞ : وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَقَدْ ابْتَلَرَهَا بَضْعَةٌ

وَنَلَّاثُونَ مَلَكًا أَتَيْهِمْ يَضْعُدُ بِهَا :

سوال: صلوٰۃ میں تو تھینے ہے پھر انہوں نے نماز میں یہ کلمات کیسے کہے؟

اس کے دو جواب ہیں

جواب (۱): یہ نسخ الکلام والسلام فی الصلوٰۃ سے قبل کا واقعہ ہے۔

جواب (۲): یہ ہے کہ کسی امر کی فضیلت کو بیان کرنا یہ اس کا مقتضی نہیں ہوتا کہ یہ (امر) اس حالت میں جائز بھی ہے۔۔۔ کسی امر کا انفعول ہونا اور چیز ہے اور زیر بحث حالت میں اس کا جواز اور چیز ہے (حضور ۞ کا مقصد تو یہاں صرف کلمات کی فضیلت کو بیان کرنا ہے) یہ ایسے ہی ہے جیسے ایک صحابی نے خلف القف رکوع کر لیا تھا پھر رکوع کی حالت میں چلتے چلتے صف میں پہنچ گیا تھا تو اس کو آپ ۞ نے فرمایا کہ ذَا ذَاكَ اللَّهُ جَرُؤًا وَلَا تَعْدُ۔ (واللہ اعلم)۔

بَابُ فِي نَسْخِ الْكَلَامِ فِي الصَّلَاةِ

﴿ص ۹۲﴾ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَرْقَمٍ ۞ : وَقَالَ بَعْضُهُمْ إِذَا تَكَلَّمْتَ عَامِدًا

فِي الصَّلَاةِ أَعَادَ الصَّلَاةَ الْخ :

عمدنیان کے درمیان فرق کرنے کا بلا دلیل ہونا پہلے ظاہر ہو چکا ہے (بحوالہ باب حدیث ذوالیدین)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ عِنْدَ التَّوْبَةِ

﴿ص ۹۲﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ عَنْ أَسْمَاءَ بْنِ الْحَكَمِ الْفَزَارِيِّ ۞ : - وَإِذَا حَدَّثَنِي رَجُلٌ

مِنْ أَصْحَابِهِ اسْتَحْلَفْتُهُ فَإِذَا خَلَفَ لِي صَدَّقْتُهُ:

حضرت علیؓ کی یہ عادت اس لئے نہ تھی کہ معاذ اللہ صحابہ حضور ﷺ کی احادیث بیان کرنے میں جھوٹ بولتے تھے بلکہ اس لئے تھی کہ حدیث کے بیان کرنے میں کمال احتیاط چاہیے تاکہ لوگ فی بیان الحدیث جرح نہ ہو جائیں اور ان کی قسم لینے سے ان کو کمال اعتماد و وثوق حاصل ہو جاتا تھا۔ مگر ابو بکرؓ کیلئے یہ معاملہ نہیں تھا۔ ان کی حدیث پر علیؓ کو بغیر قسم کے کمال اعتماد حاصل ہو جاتا تھا۔

وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاجِسَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ الى اخر الاية:

تو یہ کا طریقہ تلا کر استشہاد میں یہ آیت حضور ﷺ نے پڑھی۔ لیکن آیت کے آخر میں ذکر کرنے کا بیان ہے جبکہ حضور ﷺ نے صلوٰۃ کا ذکر کیا ہے؟ فلما الوجه۔

جواب: صلوٰۃ ذکر اللہ کا فرو کمال ہے، فتم الاستشہاد بهذه الآية، کما ذکر اقم الصلوٰۃ لبدنکری۔ اسی سے صوفیاء کہتے ہیں کہ ریاء کے خوف کی وجہ سے ابتداء میں ذکر اللہ ترک نہیں کرتا چاہیے بلکہ برابر ذکر کرتے رہنا چاہیے، ریاء ہوتی ہے تو ہو جائے۔ رفتہ رفتہ اس میں اخلاص پیدا ہو جائے گا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يُحْدِثُ بَعْدَ التَّشَهُّدِ

قعدہ اخیرہ تو فرض ہے تشہد واجب اور اسی طرح سلام کا لفظ بھی واجب ہے اگر سلام سے پہلے عمدہ حدث کر لیا تو نماز کا اعادہ کرے اور اگر نسیا حدث ہو گیا تو پھر چلا جائے طہارت بنا کے آئے اور اپنی پڑھی ہوئی نماز پر ہناء کرتے ہوئے سلام کہے۔ یہ جو کہا جاتا ہے کہ احناف کے نزدیک اس شخص کی نماز ہو گئی یہ صحیح نہیں ہے اور نہ ہی یہ احناف کا مذہب ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ إِذَا كَانَ الْمَطَرُ فَالصَّلَاةُ فِي الرَّحَالِ

حدیث الباب سے معلوم ہوتا ہے کہ ترک جماعت کے عذروں میں سے مطر بھی ایک عذر ہے لیکن اشخاص کے احوال مختلف ہو جانے سے یہ مختلف ہو جاتا ہے (کہ کمرہ مسجد کے قریب ہی ہے یا چھتری پاس ہے۔ یا گرمیوں کی بارش ہے تو پھر عذر نہیں)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّسْبِيحِ فِي أَذْبَارِ الصَّلَاةِ

﴿ص ۹۲﴾ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ ؓ : فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ !

إِنَّ الْأَعْيَاءَ يُصَلُّونَ كَمَا نُصَلِّي النخ:

(فقراء حضور ﷺ کی خدمت میں آئے کہ صدقات و مال کی وجہ سے اغنیاء ہم سے بڑھ گئے آپ ﷺ نے انکو یہ تسبیحات

تعلیم کئے۔

مسلم باب استنجاب البدن بغذ الصلوة الخ ج اول ص ۲۱۹ پر ابو ہریرہؓ کی طویل روایت میں ہے کہ انبیاء نے بھی یہ تسبیحات شروع کر دیں پھر دوبارہ فقراء آئے اور اس کا ذکر کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا اذ الیک فضل اللہ یؤتیہ من یشاء (کل تسبیحات سومر تہ کا ذکر ہے)۔

نسائی کی روایت میں ہے کہ ایک صحابی نے خواب میں دیکھا کہ کوئی شخص انکو تسبیحات پچیس پچیس مرتبہ کی تعلیم دے رہا ہے۔ انہوں نے یہ خواب آ کر حضور ﷺ کو بتلایا تو آپ ﷺ نے اس صحابی کو اس کے خواب کے مطابق اس طرح کرنے کی بھی اجازت دے دی، گویا ان تسبیحات کے بارے میں دو طرح کی روایتیں ہو گئیں اگرچہ صحابی کے خواب والا واقعہ بعد کا ہے مگر پھر بھی پہلی روایت کو ترجیح ہوگی کیونکہ امت کا تعامل و توار داسی پر ہے (کہ تسبیحات کل سومر تہ ہیں)۔

عند ابن الہمام: یہ تسبیحات نوافل و سنن کے بعد ہیں تاکہ فصل نہ ہو۔ امام شاہ ولی اللہ کے نزدیک یہ تسبیحات سنن و نوافل سے پہلے ہوں تاکہ فصل ہو جائے جیسے مکنا فصل مطلوب ہے۔ اسی طرح زمانا بھی فصل مطلوب ہے۔ کیونکہ اس سے یہودی تردید ہوتی ہے وہ فصل نہیں کرتے تھے (لیکن آج کل زمانہ میں تغیر و تبدل کی وجہ سے لوگوں میں جلد بازی آ گئی ہے لہذا اب ابن ہمام کی رائے درست ہے کہ تسبیحات کو نوافل و غیرہ کے بعد پڑھا جائے تاکہ لوگ زیادہ حرج محسوس نہ کریں)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ عَلَى الدَّابَّةِ فِي الطَّيْنِ وَالْمَطَرِ

اس عذر کی بناء پر صلوٰۃ علی الدابۃ (منفرداً) بالاتفاق جائز ہے۔ البتہ جماعت علی الدواب کے بارے میں اختلاف ہے: امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر دواب قریب قریب ہوں تو پھر جماعت بھی جائز ہے لیکن شبیخین کے نزدیک جماعت علی الدواب جائز نہیں ہے کیونکہ جماعت کے جواز کے لئے ضروری ہے کہ امام و مقتدی کا مکان ایک ہو اور جماعت علی الدواب کی صورت میں امکان مختلف ہیں۔

سوال: واقعہ حدیث الباب میں لفظ فَتَقَدَّمَ عَلٰی رَاحِلَتِهِ فَصَلَّى بِهِمْ سے بظاہر امام محمدؒ کی تائید ہوتی ہے۔
جواب: من جانب الشیخین یہ ہے کہ یہ تقدم لازم امت نہیں تھا بلکہ یہ تقدم ایسا تھا جیسے امیر کا تقدم علی من سواہ ہوتا ہے (ورنہ نماز سب نے جدا جدا منفرداً پڑھی تھی) یعنی مقصد یہ تھا کہ صلوٰۃ علی الدواب کی بھی صحابہ کو تعلیم ہو جائے کہ یہ کیسے پڑھی جاتی ہے۔
(ص ۹۴) حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ مَوْسَى عَنْ جَدِّهِ ؓ: فَأَذَّنَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلٰی

رَاحِلَتِهِ الْخ:

حضور ﷺ نے اذان دی ہے یا نہیں؟ تَوَوَّضْتُحِجَّ اللَّهُ مَا أَذَّنَ پھر اس روایت اذن والی کا جواب یہ ہے کہ حضور ﷺ نے بلالؓ کو اذان کا حکم دیا تھا اس کو اذن النبی ﷺ سے تعبیر کر دیا۔ یہ تمام تفصیل ماقبل میں گذر چکی۔ اس روایت کا دوسرا جواب یہ ہے

کہ یہ اذان اذان معروف نہیں تھی بلکہ کچھ اور الفاظ سے نماز کی اطلاع دی ہوگی کہ آؤ بھی آؤ! نماز پڑھو۔ فلا اشکال۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْاجْتِهَادِ فِي الصَّلَاةِ

اجتہاد: کا معنی ہے زیادہ الجہد (زیادہ مشقت) جیسا کہ حدیث میں حَتَّى اِنْتَفَخَتْ قَدْ مَاءُ اس پر دال ہیں۔

﴿ص ۹۲﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ وَبِشْرُ بْنُ مُعَاذٍ عَنْ الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : وَقَدْ غُفِرَ لَكَ مَا

تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ قَالَ أَفَلَا أَكُونُ عَبْدًا شَكُورًا :

نبی کا ذنب بمعنی خلاف الاولی والصلوٰۃ ہوتا ہے اور یہ عصمت کے منافی نہیں۔ چنانچہ ابن ام مکتومؓ کے قصہ میں یہی کچھ ہوا تھا جس پر عبس و تولی کا نزول ہوا تھا۔

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ أَوَّلَ مَا يُحَاسَبُ بِهِ الْعَبْدُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ الصَّلَاةُ

ایک دوسری روایت میں اَلْعَمَاءُ آیا ہے تو ان میں تطبیق اس طرح ہے کہ صلوٰۃ کی اولیت سے اولیت حقیقی مراد ہے کیونکہ یہ اسلام کا رکن اعظم ہے اور اَلْعَمَاءُ کی اولیت سے اولیت اضافی مراد ہے دوسری تقریر تطبیق کی یہ بھی کی جاتی ہے کہ دونوں میں اولیت اضافی مراد ہے وہ اس طرح کہ حقوق اللہ میں اول صلوٰۃ ہے اور حقوق العباد میں اول رماء ہے۔

﴿ص ۹۲﴾ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ نَصْرِ بْنِ عَلِيٍّ وَابْنُ الْجَهْضَمِيِّ عَنْ حُرَيْثِ بْنِ قَبِيصَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : انْظُرُوا

هَلْ لِعَبْدِي مِنْ تَطَوُّعِ الْخ :

اس کا مطلب یہ ہے کہ فرائض کے اداء کرنے میں جو نقصان ہو جاتا ہے اس کی تکمیل نوافل سے کی جائے گی۔ فرائض متروکہ کی تکمیل نوافل سے نہیں کی جائے گی۔ گو بعض علماء نے اس کا بھی قول کیا ہے اور کہا ہے کہ ستر (۷۰) رکعت نفل ایک رکعت فرض کے برابر بھی جائیں گی۔ ولكن الرجاء هو الاول۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي مَنْ صَلَّى فِي يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ ثِنْتَيْ عَشْرَةَ رَكْعَةً الْخ

ظہر میں شوافع کے نزدیک ستر قبلہ دور۔ ست ہیں اور احناف کے نزدیک اربعہ دور۔ ست ہیں جیسے حدیث الباب میں اربعہ ہی کا ذکر ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي رَكْعَتَيِ الْفَجْرِ مِنَ الْفَضْلِ

بارہ سنن مؤکدہ میں سے فجر کی سنتیں زیادہ مؤکدہ ہیں جیسا کہ حدیث الباب سے مفہوم ہوتا ہے کہ رَكْعَتَيِ الْفَجْرِ خَيْرٌ مِنَ السُّنَنِ وَمَا فِيهَا اور ایک دوسری روایت میں ہے کہ فجر کی سنتیں نہ چھوڑو اگرچہ تمہیں گھوڑے ہی کیوں نہ دوغڈالیں (الحدیث)۔

امام ابو یوسف سے نو اور کی ایک روایت وجوب کی بھی ہے کہ فجر کی دو رکعت واجب ہیں لیکن المشہور هو الاول۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي تَخْفِيفِ رَكْعَتَيِ الْفَجْرِ وَالْقِرَاءَةِ فِيهِمَا

۹۵۱ ۴۴۸ خَلَّيْنَا مُحَمَّدُ بْنُ عِيْلَانَ وَأَبُو عَمَّارٍ عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: فَكَانَ يَقْرَأُ فِي الرَّكْعَتَيْنِ

قَبْلَ الْفَجْرِ بِقُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ، وَقُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ:

اکثر احادیث میں اسی طرح ہے کہ دونوں سورتیں (قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ، وَقُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ) مقرون ہوتی ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں سورتوں میں ایک خاص ربط ہے۔ ربط کیا ہے؟ وہ یہ ہے کہ یہ دونوں سورتیں توحید کے دو بازو ہیں۔ اس لئے کہ توحید کی دو قسمیں ہیں (۱) توحید اعتقادی (۲) توحید عملی۔ سورۃ اخلاص میں توحید اعتقادی کا ذکر ہے اور قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ میں توحید عملی کا ذکر ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْكَلَامِ بَعْدَ رَكْعَتَيِ الْفَجْرِ

بعض فقہاء نے لکھا ہے کہ فجر کی سنتوں کے بعد کلام کرنے سے سنتیں فاسد ہو جاتی ہیں۔ بعض نے فرمایا ہے کہ فاسد تو نہیں ہوتیں البتہ کلام تقلیل ثواب کا باعث بن جاتی ہے۔ جبکہ حدیث الباب سے اس کا جواز معلوم ہوتا ہے پس اس طرح انا قال الفقہاء اور حدیث الباب میں تعارض ہو گیا۔

جواب: یہ ہے کہ حدیث الباب ”کلام تقلیل ضروری“ پر محمول ہے اور فقہاء کا قول کلام غیر ضروری پر محمول ہے یعنی کلام کثیر غیر ضروری سے سنتیں یا تو فاسد ہو جاتی ہیں یا تقلیل ثواب کا باعث ہوتی ہیں۔

مسئلہ: طلوع فجر کے بعد سے طلوع شمس تک کے وقت میں کوئی فضول بات نہ کرنی چاہیے کیونکہ یہ ذی الشرف وقت ہوتا ہے اس کو امور عظام میں صرف ہونا چاہیے (تو اس باب میں دو باتیں ہو گئیں)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْإِضْطِجَاعِ بَعْدَ رَكْعَتَيِ الْفَجْرِ

حافظ نے ابن حزم ظاہری کا قول نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک فَلْيَضْطَجِعْ عَلٰی نِيْطِهِ کامر و وجوب کیلئے ہے اور یہ اضطجاع صلوٰۃ کے لئے شرط ہے۔ پھر اس پر رد کیا کہ یہ قول خلاف اجماع ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عدم وجوب پر اجماع ہے۔ پھر اختلاف ہے۔ شوافع کے نزدیک یہ مستحب ہے۔ احناف کے نزدیک کچھ زیادہ اچھا نہیں۔

دلیل شوافع: حدیث الباب ہے۔ دلیل احناف: موطا امام محمد باب فضل صلوٰۃ الفجر فی الجماعۃ وأمر رکعتی الفجر ص ۱۳۵ پر ہے، أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا نَافِعٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّهُ رَأَى رَجُلًا رَمَعَ رَكْعَتَيِ الْفَجْرِ ثُمَّ اضْطَجَعَ فَقَالَ ابْنُ عُمَرَ: مَا شَأْنُهُ فَقَالَ نَافِعٌ فَقُلْتُ يَفْصِلُ بَيْنَ صَلَاتِهِ قَالَ ابْنُ عُمَرَ وَأَعَى

فَصَلِّ أَفْضَلَ مِنَ السَّلَامِ، قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِقَوْلِ ابْنِ عُمَرَ نَأْخُذُ، وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ۔ دیکھو یہاں اضطجاع کی روایت ہے۔ لیکن ابن عمرؓ، اس اضطجاع پر انکار کرتے تھے اور اس کو بدعت کہتے تھے۔

تقریر حافظہ:۔ حافظ نے اس سوال کا (کہ جب اضطجاع کی حدیث آگئی تو پھر ابن عمرؓ اس کو اچھا کیوں نہیں سمجھتے تھے، کَمَا ذَكَرْنَا فِي الْمَوْطَأِ لِلْإِمَامِ مُحَمَّدٍ رَحِمَهُ اللَّهُ) جواب دیتے ہوئے یہ عذر کیا ہے کہ ممکن ہے کہ ابن عمرؓ کو اضطجاع کی حدیث نہ پہنچی ہو۔

تقریر علامہ شامی:۔ انہوں نے حافظ کا جواب مذکور قبول نہیں کیا۔ اس لئے کہ یہ بعید ہے کہ ابن عمرؓ جیسے صحابی کو یہ اضطجاع والی روایت نہ پہنچی ہو، جو اتباع سنت میں ضرب المثل ہیں لہذا سوال برقرار رہا (پھر علامہ شامیؒ نے خود اس کا جواب دیا کہ ممکن ہے کہ ابن عمرؓ کا انکار مطلق اضطجاع پر نہ ہو بلکہ اضطجاع فی المسجد پر ہو۔ یا وہ اس اضطجاع پر انکار کرتے ہوں جو بدعت فصل ہو۔ اگر اضطجاع نبی ﷺ کی اتباع کی نیت سے کیا تو بدعت نہیں ہے۔ بعض روایتوں میں ہے کہ یہ اضطجاع بعد رات الفجر ہوتا تھا اور بعض میں (جیسا کہ موطا امام محمد باب صلوٰۃ اللیل ص ۱۱۹ پر) ہے کہ بعد العجہ قبل طلوع الفجر ہوتا تھا تو دونوں میں تطبیق اس طرح ہو سکتی ہے کہ بفعل احیاناً کذا و احیاناً کذا۔ (واللہ اعلم)۔

بَابُ مَا جَاءَ إِذَا أُقِمَتِ الصَّلَاةُ فَلَا صَلَاةَ إِلَّا الْمَكْتُوبَةُ

احناف نے جب یہ دیکھا کہ فجر کی سنتوں کے بارے میں بھی بڑی تاکید ہے۔ کَمَا فِي الْحَدِيثِ، وَكُنْتُ فِي الْفَجْرِ خَيْرَ مِنَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا۔ اور ایک دوسری حدیث میں ہے لَا تَقْرَأُ نَكْمَ وَنَكْمَا الْفَجْرِ وَلَوْ تَرَدَّدْتُمْ الْمَخِيلُ۔ اور ادھر جماعت کی بھی بڑی تاکید ہے۔ ایک قول جماعت کے وجوب کا بھی ہے۔ تو دونوں میں تطبیق ہونی چاہیے۔

تطبیق:۔ مسنم شریف کی روایت (جو کہ جلد اول کتاب مَنْ أَذْرَكَ رُكْعَةً مِنَ الصَّلَاةِ الخ ۲۳۱ پر حضرت ابو ہریرہؓ سے ہے مَنْ أَذْرَكَ رُكْعَةً مِنَ الصَّلَاةِ مَعَ الْإِمَامِ الخ) جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر رکب رکعت مد رک جماعت ہوتا ہے) کی بناء پر احناف نے کہا کہ اگر امام کے ساتھ فرض کی ایک رکعت طے کی امید ہو تو سنتیں ادا کر لے اور پھر جماعت میں شریک ہو جائے۔ اس طرح دونوں تاکیدوں پر عمل ہو جائے گا اور اگر مع الإمام ایک رکعت بھی طے کی امید نہ ہو تو گو پھر دونوں تاکیدیں مساوی ہیں لیکن جماعت کو ترجیح دی جائے گی کیونکہ ترک جماعت پر وعید آئی ہے اور ترک سنن فجر پر کوئی خاص وعید نہیں آئی ہے۔

اب رہا حدیث الباب کا مطلب: تو وہ ظاہر ہے کہ اس میں لافقی جنس کا تو نہیں ہو سکتا اور ظاہر ہے کہ حدیث اپنے عموم و اطلاق پر محمول نہیں کی جاسکتی ورنہ اس کا کوئی معنی ہی نہیں بنتا۔ لامحالہ اس میں کوئی نہ کوئی تخصیص کرنی پڑے گی، کوئی قید نکالنی پڑے گی۔ صحیح ابن خزیمہ سے علامہ یحییٰ نے ایک روایت نقل کی ہے ”لَمْ يَنْهَى أَنْ تُصَلِّ فِي الْمَسْجِدِ“ پس اس روایت کی بناء

پراس حدیث الباب میں بھی فی المسجد کی قید مقدار نکال لیتے ہیں جس سے معاملہ ہی صاف ہو جاتا ہے (اسی طرح فی الصف، فی قُرب الجماعت وغیرہ کی قید بھی نکالی جاسکتی ہے)۔

مصنف ابن ابی شیبہ:۔ میں صحابہ کے بہت سارے آثار نقل کئے گئے ہیں جن میں ہے کہ جب صبح کی جماعت کھڑی ہو جاتی تو صحابہ مسجد سے باہر جماعت سے دور سنتیں ادا کر لیتے تھے۔ ابو عثمان انہدی حضرت عثمان کے زمانہ میں بھی اسی پر عمل کرتے تھے۔

امام طحاویؒ کی تقریر:

طحاویؒ نے مشکل الآثار میں ایک اور تقریر کی ہے جس کی رو سے یہ حدیث زیر بحث مسئلہ ”رُكْعَتَا الْفَجْرِ“ سے غیر متعلق ہو جاتی ہے۔

امام طحاویؒ یہ موقف اختیار کرتے ہیں کہ سنن قبلہ کو اقامت سے قبل ادا کر لینے کی اس میں ترغیب اور بیان ہے کہ سنن قبلہ کو نہ ادا کر کے اقامت کا وقت آ جانے تک کی نوبت ہی نہیں آنی چاہیے۔ (اور اگر نوبت آگئی اور جماعت کھڑی ہوگئی تو ماذا يفعل؟ اس سے یہ حدیث ساکت ہے)۔ پھر طحاویؒ نے اس کے نظائر ذکر کئے ہیں۔

نظیر (۱):۔ ایک نظیر یہ ذکر کی ہے کہ حدیث میں آتا ہے کہ کسی کو یہ نہیں کہنا چاہیے کہ نَسِيتُ الْفُجْرَ اَنِّیْ بعض نے کہا کہ یہ کہنا بے ادبی ہے اور بعض نے کہا کہ اس کا مطلب یہ تھا کہ یہ کہنے کی نوبت ہی نہ آنے دو، اگر آجائے تو پھر کہہ لو۔

نظیر (۲):۔ دوسری نظیر ذکر کی، کہا جاتا ہے کہ کوئی یہ نہ کہے کہ ضَمِنْتُ الرُّمُضَانَ ثَمَلَهُ، قُضِيَ اللَّيْلُ ثَمَلَهُ، بعض نے تو اس کا مطلب یہ بتلایا کہ یہ کہنا اس لئے منع ہے کہ درمیان میں راتیں بھی آتی ہیں ان میں تو روزہ نہیں رکھا تو یہ جھوٹ بن جائیگا و کذا فیما یدلہ۔ لیکن محققین نے کہا کہ ان لفظوں سے اپنا ترکہ نکلتا ہے۔ اس لئے کہنے کی نوبت ہی نہیں آنی چاہیے اور اگر نوبت آگئی پھر تو کہنا پڑتا ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي مَنْ تَفَوُّتَهُ الرُّكْعَتَانِ قَبْلَ الْفَجْرِ الْخ

فجر کی سنتیں بعد الصلوٰۃ ادا کرنے کا مسئلہ اس باب میں بیان کرتے ہیں۔

احناف کے نزدیک: فجر کے بعد جائز نہیں ہیں اگر پڑھنی ہی ہوں تو طلوع شمس کے بعد پڑھ لے کیونکہ یہ سنت ہیں اور سنت کی قضاء بھی سنت ہوتی ہے۔

شوافع کے نزدیک: بعد الصلوٰۃ بھی پڑھ سکتا ہے۔ کیونکہ ان کے یہاں نوافل ذات اسباب کا ان مکروہ اوقات میں بھی جواز ہے۔

دلیل شوافع: واقعہ حدیث الباب ہے کہ نبی ﷺ نے فجر کی نماز پڑھی اور فارغ ہونے کے بعد دیکھا تو قبس ﷺ کی سنتیں رہ

گئی تھیں وہ سنتیں پڑھنے لگ گئے۔ نبی ﷺ نے قیسؓ کو کہا کہ فہلَا یَا قَیْسُ! اَصْلَانِ مَعَا تَوَافِقُہُنَّ نے آگے سے کہا یَا رَسُوْلَ اللہ ﷺ! اِنِّیْ لَمْ اُکُنْ رَاکِعًا وَرَکْعَتِی الْفَجْرِ قَالَ فَلَا اِذَا الْخَبْرُ اُفْرَجَ اِسْ کَامَعْنٰی کرتے ہیں فَلَا خَرْجُ اِذَا۔
دلیل احناف:۔ اس سے اگلے باب کی حدیث ہے ”مَنْ لَمْ یُصَلِّ رَکْعَتِی الْفَجْرِ فَلَیْضِلْہِمَا بَعْدَ مَا تَطْلُعُ الشَّمْسُ“
 اس سے معلوم ہوا کہ بعد الصلوٰۃ تو منع ہے ہاں اگر بعد الطلوع ہو تو منع نہیں۔

مصنف نے اس حدیث کو معلول کہا ہے اور علت یہ بتلائی ہے کہ اس حدیث کی جو سند یہاں ذکر کی گئی ہے اس کی یہی سند ہے کوئی اور سند نہیں ہے۔ ویسے عاصم عن قتادہ کی سند سے حدیث الباب معروف نہیں ہے بلکہ ایک اور متن معروف ہے جو ابی نابٍ مَا جَاءَ فِیْ اِعَادَتِہِمَا بَعْدَ طُلُوعِ الشَّمْسِ کے آخر میں ہے، جس کے لفظ یہ ہیں مَنْ اَذْرَکَ رَکْعَتَیْنِ صَلَوةِ الصُّبْحِ قَبْلَ اَنْ تَطْلُعَ الشَّمْسُ فَقَدْ اَذْرَکَ الصُّبْحَ۔ مگر شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اس کی ایک اور سند بھی ہے اس لئے یہ معلول نہیں۔ بلکہ حجت ہے۔

علامہ شوکانیؒ کی توجیہ:

علامہ شوکانیؒ نے اس حدیث کی ایک تاویل و توجیہ کی ہے کہ ”مَنْ لَمْ یُصَلِّ رَکْعَتِی الْفَجْرِ حَتّٰی اَنْ تَطْلُعَ الشَّمْسُ فَلَیْضِلْہِمَا بَعْدَ مَا تَطْلُعُ الشَّمْسُ“ (تو بعد الصلوٰۃ سے یہ نکل گئی) اور اس کی تائید میں شوکانیؒ نے ایک روایت بھی ذکر کی ہے جس میں حَتّٰی اَنْ تَطْلُعَ الشَّمْسُ کا لفظ بھی ہے (تو احناف کیلئے مشکل پیدا ہو گئی)۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے اس کا جواب دیا کہ علامہ شوکانیؒ کی طرف سے پیش کی جانے والی روایت کا حال معلوم نہیں ہے نہیں قوی ہے یا ضعیف؟ ثابت بھی ہے یا ثابت نہیں ہے؟ اگر ثابت ہو بھی جائے تو پھر زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ حنفیہ اس حدیث کے ساتھ استدلال کو چھوڑ دیں گے اور وہ شوافع کے مقابلے میں حدیث نبیؐ کو لے آئیں گے۔

فَلَا اِذَا وَاَقْعَ قَیْسٍؓ والی حدیث کا جواب:

اس حدیث سے جواز کی بجائے عدم جواز ثابت ہوتا ہے اور قرینہ اس کا نبی ﷺ کا یہ فرمان ہے ”اَصْلَانِ مَعَا“ اب یہاں آپ ﷺ کو کوئی اشتباہ نہیں تھا کہ یہ فرض پڑھ رہا ہے یا سنت، بلکہ یقین تھا کہ یہ فرض پڑھ چکا ہے اب سنت ہی پڑھ رہا ہے۔ اور یہ انداز اختیار فرما کے بعد الصلوٰۃ سنتوں کے پڑھنے کے عدم جواز کی علت بیان فرمادی۔ اور ایک روایت میں اَنْصَلَبِیْ مَرْتَبِیْنِ ہے۔ یعنی سنتیں بعد الصلوٰۃ پڑھنا اس لئے منع ہے کہ صلوٰۃ مرتبین کی صورت بن جاتی ہے۔

باقی فَلَا اِذَا کا معنی یہ ہے کہ فَلَا قُضِلَ اِذَا۔ اور اس کی نظیر یہ ہے کہ حضرت نعمان بن بشیرؓ نے آکر رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں عرض کیا کہ میں اپنے فلاں بیٹے کو اتنا بد یہ دینا چاہتا ہوں، آپ ﷺ اس کے گواہ بن جائیں۔ آپ ﷺ نے فرمایا کیا دوسرے بیٹے کو بھی اتنا بد یہ دو گے؟ تو اس نے کہا نہیں۔ تو آپ ﷺ نے فرمایا ”فَلَا اِذَا“۔

(اب شوافع سے ہم احناف پوچھتے ہیں کہ کیا اس کا معنی فلا خراج والا کرینگے؟ نہیں بلکہ اس کا معنی ہے فلا اُشہد) اب ظاہر ہے کہ اس کا معنی یہاں لا اُشہد علی الخور ہے۔ پس حدیث الباب میں بھی فلا إذا کا یہی معنی کریں گے (کہ پھر تو سنتوں کی کوئی گنجائش ہی نہیں ہے)۔ (واللہ اعلم)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْأَرْبَعِ قَبْلَ الظُّهْرِ

پہلے بھی عرض کیا گیا تھا کہ احناف کے نزدیک قبل الظهر اربعہ۔ ت ہیں اور شوافع کے نزدیک دور۔ ہیں۔ مصنف نے دونوں طرح کی حدیثیں جمع کر دی ہیں۔ ابن جریر طبری کہتے ہیں کہ دیکھنا یہ ہے کہ اکثریت کس پر ہے؟ تو اکثریت کثین کی بجائے اربعہ۔ ت پر ہے۔
نوٹ:- اگلے ۲ بابوں کا صرف معنی کر لیا جائے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْأَرْبَعِ قَبْلَ الْعَصْرِ

﴿ص ۹۸﴾ حَدَّثَنَا بُنْدَارٌ مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ عَنْ عَلِيٍّ ؓ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يُصَلِّي قَبْلَ الْعَصْرِ أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ يَفْصِلُ بَيْنَهُنَّ بِالتَّسْلِيمِ عَلَى مَلَائِكَةِ الْمُقَرَّبِينَ وَ مَنْ تَبِعَهُمْ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُؤْمِنِينَ :

اس سے اسحاق بن ابراہیم کے احتجاج کی تائید ہوتی ہے۔ اس لئے کہ اگر (یہاں بالتسلیم علی مَلَائِكَةِ الْمُقَرَّبِينَ) تسلیم فراغ مراد ہوتا تو بالتسلیم ہی کہہ لینا کافی تھا۔ بالتسلیم علی مَلَائِكَةِ الْمُقَرَّبِينَ الخ کی لمبی عبارت ذکر کرنے کی کیا ضرورت تھی (باقی رہا مسئلہ وہ آگے آ رہا ہے)۔ (اگلے دو بابوں کا صرف معنی کر لیا جائے)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ التَّطَوُّعِ سِتٍّ رَكَعَاتٍ بَعْدَ الْمَغْرِبِ

ابن ہمام تو کثین روایت کو ملا کر ست۔ ت کے قائل ہیں۔ باقی فقہاء ان کے سواء ست۔ ت فرماتے ہیں۔ باقی حدیث اگرچہ ضعیف ہے مگر فضائل اعمال میں ضعیف حدیث سے بھی کام چل جاتا ہے (اگلے باب ”بَابُ مَا جَاءَ فِي الرُّكُوعَيْنِ بَعْدَ الْعِشَاءِ“ کا بھی معنی کر لیا جائے)۔

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ صَلَاةَ اللَّيْلِ مَثْنِي مَثْنِي

یہ حدیث تو صحیحین میں بھی ہے اور بڑی مضبوط حدیث ہے۔ ایک دوسری حدیث طحاوی ص ۹۸ پر ہے اس میں لفظ ہیں ”صَلَاةُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ مَثْنِي مَثْنِي“ اس کو مصنف آگے چل کر ذکر کرے گا اور اس پر بھی عنوان آئے گا لیکن وہ روایت

کوئی زیادہ صحیح نہیں ہے۔

نوافل لیلیہ ونہاریہ میں اختلاف:

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک: اربع رات نفل ایک سلام کے ساتھ افضل ہیں۔ اور دن کے نوافل میں اربع پر زیادتی مکروہ ہے۔ اور رات کی نوافل میں ثمان پر زیادتی مکروہ ہے۔

امام مالکؒ، شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک: مطلقاً ٹیٹنی افضل ہیں (خواہ دن کے نوافل ہوں یا رات کے)۔ صاحبین کے نزدیک: رات کے نوافل میں ٹیٹنی افضل ہیں (اور دن کے نوافل میں امام کے ساتھ ہیں)۔

حدیث الباب غیر امام صاحبؒ کی دلیل ہے اور بظاہر امام صاحبؒ کے سخت خلاف ہے (امام صاحب کی دلیل وہ احادیث ہیں جن میں اربعہ رات کا ذکر ہو، اور وہ بہت ساری ہیں۔ کچھ گزر چکی ہیں انکو بیان نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ صرف غیر امام صاحب کی ادلہ کا جواب دینا ہے جو مندرجہ ذیل ہیں)۔

امام صاحبؒ کی طرف سے محقق ابن ہمام کا جواب:

پہلا جواب تو یہ دیا ہے کہ مقتضی لفظ الحمد یہ ہے کہ اِئْتِنِی، اِئْتِنِی نفل مباح ہوں۔ غَیْرُ اِئْتِنِی کی ساری صورتیں مباح نہ ہوں، نہ اربع مباح ہوں نہ فرد ثلاث مباح ہوں۔ ظاہر ہے کہ یہ تو مراد نہیں ہو سکتا کیونکہ اَرْبَعَةُ (غَیْرُ اِئْتِنِی) کے جواز پر اجماع ہے۔ پس مقتضی لفظ الحمد یہ ہے کہ مراد ہونا جب منہی ہو تو اسباب مراد اِئْتِنِی کی فضیلت بِالنِّسْبَةِ اِلَی الْاَرْبَعِ کو بیان کرتا ہے، یا اِئْتِنِی کی اِباحَتِ بِالنِّسْبَةِ اِلَی الْفَرْدِ وَالثَّلَاثَةِ کو بیان کرتا ہے کہ اِئْتِنِی (ر۔ ت نوافل) مباح ہیں اور فرد ثلاث ر۔ ت نوافل مباح نہیں۔

اب ان میں سے ایک کی تعیین اور ترجیح کے لئے ہمیں مرجع چاہیے اور مرجع فَعْلُ النِّسْبِ ہو سکتا ہے جب ہم نے فَعْلُ النِّسْبِ کی طرف رجوع کیا تو فَعْلُ دُونِ طَرَحِ کامل گیا اربعہ ر۔ ت نوافل کا بھی اور اِئْتِنِی کا بھی، پھر ہم نے رجوع کیا کہ کوئی قولی حدیث مل جائے تو پھر ہمیں یہ قولی حدیث ملی کہ "اُجْزُکَ عَلٰی قَدْرِ نَصْبِکَ" کہ اجر علی قدر المشقة ہوا ہے۔

اب اگر ہم اس حدیث (صَلَوَةُ اللَّیْلِ وَالنَّهَارِ مَثْنٰی مَثْنٰی) کو پہلی صورت (بیان فضیلت والی پر محمول کرتے ہیں تو یہ ضابطہ ٹوٹتا ہے کیونکہ اِئْتِنِی کی بجائے اَرْبَعَةُ کو ادا کرنے میں زیادہ مشقت ہے کہ زیادہ دیر خدمت باری میں کھڑا ہونا پڑتا ہے۔ اور اگر دوسرے معنی پر محمول کرتے ہیں تو یہ ضابطہ نہیں ٹوٹتا بلکہ باقی رہتا ہے۔

پس ہمارے امام صاحبؒ اس حدیث کو اسی دوسرے معنی پر محمول کرتے ہیں کہ مقصد (اس حدیث سے) اِئْتِنِی کی اِباحَتِ کا بیان ہے بِالنِّسْبَةِ اِلَی الْفَرْدِ وَالثَّلَاثَةِ، یعنی اِئْتِنِی ر۔ ت نوافل مباح ہیں فرد (ایک رکعت) و ثلاث مباح نہیں۔ اس طرح یہ حدیث امام صاحبؒ کے بھی خلاف نہ رہی۔

جواب (۲): منشی کے لفظ میں عدل ہے یہ معدول ہے اثنین اثنین سے اب معنی یہ ہوا کہ صَلَوةُ اللَّیْلِ مَنَشِیْ مَنَشِیْ اُنْیِ اثنین اثنین صَلَوةُ عَلَیْجَدَّة۔ اثنین اثنین صَلَوةُ عَلَیْجَدَّة اور یہ اُزْبَع اُزْبَع صَلَوةُ عَلَیْجَدَّة۔ اُزْبَع صَلَوةُ عَلَیْجَدَّة کا ہم معنی بن جاتا ہے صرف تعبیر کا فرق ہے باقی مقصد دونوں کا ایک ہی ہے (کہ چار چار در۔ ت نوافل ہیں) اس کا استفادہ منشی منشی (کے لفظ کے) گمراہ سے ہو رہا ہے اور اگر منشی کا تکرار نہ ہوتا بلکہ صرف اس کا ایک مرتبہ ذکر ہوتا تو پھر معنی یہ بنتا صَلَوةُ اللَّیْلِ مَنَشِیْ مَنَشِیْ اُنْیِ اثنین اثنین صَلَوةُ عَلَیْجَدَّة اور اس میں اس بات کا استفادہ ہوتا ہے کہ کُلُّ اثنین صَلَوةُ عَلَیْجَدَّة اور اس صورت میں یہ اُزْبَع صَلَوةُ عَلَیْجَدَّة کے ہم معنی نہیں بنتا (تو اس طرح بھی یہ حدیث امام صاحب کے موافق ہی رہتی ہے)۔

سوال علی ابن ہمام:۔ اس جواب کی رو سے محقق پر یہ سوال ہوا کہ یہ مان لیا کہ دونوں تعبیریں ہم معنی ہو گئیں مگر پھر بھی اربع کی تعبیر (صَلَوةُ اللَّیْلِ اُزْبَع اُزْبَع) اس مقصد کو ظاہر کرنے کے لئے زیادہ واضح تھی نسبت اس (منشی منشی والی) تعبیر کے۔ تو واضح کو چھوڑ کر غیر واضح کو کیوں اختیار کیا گیا؟ اس میں کیا نکتہ ہے؟

جواب: اس کا محقق نے جواب دیا کہ ہوں تو چار چار، لیکن ان کو دو دو کر کے پڑھو کہ تشہد وقوع فی کل رکعتین کے ساتھ فصل کر کے رکھو یہ سمجھانے کے لئے منشی منشی کی تعبیر اختیار کی گئی ہے۔ اگر اُزْبَع اُزْبَع کی تعبیر اختیار کی جاتی تو یہ اشارہ نہ ملتا۔ اس کی تائید میں پھر محقق نے ترمذی ص ۸۷ پر باب مَا جَاءَ فِی النَّخْشِ فِی الصَّلَاةِ میں فضل بن عباس کی روایت پیش کی ہے جس کے لفظ یہ ہیں الصَّلَاةُ مَنَشِیْ مَنَشِیْ تَشْهَدُ فِی کُلِّ رَكْعَتَيْنِ۔

اشکال: مگر مشکل یہ ہے کہ مسند احمد کی روایت جو شعبہ سے ہے اس میں تشہد کے ساتھ تَسْلِیْمٌ کا لفظ بھی ہے (اب تو دو ہی نہیں چار تو نہ ہیں)۔

جواب از ابن ہمام:۔ یہ دیا گیا ہے کہ اس روایت میں شعبہ سے تسلیم کا لفظ روایت کرنے والا صرف ایک راوی ہے۔ اس کے باقی تلامذہ اس لفظ کو روایت نہیں کرتے اس لئے یہ مرجوح ہے اور اس کی تائید ترمذی کی روایت سے ہوتی ہے کہ یہ بھی صرف تَشْهَدُ کا لفظ نقل کر رہے ہیں تَسْلِیْمٌ کا لفظ روایت نہیں کرتے اگر تَسْلِیْمٌ کا لفظ ہوتا تو یہ بھی اس کو روایت کرتے۔ اشکال آخر:۔ مگر پھر مشکل پیدا ہو گئی کہ مسلم میں عبد اللہ بن عمر سے مروی ہے تَشْهَدُ فِی کُلِّ رَكْعَتَيْنِ وَ تَسْلِیْمٌ۔ (تَسْلِیْمٌ کا لفظ تو مسلم میں آیا ہے پھر وہی مشکل کھڑی ہو گئی)۔

(حضور ﷺ کی اپنی تفسیر میں تو صرف تَشْهَدُ فِی کُلِّ رَكْعَتَيْنِ ہے اور تَسْلِیْمٌ کا لفظ ابن عمر کی تفسیر میں ہے)۔

جواب از ابن ہمام: یوں کہا جائے کہ ایک طرف حضور ﷺ کی تفسیر ہے اور ایک طرف ابن عمر کی تفسیر ہے تو رسول اللہ ﷺ کی تفسیر کو ترجیح ہے (اور اس میں تَسْلِیْمٌ کا لفظ نہیں)۔ اور یا یہ جواب دیا جائے کہ اس تسلیم سے تسلیم تشہد مراد ہے تسلیم فراغ مراد نہیں اور قرینہ اس کا یہ ہے کہ اگر یہاں تسلیم فراغ مراد ہوتا تو عبارت یوں ہوتی ”عَلِیْ کُلِّ رَكْعَتَيْنِ۔ فِی کُلِّ رَكْعَتَيْنِ عبارت نہ ہوتی۔ (واللہ اعلم)۔

جواب (۲): صَلَوةُ اللَّيْلِ مَفْنِي مَفْنِي والی حدیث کا امام صاحب کی طرف سے ایک اور جواب: امام صاحب فرماتے ہیں کہ اس میں مَفْنِي مَفْنِي کا یہ معنی نہیں ہے کہ دو، دوہوں اور ان پر سلام ہو۔ بلکہ لغت و عرف کے اعتبار سے مَفْنِي کا معنی ہوتا ہے ہر وہ چیز جس کے ساتھ اس کی نظیر مقرون ہو خواہ سوہوں تب بھی مَفْنِي لغت کے اعتبار سے کہنا صحیح ہے۔

دیکھو! حدیث میں آتا ہے کہ "كَانَ الْأَذَانُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مَفْنِي مَفْنِي" تو جو لوگ اذان میں ترجیع کے قائل ہیں وہ بھی یہی کہتے ہیں کہ ہماری ترجیع مَفْنِي مَفْنِي سے خلاف نہیں حالانکہ ترجیع کی صورت میں تو کلمے زیادہ ہو جاتے ہیں۔

اب یہ امر ہر نماز پر صادق آسکتا ہے خواہ فرض ہو یا نفل۔ جس میں ایک رکعت کے ساتھ دوسری رکعت تشہد کے ذریعے ملا دی گئی ہو تو اس طرح یہ مَفْنِي مقابلہ میں بتیرہ (ایک رکعت اور تین ر۔ ت) کے ہے گو تین رکعت والی نماز میں بھی ایک کے ساتھ دوسری کو تشہد کے ذریعے ملا دیا گیا ہے۔ مگر تیسری کے ساتھ تشہد کے ذریعے آخری ملی ہوئی نہیں ہوتی۔ تو اب شوافع اپنا مدعی ثابت کرنے کے لئے کوئی خارجی قرینہ لائیں گے مثلاً نبی ﷺ کا فعل۔ تو پھر یہ بات ہمارے لئے بھی جائز ہونی چاہیے کہ ہم بھی اربعہ کی فضیلت ثابت کرنے کے لئے کسی خارجی قرینے کی طرف رجوع کریں جیسے اَجُوزُکَ عَلٰی قَلْبِ نَصَبِکَ والی قولی حدیث کا پہلے ذکر ہوا ہے تو اس طرح ہم دونوں فریق (شوافع و احناف) مساوی ہیں

فائدہ: عن ابن عمرؓ اس حدیث کے تین جملے ہیں۔ ایک پر بحث ہوگئی۔ دوسرے پر آئے گی۔ تیسرے کی مندرجہ ذیل ہے)

﴿ص ۹۸﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ عَنْ ابْنِ عُمَرَ ؓ : . . . وَاجْعَلْ اٰخِرَ صَلَاتِكَ وَتَوَارًا

سوال: دوسری حدیثوں میں ذکر ہے کہ رسول اللہ ﷺ وتر بھی اول اللیل میں پڑھ لیتے اور پھر بعد میں تشہد پڑھتے تھے کبھی وسط میں پڑھ لیتے تھے اور کبھی آخر اللیل میں پڑھ لیتے تھے۔ ایک اور حدیث میں ہے کہ ابو ہریرہؓ کو کہا کہ وتر پڑھ کر سویا کرو۔ ایک اور حدیث میں ہے کہ جس کو اعتماد ہو تو وہ وتر آخر اللیل میں ادا کرے اور جس کو اعتماد نہ ہو تو وہ سونے سے پہلے پڑھ لیا کرے۔ اب بظاہر ان احادیث اور حدیث الباب میں تعارض معلوم ہوتا ہے۔

جواب: یہ امر استحباب کیلئے ہے۔ وجوب کے لئے نہیں ہے۔

اشکال: آپ ﷺ کا رُكْعَتَيْنِ بَعْدَ الْوُتْرِ پڑھنا رواحتوں میں آ رہا ہے تو آپ ﷺ کے قول و فعل میں تضاد ہے۔ اس طرح کہ آپ ﷺ وتر کے بعد رُكْعَتَيْنِ پڑھتے تھے اور ادھر فرمایا کہ سونے سے پہلے یا آخر اللیل میں وتر پڑھ لے۔ اسی لئے بعض نے رُكْعَتَيْنِ بَعْدَ الْوُتْرِ والی روایت کا انکار کر دیا ہے۔

حافظ ابن قیمؒ کسی تقریر: زاد المعاد میں جو انہوں نے تقریر کی ہے اور اس مشکل کا حل بتلایا ہے وہ بہت خوب ہے۔ جس کو سن لینے کے بعد رُكْعَتَيْنِ بَعْدَ الْوُتْرِ کے انکار کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہ جاتی۔ وہ تقریر یہ ہے کہ

صَلَاةُ اللَّيْلِ

کے اعتبار سے وتروں کو وہی حیثیت حاصل ہے جو صلوٰۃ المغرب کو دوسری فرض نمازوں میں حیثیت حاصل ہے۔ اسی لئے مغرب کو وتر النہار کہتے ہیں۔ جیسے ان وتروں کو وتر اللیل کہتے ہیں۔ تو جیسے ان وتر اللیل کے بعد سنن ولو اقل ان کے وتر ہونے کے منافی نہیں سمجھی گئیں۔ کیونکہ وہ اس وتر کے لئے متم ہیں اور اس کے مکملات سے ہیں۔ اسی طرح یہاں وتر النہار میں بھی رکعتیں بعد الوتر وتر کے آخری صلوٰۃ ہونے کے منافی نہیں۔ کیونکہ یہ رکعتیں وتر اللیل کے حرمت سے ہیں (اور شیخ اور اس کا متم ایک علم رکھتا ہے)۔

فائدہ: ابواب وتر و ابواب صلوٰۃ اللیل انتہائی مشکل ابواب ہیں خوب دھیان سے پڑھا جائے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي وَصْفِ صَلَاةِ النَّبِيِّ ﷺ بِاللَّيْلِ

﴿ص ۹۹﴾ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مُوسَى الْأَنْصَارِيُّ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ ۖ أَنَّهُ أَخْبَرَهُ أَنَّهُ سَأَلَ عَائِشَةَ ۖ كَيْفَ كَانَتْ صَلَاةُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي رَمَضَانَ فَقَالَتْ مَا كَانَ رَسُولُ اللَّهِ يَزِيدُ فِي رَمَضَانَ وَلَا فِي غَيْرِهِ عَلَى إِحْدَى عَشْرَةِ رَكْعَةٍ :

حضرت عائشہؓ کی اس حدیث کا تعلق صلوٰۃ التراویح سے نہیں ہے۔ جیسا کہ بعض نادانوں نے سمجھ رکھا ہے بلکہ اس کا تعلق صلوٰۃ اللیل یعنی تہجد سے ہے۔ اور یہ قرآن سے ثابت ہے۔

(۱) اس پر قرینہ یہ ہے کہ محدثین اس حدیث کو صلوٰۃ اللیل کے ابواب میں ذکر کرتے ہیں۔ صلوٰۃ التراویح یعنی قیام رمضان میں اس کو ذکر نہیں کرتے۔

(۲) دوسرا قرینہ اس پر یہ ہے کہ اس میں لفظ ”وَلَا فِي غَيْرِهِ“ کا ہے اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس کا تعلق صلوٰۃ اللیل سے ہے۔

سوال کرنے والے کا مقصد غالباً یہ تھا کہ رمضان کا مہینہ جب شروع ہوتا تو رسول اللہ ﷺ نسبت اور مہینوں کے اس ماہ میں زیادہ عبادت کرتے تھے تو کیا صلوٰۃ اللیل کی رات میں بھی اضافہ ہو جاتا ہوگا۔

اس وہم کے ازالہ کے لیے حضرت عائشہؓ سے اس کا سوال کیا تو حضرت عائشہؓ نے یہ کہہ کر اس اضافے کی تردید فرمائی کہ صلوٰۃ اللیل کی رات جتنی غیر رمضان میں ہوتی تھیں رمضان میں بھی اتنی ہی ہوتی تھیں۔ باقی صلوٰۃ التراویح پر کلام آگے آجائے گی (یہاں تو صلوٰۃ اللیل زیر بحث ہے)۔

يُصَلِّيْ اَرْبَعًا فَلَا تَسْتَلْ عَنْ حُسْنِهِنَّ وَطَوْلِهِنَّ النَّحْ:

(گیارہ رات کے پڑھنے کا طریقہ)۔

امام صاحب کا مذہب ودلیل: یصلی اربعاً کی تعبیر سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ اربعہ پر سلام ہوتا تھا۔ پس

اس سے امام صاحب کے مذہب کی تائید ہوتی ہے (یہی روایت ضلوة اللیل مفتی مفتی والے مسئلہ میں امام صاحب کی دلیل ہے)۔

فریق مخالف کی طرف سے اس کا جواب: یہ جواب دیتے ہوئے کہہ سکتے ہیں کہ سلام تو دو دو پر پھیرتے تھے۔ مگر چونکہ چار کے بعد راحت و آرام فرماتے تھے اس لئے حضرت عائشہؓ نے اس کو یُصَلِّیْ اَرْبَعًا سے تعبیر کر دیا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ ہمیں اس کا اعتراف ہے کہ یہ بھی احتمال ہے مگر ظاہر یہی ہے کہ اگر بعد - ت پر سلام ہوتا تھا۔

ثُمَّ يُصَلِّیْ ثَلَاثًا:

وتر اصطلاحی کے بارے میں کئی اختلاف ہیں:

مجمد ان کے ایک اختلاف - ت کا بھی ہے اور کیفیت ادا کا بھی ہے۔

عند الامام: ثلاث - ت وتر ہیں۔

عند الشافعی: مختلف اقوال ہیں ایک قول ایک رکعت وتر کا بھی ہے۔ زیادہ مشہور یہی ہے۔

دلیل شافعی: ایک رکعت وتر والی حدیث ہے۔

دلیل امام اسی حنیفہ: حضرت عائشہؓ کی یہی حدیث ہے "ثُمَّ يُصَلِّیْ ثَلَاثًا" ظاہر ہے کہ یہ ثلاث وتر ہی ہوتے تھے مگر اس روایت سے یہ وضاحت نہیں ہوتی ہے کہ یہ تین رکعتیں یا منقولہ - ان تین میں سے دو پر سلام ہوتا تھا یا نہیں ہوتا تھا؟ اور جب تک یہ صاف نہ ہو جائے اس وقت تک مذہب احناف ثابت نہیں ہوتا۔

جواب: یہ ہے کہ خود ثَمَّ یُصَلِّیْ ثَلَاثًا کی تعبیر ان کا موصول ہونا بتلاتی ہے (۲) دوسرا نسائی شریف ص ۲۳۸، ج ۱ باب کُتِبَ الْوُتْرُ بِثَلَاثٍ میں حضرت عائشہؓ کی روایت میں اس کی بالکل وضاحت ہے کہ یہ ثلاث - ت موصول ہوتی تھیں اس میں لفظ ہیں "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ لَا يُسَلِّمُ فِي رَكْعَتَيْ الْوُتْرِ" اور اس روایت کی سند بھی بالکل صحیح ہے۔

احناف کی طرف سے الوتر رکعة واحدة والی روایت کا جواب:

یہ ہے کہ حقیقی وتر ثلاث رکعات میں تو رکعة واحدة ہے باقی کا وتر ہونا اس کی وساطت سے ہوتا ہے (لہذا اب الوتر ثلاث رکعات - وَالْوُتْرُ رَكْعَةٌ وَاحِدَةٌ میں کوئی تضاد باقی نہیں رہا) تَوُتِرُ بِوَاحِدَةٍ کا یہی مطلب ہے۔ دوسری روایت تَوُتِرُ بِمَا قَدْ صَلَّيْنَا کا بھی یہی مطلب ہے۔ پھر یہ جاننا چاہیے کہ محدثین کے ہاں وتر کا اطلاق جس طرح وتر اصطلاحی پر ہوتا ہے۔ اسی طرح وتر اصطلاحی و صلوة اللیل کے مجموعہ پر بھی ہوتا ہے۔ (۵، ۷، ۹، ۱۵، ۱۷، ۱۹، ۲۱، ۲۳، ۲۵، ۲۷، ۲۹، ۳۱، ۳۳، ۳۵، ۳۷، ۳۹، ۴۱، ۴۳، ۴۵، ۴۷، ۴۹، ۵۱، ۵۳، ۵۵، ۵۷، ۵۹، ۶۱، ۶۳، ۶۵، ۶۷، ۶۹، ۷۱، ۷۳، ۷۵، ۷۷، ۷۹، ۸۱، ۸۳، ۸۵، ۸۷، ۸۹، ۹۱، ۹۳، ۹۵، ۹۷، ۹۹، ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۳۳، ۱۳۵، ۱۳۷، ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۴۷، ۱۴۹، ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۵۵، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۶۹، ۱۷۱، ۱۷۳، ۱۷۵، ۱۷۷، ۱۷۹، ۱۸۱، ۱۸۳، ۱۸۵، ۱۸۷، ۱۸۹، ۱۹۱، ۱۹۳، ۱۹۵، ۱۹۷، ۱۹۹، ۲۰۱، ۲۰۳، ۲۰۵، ۲۰۷، ۲۰۹، ۲۱۱، ۲۱۳، ۲۱۵، ۲۱۷، ۲۱۹، ۲۲۱، ۲۲۳، ۲۲۵، ۲۲۷، ۲۲۹، ۲۳۱، ۲۳۳، ۲۳۵، ۲۳۷، ۲۳۹، ۲۴۱، ۲۴۳، ۲۴۵، ۲۴۷، ۲۴۹، ۲۵۱، ۲۵۳، ۲۵۵، ۲۵۷، ۲۵۹، ۲۶۱، ۲۶۳، ۲۶۵، ۲۶۷، ۲۶۹، ۲۷۱، ۲۷۳، ۲۷۵، ۲۷۷، ۲۷۹، ۲۸۱، ۲۸۳، ۲۸۵، ۲۸۷، ۲۸۹، ۲۹۱، ۲۹۳، ۲۹۵، ۲۹۷، ۲۹۹، ۳۰۱، ۳۰۳، ۳۰۵، ۳۰۷، ۳۰۹، ۳۱۱، ۳۱۳، ۳۱۵، ۳۱۷، ۳۱۹، ۳۲۱، ۳۲۳، ۳۲۵، ۳۲۷، ۳۲۹، ۳۳۱، ۳۳۳، ۳۳۵، ۳۳۷، ۳۳۹، ۳۴۱، ۳۴۳، ۳۴۵، ۳۴۷، ۳۴۹، ۳۵۱، ۳۵۳، ۳۵۵، ۳۵۷، ۳۵۹، ۳۶۱، ۳۶۳، ۳۶۵، ۳۶۷، ۳۶۹، ۳۷۱، ۳۷۳، ۳۷۵، ۳۷۷، ۳۷۹، ۳۸۱، ۳۸۳، ۳۸۵، ۳۸۷، ۳۸۹، ۳۹۱، ۳۹۳، ۳۹۵، ۳۹۷، ۳۹۹، ۴۰۱، ۴۰۳، ۴۰۵، ۴۰۷، ۴۰۹، ۴۱۱، ۴۱۳، ۴۱۵، ۴۱۷، ۴۱۹، ۴۲۱، ۴۲۳، ۴۲۵، ۴۲۷، ۴۲۹، ۴۳۱، ۴۳۳، ۴۳۵، ۴۳۷، ۴۳۹، ۴۴۱، ۴۴۳، ۴۴۵، ۴۴۷، ۴۴۹، ۴۵۱، ۴۵۳، ۴۵۵، ۴۵۷، ۴۵۹، ۴۶۱، ۴۶۳، ۴۶۵، ۴۶۷، ۴۶۹، ۴۷۱، ۴۷۳، ۴۷۵، ۴۷۷، ۴۷۹، ۴۸۱، ۴۸۳، ۴۸۵، ۴۸۷، ۴۸۹، ۴۹۱، ۴۹۳، ۴۹۵، ۴۹۷، ۴۹۹، ۵۰۱، ۵۰۳، ۵۰۵، ۵۰۷، ۵۰۹، ۵۱۱، ۵۱۳، ۵۱۵، ۵۱۷، ۵۱۹، ۵۲۱، ۵۲۳، ۵۲۵، ۵۲۷، ۵۲۹، ۵۳۱، ۵۳۳، ۵۳۵، ۵۳۷، ۵۳۹، ۵۴۱، ۵۴۳، ۵۴۵، ۵۴۷، ۵۴۹، ۵۵۱، ۵۵۳، ۵۵۵، ۵۵۷، ۵۵۹، ۵۶۱، ۵۶۳، ۵۶۵، ۵۶۷، ۵۶۹، ۵۷۱، ۵۷۳، ۵۷۵، ۵۷۷، ۵۷۹، ۵۸۱، ۵۸۳، ۵۸۵، ۵۸۷، ۵۸۹، ۵۹۱، ۵۹۳، ۵۹۵، ۵۹۷، ۵۹۹، ۶۰۱، ۶۰۳، ۶۰۵، ۶۰۷، ۶۰۹، ۶۱۱، ۶۱۳، ۶۱۵، ۶۱۷، ۶۱۹، ۶۲۱، ۶۲۳، ۶۲۵، ۶۲۷، ۶۲۹، ۶۳۱، ۶۳۳، ۶۳۵، ۶۳۷، ۶۳۹، ۶۴۱، ۶۴۳، ۶۴۵، ۶۴۷، ۶۴۹، ۶۵۱، ۶۵۳، ۶۵۵، ۶۵۷، ۶۵۹، ۶۶۱، ۶۶۳، ۶۶۵، ۶۶۷، ۶۶۹، ۶۷۱، ۶۷۳، ۶۷۵، ۶۷۷، ۶۷۹، ۶۸۱، ۶۸۳، ۶۸۵، ۶۸۷، ۶۸۹، ۶۹۱، ۶۹۳، ۶۹۵، ۶۹۷، ۶۹۹، ۷۰۱، ۷۰۳، ۷۰۵، ۷۰۷، ۷۰۹، ۷۱۱، ۷۱۳، ۷۱۵، ۷۱۷، ۷۱۹، ۷۲۱، ۷۲۳، ۷۲۵، ۷۲۷، ۷۲۹، ۷۳۱، ۷۳۳، ۷۳۵، ۷۳۷، ۷۳۹، ۷۴۱، ۷۴۳، ۷۴۵، ۷۴۷، ۷۴۹، ۷۵۱، ۷۵۳، ۷۵۵، ۷۵۷، ۷۵۹، ۷۶۱، ۷۶۳، ۷۶۵، ۷۶۷، ۷۶۹، ۷۷۱، ۷۷۳، ۷۷۵، ۷۷۷، ۷۷۹، ۷۸۱، ۷۸۳، ۷۸۵، ۷۸۷، ۷۸۹، ۷۹۱، ۷۹۳، ۷۹۵، ۷۹۷، ۷۹۹، ۸۰۱، ۸۰۳، ۸۰۵، ۸۰۷، ۸۰۹، ۸۱۱، ۸۱۳، ۸۱۵، ۸۱۷، ۸۱۹، ۸۲۱، ۸۲۳، ۸۲۵، ۸۲۷، ۸۲۹، ۸۳۱، ۸۳۳، ۸۳۵، ۸۳۷، ۸۳۹، ۸۴۱، ۸۴۳، ۸۴۵، ۸۴۷، ۸۴۹، ۸۵۱، ۸۵۳، ۸۵۵، ۸۵۷، ۸۵۹، ۸۶۱، ۸۶۳، ۸۶۵، ۸۶۷، ۸۶۹، ۸۷۱، ۸۷۳، ۸۷۵، ۸۷۷، ۸۷۹، ۸۸۱، ۸۸۳، ۸۸۵، ۸۸۷، ۸۸۹، ۸۹۱، ۸۹۳، ۸۹۵، ۸۹۷، ۸۹۹، ۹۰۱، ۹۰۳، ۹۰۵، ۹۰۷، ۹۰۹، ۹۱۱، ۹۱۳، ۹۱۵، ۹۱۷، ۹۱۹، ۹۲۱، ۹۲۳، ۹۲۵، ۹۲۷، ۹۲۹، ۹۳۱، ۹۳۳، ۹۳۵، ۹۳۷، ۹۳۹، ۹۴۱، ۹۴۳، ۹۴۵، ۹۴۷، ۹۴۹، ۹۵۱، ۹۵۳، ۹۵۵، ۹۵۷، ۹۵۹، ۹۶۱، ۹۶۳، ۹۶۵، ۹۶۷، ۹۶۹، ۹۷۱، ۹۷۳، ۹۷۵، ۹۷۷، ۹۷۹، ۹۸۱، ۹۸۳، ۹۸۵، ۹۸۷، ۹۸۹، ۹۹۱، ۹۹۳، ۹۹۵، ۹۹۷، ۹۹۹، ۱۰۰۱، ۱۰۰۳، ۱۰۰۵، ۱۰۰۷، ۱۰۰۹، ۱۰۱۱، ۱۰۱۳، ۱۰۱۵، ۱۰۱۷، ۱۰۱۹، ۱۰۲۱، ۱۰۲۳، ۱۰۲۵، ۱۰۲۷، ۱۰۲۹، ۱۰۳۱، ۱۰۳۳، ۱۰۳۵، ۱۰۳۷، ۱۰۳۹، ۱۰۴۱، ۱۰۴۳، ۱۰۴۵، ۱۰۴۷، ۱۰۴۹، ۱۰۵۱، ۱۰۵۳، ۱۰۵۵، ۱۰۵۷، ۱۰۵۹، ۱۰۶۱، ۱۰۶۳، ۱۰۶۵، ۱۰۶۷، ۱۰۶۹، ۱۰۷۱، ۱۰۷۳، ۱۰۷۵، ۱۰۷۷، ۱۰۷۹، ۱۰۸۱، ۱۰۸۳، ۱۰۸۵، ۱۰۸۷، ۱۰۸۹، ۱۰۹۱، ۱۰۹۳، ۱۰۹۵، ۱۰۹۷، ۱۰۹۹، ۱۱۰۱، ۱۱۰۳، ۱۱۰۵، ۱۱۰۷، ۱۱۰۹، ۱۱۱۱، ۱۱۱۳، ۱۱۱۵، ۱۱۱۷، ۱۱۱۹، ۱۱۲۱، ۱۱۲۳، ۱۱۲۵، ۱۱۲۷، ۱۱۲۹، ۱۱۳۱، ۱۱۳۳، ۱۱۳۵، ۱۱۳۷، ۱۱۳۹، ۱۱۴۱، ۱۱۴۳، ۱۱۴۵، ۱۱۴۷، ۱۱۴۹، ۱۱۵۱، ۱۱۵۳، ۱۱۵۵، ۱۱۵۷، ۱۱۵۹، ۱۱۶۱، ۱۱۶۳، ۱۱۶۵، ۱۱۶۷، ۱۱۶۹، ۱۱۷۱، ۱۱۷۳، ۱۱۷۵، ۱۱۷۷، ۱۱۷۹، ۱۱۸۱، ۱۱۸۳، ۱۱۸۵، ۱۱۸۷، ۱۱۸۹، ۱۱۹۱، ۱۱۹۳، ۱۱۹۵، ۱۱۹۷، ۱۱۹۹، ۱۲۰۱، ۱۲۰۳، ۱۲۰۵، ۱۲۰۷، ۱۲۰۹، ۱۲۱۱، ۱۲۱۳، ۱۲۱۵، ۱۲۱۷، ۱۲۱۹، ۱۲۲۱، ۱۲۲۳، ۱۲۲۵، ۱۲۲۷، ۱۲۲۹، ۱۲۳۱، ۱۲۳۳، ۱۲۳۵، ۱۲۳۷، ۱۲۳۹، ۱۲۴۱، ۱۲۴۳، ۱۲۴۵، ۱۲۴۷، ۱۲۴۹، ۱۲۵۱، ۱۲۵۳، ۱۲۵۵، ۱۲۵۷، ۱۲۵۹، ۱۲۶۱، ۱۲۶۳، ۱۲۶۵، ۱۲۶۷، ۱۲۶۹، ۱۲۷۱، ۱۲۷۳، ۱۲۷۵، ۱۲۷۷، ۱۲۷۹، ۱۲۸۱، ۱۲۸۳، ۱۲۸۵، ۱۲۸۷، ۱۲۸۹، ۱۲۹۱، ۱۲۹۳، ۱۲۹۵، ۱۲۹۷، ۱۲۹۹، ۱۳۰۱، ۱۳۰۳، ۱۳۰۵، ۱۳۰۷، ۱۳۰۹، ۱۳۱۱، ۱۳۱۳، ۱۳۱۵، ۱۳۱۷، ۱۳۱۹، ۱۳۲۱، ۱۳۲۳، ۱۳۲۵، ۱۳۲۷، ۱۳۲۹، ۱۳۳۱، ۱۳۳۳، ۱۳۳۵، ۱۳۳۷، ۱۳۳۹، ۱۳۴۱، ۱۳۴۳، ۱۳۴۵، ۱۳۴۷، ۱۳۴۹، ۱۳۵۱، ۱۳۵۳، ۱۳۵۵، ۱۳۵۷، ۱۳۵۹، ۱۳۶۱، ۱۳۶۳، ۱۳۶۵، ۱۳۶۷، ۱۳۶۹، ۱۳۷۱، ۱۳۷۳، ۱۳۷۵، ۱۳۷۷، ۱۳۷۹، ۱۳۸۱، ۱۳۸۳، ۱۳۸۵، ۱۳۸۷، ۱۳۸۹، ۱۳۹۱، ۱۳۹۳، ۱۳۹۵، ۱۳۹۷، ۱۳۹۹، ۱۴۰۱، ۱۴۰۳، ۱۴۰۵، ۱۴۰۷، ۱۴۰۹، ۱۴۱۱، ۱۴۱۳، ۱۴۱۵، ۱۴۱۷، ۱۴۱۹، ۱۴۲۱، ۱۴۲۳، ۱۴۲۵، ۱۴۲۷، ۱۴۲۹، ۱۴۳۱، ۱۴۳۳، ۱۴۳۵، ۱۴۳۷، ۱۴۳۹، ۱۴۴۱، ۱۴۴۳، ۱۴۴۵، ۱۴۴۷، ۱۴۴۹، ۱۴۵۱، ۱۴۵۳، ۱۴۵۵، ۱۴۵۷، ۱۴۵۹، ۱۴۶۱، ۱۴۶۳، ۱۴۶۵، ۱۴۶۷، ۱۴۶۹، ۱۴۷۱، ۱۴۷۳، ۱۴۷۵، ۱۴۷۷، ۱۴۷۹، ۱۴۸۱، ۱۴۸۳، ۱۴۸۵، ۱۴۸۷، ۱۴۸۹، ۱۴۹۱، ۱۴۹۳، ۱۴۹۵، ۱۴۹۷، ۱۴۹۹، ۱۵۰۱، ۱۵۰۳، ۱۵۰۵، ۱۵۰۷، ۱۵۰۹، ۱۵۱۱، ۱۵۱۳، ۱۵۱۵، ۱۵۱۷، ۱۵۱۹، ۱۵۲۱، ۱۵۲۳، ۱۵۲۵، ۱۵۲۷، ۱۵۲۹، ۱۵۳۱، ۱۵۳۳، ۱۵۳۵، ۱۵۳۷، ۱۵۳۹، ۱۵۴۱، ۱۵۴۳، ۱۵۴۵، ۱۵۴۷، ۱۵۴۹، ۱۵۵۱، ۱۵۵۳، ۱۵۵۵، ۱۵۵۷، ۱۵۵۹، ۱۵۶۱، ۱۵۶۳، ۱۵۶۵، ۱۵۶۷، ۱۵۶۹، ۱۵۷۱، ۱۵۷۳، ۱۵۷۵، ۱۵۷۷، ۱۵۷۹، ۱۵۸۱، ۱۵۸۳، ۱۵۸۵، ۱۵۸۷، ۱۵۸۹، ۱۵۹۱، ۱۵۹۳، ۱۵۹۵، ۱۵۹۷، ۱۵۹۹، ۱۶۰۱، ۱۶۰۳، ۱۶۰۵، ۱۶۰۷، ۱۶۰۹، ۱۶۱۱، ۱۶۱۳، ۱۶۱۵، ۱۶۱۷، ۱۶۱۹، ۱۶۲۱، ۱۶۲۳، ۱۶۲۵، ۱۶۲۷، ۱۶۲۹، ۱۶۳۱، ۱۶۳۳، ۱۶۳۵، ۱۶۳۷، ۱۶۳۹، ۱۶۴۱، ۱۶۴۳، ۱۶۴۵، ۱۶۴۷، ۱۶۴۹، ۱۶۵۱، ۱۶۵۳، ۱۶۵۵، ۱۶۵۷، ۱۶۵۹، ۱۶۶۱، ۱۶۶۳، ۱۶۶۵، ۱۶۶۷، ۱۶۶۹، ۱۶۷۱، ۱۶۷۳، ۱۶۷۵، ۱۶۷۷، ۱۶۷۹، ۱۶۸۱، ۱۶۸۳، ۱۶۸۵، ۱۶۸۷، ۱۶۸۹، ۱۶۹۱، ۱۶۹۳، ۱۶۹۵، ۱۶۹۷، ۱۶۹۹، ۱۷۰۱، ۱۷۰۳، ۱۷۰۵، ۱۷۰۷، ۱۷۰۹، ۱۷۱۱، ۱۷۱۳، ۱۷۱۵، ۱۷۱۷، ۱۷۱۹، ۱۷۲۱، ۱۷۲۳، ۱۷۲۵، ۱۷۲۷، ۱۷۲۹، ۱۷۳۱، ۱۷۳۳، ۱۷۳۵، ۱۷۳۷، ۱۷۳۹، ۱۷۴۱، ۱۷۴۳، ۱۷۴۵، ۱۷۴۷، ۱۷۴۹، ۱۷۵۱، ۱۷۵۳، ۱۷۵۵، ۱۷۵۷، ۱۷۵۹، ۱۷۶۱، ۱۷۶۳، ۱۷۶۵، ۱۷۶۷، ۱۷۶۹، ۱۷۷۱، ۱۷۷۳، ۱۷۷۵، ۱۷۷۷، ۱۷۷۹، ۱۷۸۱، ۱۷۸۳، ۱۷۸۵، ۱۷۸۷، ۱۷۸۹، ۱۷۹۱، ۱۷۹۳، ۱۷۹۵، ۱۷۹۷، ۱۷۹۹، ۱۸۰۱، ۱۸۰۳، ۱۸۰۵، ۱۸۰۷، ۱۸۰۹، ۱۸۱۱، ۱۸۱۳، ۱۸۱۵، ۱۸۱۷، ۱۸۱۹، ۱۸۲۱، ۱۸۲۳، ۱۸۲۵، ۱۸۲۷، ۱۸۲۹، ۱۸۳۱، ۱۸۳۳، ۱۸۳۵، ۱۸۳۷، ۱۸۳۹، ۱۸۴۱، ۱۸۴۳، ۱۸۴۵، ۱۸۴۷، ۱۸۴۹، ۱۸۵۱، ۱۸۵۳، ۱۸۵۵، ۱۸۵۷، ۱۸۵۹، ۱۸۶۱، ۱۸۶۳، ۱۸۶۵، ۱۸۶۷، ۱۸۶۹، ۱۸۷۱، ۱۸۷۳، ۱۸۷۵، ۱۸۷۷، ۱۸۷۹، ۱۸۸۱، ۱۸۸۳، ۱۸۸۵، ۱۸۸۷، ۱۸۸۹، ۱۸۹۱، ۱۸۹۳، ۱۸۹۵، ۱۸۹۷، ۱۸۹۹، ۱۹۰۱، ۱۹۰۳، ۱۹۰۵، ۱۹۰۷، ۱۹۰۹، ۱۹۱۱، ۱۹۱۳، ۱۹۱۵، ۱۹۱۷، ۱۹۱۹، ۱۹۲۱، ۱۹۲۳، ۱۹۲۵، ۱۹۲۷، ۱۹۲۹، ۱۹۳۱، ۱۹۳۳، ۱۹۳۵، ۱۹۳۷، ۱۹۳۹، ۱۹۴۱، ۱۹۴۳، ۱۹۴۵، ۱۹۴۷، ۱۹۴۹، ۱۹۵۱، ۱۹۵۳، ۱۹۵۵، ۱۹۵۷، ۱۹۵۹، ۱۹۶۱، ۱۹۶۳، ۱۹۶۵، ۱۹۶۷، ۱۹۶۹، ۱۹۷۱، ۱۹۷۳، ۱۹۷۵، ۱۹۷۷، ۱۹۷۹، ۱۹۸۱، ۱۹۸۳، ۱۹۸۵، ۱۹۸۷، ۱۹۸۹، ۱۹۹۱، ۱۹۹۳، ۱۹۹۵، ۱۹۹۷، ۱۹۹۹، ۲۰۰۱، ۲۰۰۳، ۲۰۰۵، ۲۰۰۷، ۲۰۰۹، ۲۰۱۱، ۲۰۱۳، ۲۰۱۵، ۲۰۱۷، ۲۰۱۹، ۲۰۲۱، ۲۰۲۳، ۲۰۲۵، ۲۰۲۷، ۲۰۲۹، ۲۰۳۱، ۲۰۳۳، ۲۰۳۵، ۲۰۳۷، ۲۰۳۹، ۲۰۴۱، ۲۰۴۳، ۲۰۴۵، ۲۰۴۷، ۲۰۴۹، ۲۰۵۱، ۲۰۵۳، ۲۰۵۵، ۲۰۵۷، ۲۰۵۹، ۲۰۶۱، ۲۰۶۳، ۲۰۶۵، ۲۰۶۷، ۲۰۶۹، ۲۰۷۱، ۲۰۷۳، ۲۰۷۵، ۲۰۷۷، ۲۰۷۹، ۲۰۸۱، ۲۰۸۳، ۲۰۸۵، ۲۰۸۷، ۲۰۸۹، ۲۰۹۱، ۲۰۹۳، ۲۰۹۵، ۲۰۹۷، ۲۰۹۹، ۲۱۰۱، ۲۱۰۳، ۲۱۰۵، ۲۱۰۷، ۲۱۰۹، ۲۱۱۱، ۲۱۱۳، ۲۱۱۵، ۲۱۱۷، ۲۱۱۹، ۲۱۲۱، ۲۱۲۳، ۲۱۲۵، ۲۱۲۷، ۲۱۲۹، ۲۱۳۱، ۲۱۳۳، ۲۱۳۵، ۲۱۳۷، ۲۱۳۹، ۲۱۴۱، ۲۱۴۳، ۲۱۴۵، ۲۱۴۷، ۲۱۴۹، ۲۱۵۱، ۲۱۵۳، ۲۱۵۵، ۲۱۵۷، ۲۱۵۹، ۲۱۶۱، ۲۱۶۳، ۲۱۶۵، ۲۱۶۷، ۲۱۶۹، ۲۱۷۱، ۲۱۷۳، ۲۱۷۵، ۲۱۷۷، ۲۱۷۹، ۲۱۸۱، ۲۱۸۳، ۲۱۸۵، ۲۱۸۷، ۲۱۸۹، ۲۱۹۱، ۲۱۹۳، ۲۱۹۵، ۲۱۹۷، ۲۱۹۹، ۲۲۰۱، ۲۲۰۳، ۲۲۰۵، ۲۲۰۷، ۲۲۰۹، ۲۲۱۱، ۲۲۱۳، ۲۲۱۵، ۲۲۱۷، ۲۲۱۹، ۲۲۲۱، ۲۲۲۳، ۲۲۲۵، ۲۲۲۷، ۲۲۲۹، ۲۲۳۱، ۲۲۳۳، ۲۲۳۵، ۲۲۳۷، ۲۲۳۹، ۲۲۴۱، ۲۲۴۳، ۲۲۴۵، ۲۲۴۷، ۲۲۴۹، ۲۲۵۱، ۲۲۵۳، ۲۲۵۵، ۲۲۵۷، ۲۲۵۹، ۲۲۶۱، ۲۲۶۳، ۲۲۶۵، ۲۲۶۷، ۲۲۶۹، ۲۲۷۱، ۲۲۷۳، ۲۲۷۵، ۲۲۷۷، ۲۲۷۹، ۲۲۸۱، ۲۲۸۳، ۲۲۸۵، ۲۲۸۷، ۲۲۸۹، ۲۲۹۱، ۲۲۹۳، ۲۲۹۵، ۲۲۹۷، ۲۲۹۹، ۲۳۰۱، ۲۳۰۳، ۲۳۰۵، ۲۳۰۷، ۲۳۰۹، ۲۳۱۱، ۲۳۱۳، ۲۳۱۵، ۲۳۱۷، ۲۳۱۹، ۲۳۲۱، ۲۳۲۳، ۲۳۲۵، ۲۳۲۷، ۲۳۲۹، ۲۳۳۱، ۲۳۳۳، ۲۳۳۵، ۲۳۳۷، ۲۳۳۹، ۲۳۴۱، ۲۳۴۳، ۲۳۴۵، ۲۳۴۷، ۲۳۴۹، ۲۳۵۱، ۲۳۵۳، ۲۳۵۵، ۲۳۵۷، ۲۳۵۹، ۲۳۶۱، ۲۳۶۳، ۲۳۶۵، ۲۳۶۷، ۲۳۶۹، ۲۳۷۱، ۲۳۷۳، ۲۳۷۵، ۲۳۷۷، ۲۳۷۹، ۲۳۸۱، ۲۳۸۳، ۲۳۸۵، ۲۳۸۷، ۲۳۸۹، ۲۳۹۱، ۲۳۹۳، ۲۳۹۵، ۲۳۹۷، ۲۳۹۹، ۲۴۰۱، ۲۴۰۳، ۲۴۰۵، ۲۴۰۷، ۲۴۰۹، ۲۴۱۱، ۲۴۱۳، ۲۴۱۵، ۲۴۱۷، ۲۴۱۹، ۲۴۲۱، ۲۴۲۳، ۲۴۲۵، ۲۴۲۷، ۲۴۲۹، ۲۴۳۱، ۲۴۳۳، ۲۴۳۵، ۲۴۳۷، ۲۴۳۹، ۲۴۴۱، ۲۴۴۳، ۲۴۴۵، ۲۴۴

کہیں سبغ ہے کہیں سبغ ہے کہیں اِخذی عشرۃ ہے کہیں ثلاث عشرۃ ہے کہیں خمس عشرۃ ہے، کہیں سبغ عشرۃ ہے۔ معنی کے نزدیک کم سے کم ر۔ ت کی تعداد سبغ ہے اور زیادہ سے زیادہ ثلاث عشرۃ ہے۔ حافظ کے نزدیک کم سے کم سبغ ہے زیادہ سے زیادہ ثلاث عشرۃ ہے یا خمس عشرۃ ہے۔ ایک روایت سبغ عشرۃ کی بھی ہے مگر اس میں کچھ ضعف ہے۔ (تفصیل کے لیے دیکھو المعروف الشذی علی الترمذی ص ۱۰ ابواب ما جاء فی وصف صلوۃ النبی ﷺ)

اس اختلاف کا حل: وتر اللیل یعنی صلوۃ التہجد کے ادا کرنے کی ترتیب یہ ہوتی تھی کہ شروع میں دو رکعتیں خفیفَتین ادا فرماتے، اس کے بعد چار، پھر اس کے بعد چار اور ادا فرماتے، جیسے حضرت عائشہؓ فرمادی ہیں، یُصَلِّی اَرْبَعًا فَلَا تَسْلُ عَنْ حُسْبِیْہِمْ وَطَوَّلِہِمْ، ثُمَّ یُصَلِّی اَرْبَعًا فَلَا تَسْلُ عَنْ حُسْبِیْہِمْ وَطَوَّلِہِمْ پھر وتر ثلاث ر۔ ت ادا فرماتے۔ پھر دو رکعتیں بَعْدَ الْوُتْرِ ادا فرماتے۔ پھر ادھر فجر ہو جاتی تھی تو فجر کی سنتیں پڑھ لیتے، پھر راحۃ کیلئے اضطجاع فرماتے۔ دو رکعتیں بَعْدَ الْوُتْرِ (جیسا کہ میں پہلے عرض کر چکا ہوں) وتر کی مترات ہوتی تھیں، ثُمَّ یُصَلِّی وَرُكْعَتِی الْفَجْرِ۔ پس جس راوی نے ان کے مجموعہ کو بتایا اس نے سبغ عشرۃ کہہ دیا۔ جس نے دو رکعتیں بَعْدَ الْوُتْرِ کو شمار نہیں کیا یہ خیال کرتے ہوئے کہ وہ تمام ہیں اور باقی کو شمار کر لیا تو اس نے خمس عشرۃ بتلائیں۔ اور جس نے فجر کی دو رکعتیں کو بھی حذف کر دیا تو اس نے ثلاث عشرۃ ذکر کر دیا (تو ثلاث عشرۃ کی بھی خمس عشرۃ کی طرح کئی صورتیں بن جائیں گی۔ اور جس نے (دو رکعتیں خفیفَتین، دو رکعتیں بَعْدَ الْوُتْرِ وَرُكْعَتِی الْفَجْرِ) ان سب کو حذف کر دیا تو اس نے اِخذی عشرۃ وَرُكْعَتَہُ بیان کر دیا۔

یہ تو تھا جوانی کا مسئلہ، پھر جب بڑھاپا آیا تو آٹھ میں سے ایک رفع یعنی ٹکٹ (دور کعت کو) ساقط کیا تو چھ رہ گئیں اور ثمن وتر ہو گئے تو مجموعہ سبغ ہو گیا۔ جب اور ضعف بڑھا تو ایک اور رفع ساقط کر دیا تو چار رہ گئیں اور وتر ثلاث ر۔ ت تو مجموعہ سبغ ہو گیا۔ حاصل یہ ہے کہ یہ اختلاف روایات، اختلاف رواۃ والاحوال کی وجہ سے ہے۔

ایک مشکل:- معنی نے اسی صفحہ پر حضرت عائشہؓ کی ایک روایت نقل کی ہے کہ نبی ﷺ سے جب بھی صلوۃ اللیل فوت ہو جاتی کسی عذر نوم وغیرہ کی وجہ سے تو صَلَّی مِنَ النَّهَارِ ثِنْتِیْ عَشْرَۃً وَرُكْعَۃً (تو صلوۃ اللیل بارہ ہو گئیں)۔ یہ روایت صلوۃ اللیل کی جملہ روایات کے مخالف ہے (کیونکہ صلوۃ اللیل کی تمام روایات جفت نہیں بلکہ طاق ہونا بتلاتی ہیں)۔ جواب: یہ ہے کہ گواس میں کوئی وضاحت نہیں ہے کہ یہ ثنتی عشرۃ و رکعۃ کل صلوۃ التہجد ہوتی تھیں، ممکن ہے کہ ان بارہ میں کچھ صلوۃ التہجد ہوں اور کچھ صلوۃ الضحیٰ کی ر۔ ت ہوں۔ راوی نے سب کو ثنتی عشرۃ و رکعۃ کر کے بیان کر دیا۔ الحاصل: اصل صلوۃ اللیل کی ر۔ ت اِخذی عشرۃ وَرُكْعَۃً ہوتی تھیں یا اکثر۔

حضرت عائشہؓ کی حدیث میں جو "مَا تَمَّانَ یَزِيدُ" والا حصر ہے وہ اکثری حصر ہے۔

صلوۃ التہجد کے وتر اور اِخْدٰی عَشْرَۃ رُكْعَۃ ہونے کی حکمت:

حکمت یہ ہے کہ صلوۃ مغرب کو وتر التہار کہا گیا ہے، کیونکہ عصر کی چار چار اس کو اور ظہر کی چار چار اس کو مغرب کی نماز نے اِخْدٰی عَشْرَۃ رُكْعَۃ والا وتر بنادیا ہے تو صلوۃ اللیل اور وتر اللیل کو بھی (اِخْدٰی عَشْرَۃ رُكْعَۃ) ایسا بنایا گیا تاکہ دونوں میں توافقی رہے اور وتر بنانے کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ ”إِنَّ اللَّهَ وَتَرْجِعُ الْوَقْتُ“ مگر چونکہ ایک وتر فرض ہے وہ ہے وتر التہار اور وتر اللیل فرض نہیں ہے اس لئے دونوں میں کئی فرق پیدا کئے گئے ہیں۔

مثال کے طور پر (۱) وتر التہار یعنی صلوۃ المغرب سے پہلے نفل نہیں اور یہاں نفل ہیں۔ (۲) دونوں وتروں کے بعد دو دو رکعت نفل ہیں مگر مغرب میں کھڑے ہو کر اور وتر اللیل میں بیٹھ کر۔ (۳) اس میں اذان و اقامت ہے اس میں نہیں ہے۔ (۴) اس ”مغرب“ میں مستقل وقت کی تعیین ہے اس ”وتر“ میں نہیں ہے بلکہ عشاء کے تابع ہیں۔ یہ فرق رکھ دیئے گئے ہیں تاکہ عینیت نہ ہو جائے اور فرض و غیر فرض میں اشتباہ نہ ہو جائے۔

روایت ابن عباسؓ میں ثلاث عَشْرَۃ رُكْعَۃ وتر کا ذکر ہے تو اس کے وتر التہار کے ساتھ توافقی کی بھی کوئی تقریر نہاد تو حافظ نے اس کی تقریر کی۔ کہ فجر کی نماز برزخ ہے لیکن بھی ہے جبر کے اعتبار سے اور نہاری بھی ہے روزہ کے وقت کے ختم ہونے کے اعتبار سے (تو یہ دو جہتیں ہیں) اس لئے فجر کے دو فرض بھی وتر التہار کے ساتھ ملا لئے جائیں تو تیرہ بن جائیں گے۔ فحصل التوافقی ثواب وتر اللیل بھی تیرہ اور وتر التہار بھی تیرہ ہیں۔

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ حافظ کی تقریر بہت اچھی ہے اس پر تھوڑا سا اور اضافہ ہو جائے کہ فجر کی دو سنتیں ہیں اور دو فرض۔ تو دو فرضوں کو برزخ کی وجہ سے جب وتر التہار میں شمار کرنے کی گنجائش پیدا ہوگئی تو دو سنتوں کو برزخ ہونے کی وجہ سے وتر اللیل میں شمار کرنے کی گنجائش پیدا ہو جائے گی تو غالباً سنتوں و فرضوں کے درمیان اضطجاع کی یہی حکمت ہو اور یہی اشارہ ہو کہ سنتوں کو تو ادھر ملاؤ اور فرضوں کو ادھر ملاؤ، اسی لئے بعض دفعہ شمار کرنے والے ان سنتوں کو بھی وتر اللیل میں شمار کر لیتے ہیں۔

ایک اور اشکال: - صلوۃ اللیل کی بعض روایتوں میں لفظ ہیں ”يُصَلِّيْ خَمْسًا لَا يَجْلِسُ إِلَّا فِي الْآخِرَةِ“ اور کہیں ہوگا ”لَا يَسْلِمُ إِلَّا فِي الْآخِرَةِ“۔

جواب: - امام طحاویؒ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ صلوۃ اللیل کے پڑھنے کی کیفیت پر نظر رکھو تو یہ مشکل حل ہو جائے گی۔ مثلاً ابن عباسؓ کی روایت کے مطابق ہر دو رکعت پر راحت فرماتے تھے اور جلوس کرتے تھے۔ اور حضرت عائشہؓ کی روایت کے مطابق اربعاً پر راحت کے لئے جلوس فرماتے تھے۔ جب وتروں کے قریب والا شفعہ آتا تھا تو اس پر جلوس تشہد و تسلیم تو ہوتا تھا لیکن یہ راحت والا جلوس نہیں ہوتا تھا بعد میں فوراً وتر پڑھ لیتے تھے اور بعد میں جلوس راحت کے لئے فرماتے تھے۔ اس سے یہی جلوس مراد ہے۔

لَا تَسْلِمُ إِلَّا فِي الْآخِرَةِ کا جواب: ابو داؤد بن ابی صلوۃ اللیل ص ۱۹۷ پر حضرت عائشہؓ کی روایت

میں ہے کہ صلوٰۃ اللیل سے جب فارغ ہونے لگتے تھے اور آخری سلام آتا تھا تو وہ **وَيُسَلِّمُ تَسْلِيمَةً وَاحِدَةً وَسَلَامَةً** **يُكَادُّ بِوَلَقْدِ أَهْلِ النَّهْيِ مِنْ شِدَّةِ تَسْلِيمِهِ الْخ** ہوتا تھا۔ اب اس سے ہمیں یہ کہنے کا موقع مل گیا کہ یہ جو **لَمْ يُسَلِّمُ** آیا ہوا ہے اس سے اسی قسم کے تسلیم کی نفی مراد ہے۔ مطلق تسلیم کی نفی مراد نہیں۔

مگر اس کے باوجود بھی ایک مشکل باقی ہے وہ یہ ہے کہ صحیح مسلم کتاب صلوٰۃ اللیل میں سعد بن ہشام بن عامر ص ۲۵۵، ۲۵۶ کی طویل روایت کی سطر نمبر ۱۱ میں ہے **وَيُصَلِّيُ تِسْعَ رَكَعَاتٍ لَا يَجْلِسُ فِيهَا إِلَّا فِي الثَّامِنَةِ** تو اس میں نہ وہ تاویل مل سکتی ہے نہ یہ۔ حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ میں اس کی توجیہ کرنے سے عاجز ہوں مجھے کچھ سمجھ میں نہیں آتا کہ کیا کہوں اور کیا نہ کہوں؟۔ (واللہ اعلم)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي نُزُولِ الرَّبِّ تَبَارَكَ وَتَعَالَى إِلَى السَّمَاءِ الْخ

رب کے نزول الی السماء کی کیفیت:

﴿ص ۱۰۰﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ يَنْزِلُ اللَّهُ

تَبَارَكَ وَتَعَالَى إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا كُلِّ لَيْلَةٍ:

جیسا اس کے شایان شان ہے نہ ایسا جیسا کہ ہمارا نزول ہوتا ہے۔ یہ ایسے ہے جیسے اللہ تعالیٰ کی صبح، بصر ہیں مگر نہ ایسی جیسی ہماری ہیں بلکہ جیسی اس کے شایان شان ہیں۔ اللہ کا علم ہے مگر نہ ایسا جیسا ہمارا علم ہوتا ہے بلکہ جیسا اس کے شایان شان ہے۔ صرف اس میں اشتراک ہے حقیقت مختلف ہے اس کو ایک مثال سے سمجھئے گو وہ مثال پوری منطبق نہیں ہے جیسا کہ ایک آئینہ مُعْطَل کو سورج کے سامنے کیا جائے تو سورج آئینہ میں دکھائی دینے لگ جاتا ہے تو یہاں کہا جاسکتا ہے کہ سورج آئینے میں آگیا ہے۔ حالانکہ سورج کی شعاعیں ہر جگہ پہنچ رہی ہیں جیسے آئینہ میں پہنچ رہی ہیں۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ کی تجلیات ہر جگہ موجود ہیں ہر مکان پر، ہر زمان پر، ہر شخص پر مگر بحسب الاستعداد۔ اب بیت اللہ پر تجلیات پڑ رہی ہیں ان میں اور ممان (یہ پاکستان کا ایک شہر ہے) پر جو تجلیات پڑ رہی ہیں ان میں فرق ہے۔ رسول اللہ ﷺ کی ذات پر جو تجلیات پڑ رہی ہیں ان میں اور عام انسانوں پر جو تجلیات پڑ رہی ہیں ان میں فرق ہے۔ تو اس نزول کے بارے میں اس طرح بھی کہا جاسکتا ہے کہ نزول سے مراد نزول تجلیات ہے۔

حِينَ يَمْضِي ثُلُثُ اللَّيْلِ الْأَوَّلِ:

دوسری روایت میں دو ثلث گزرنے کا ذکر ہے اور مصنف اس کو اصح کہہ کر ترجیح دے رہے ہیں (لہذا اب یہی کہا جائے کہ رات کے دو ثلث گزرنے کے بعد اللہ تعالیٰ آسمان دنیا پر نزول فرماتے ہیں، الخ)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْقِرَاءَةِ بِاللَّيْلِ

اس کے تحت وہ حدیث ذکر کی جس میں ذکر ہے کہ صلوٰۃ اللیل میں حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی قرأت زیادہ سرائی اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی زیادہ جہرائی۔ تو آپ ﷺ نے دونوں کو وَاَنْصَحَ بَيْنَهُمَا ذَالِكَ سَبِيْلًا کی ترغیب فرمائی۔ انبیاء و اولیاء پر خاص حالات طاری ہونے سے احکام مستحب نہیں ہوتے۔

(ص ۱۰۰) حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ مُحَمَّدُ بْنُ نَافِعٍ الْبَصْرِيُّ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا : قَالَتْ

قَامَ النَّبِيُّ ﷺ بِآيَةِ مِنَ الْقُرْآنِ لَيْلَةً:

وہ آیت اِنْ تَعَذَّبْتُمْ فَلَا تَهْتُمْ عِبَادُكَ وَاِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ تھی۔ طحاوی سے معلوم ہوتا ہے کہ رکوع و سجود میں بھی یہی پڑھتے رہے تو اس کو واردات (خاص حالت کا طاری ہونا) کہا جاتا ہے۔ نبیوں پر بھی بعض اوقات واردات کی صورت پیدا ہو جاتی ہے مگر وہ مستثنیٰ ہوتی ہے۔ امت کے لئے اس کی اتباع جائز نہیں ہوتی۔ اسی طرح غیر انبیاء، اولیاء اللہ پر بھی واردات ہوتی ہیں تو ان کا ضابطہ بھی یہی ہے کہ ان کے متعلق حسن ظن رکھو، یہ نہ سمجھو کہ شریعت کا کوئی مسئلہ بن گیا ہے۔ جب نبی ﷺ کی واردات شریعت کا مسئلہ نہیں بنتی تو غیر نبی کی کیسے بنیں گی۔ پس اس تقریر سے اکثر بدعات سے رہائی ہو جاتی ہے۔ (عبید مر علی شاہ صاحب نے قوالی سنی ہے، فلاں بزرگ نے ایسا کیا ہے لہذا ہم بھی ایسا کرتے ہیں تو یہ صحیح نہیں۔ یہ تو ان پر ایک حالت طاری تھی ان کو طہ و بے دین بھی نہیں کہنا چاہیے، اور پھر کی یہ چیز کوئی شریعت نہیں بن جاتی "فألهم۔ اگلا بَابُ فَضْلِ صَلَاةِ الطَّلُوعِ" آسان ہے معنی کر لیا جائے۔

أَبْوَابُ الْوُتْرِ

بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ الْوُتْرِ

وتروں کے بارے میں جیسا کہ عرض کیا گیا ہے کئی اختلافات ہیں۔ ان میں سے ایک اختلاف وجوب و سبب کا بھی ہے۔ (تعداد و - ت و طریق ادا و التواتر پہلے بیان ہو چکا ہے)۔

وتروں کے حکم میں اختلاف:

احناف کے نزدیک واجب ہیں۔

غیر احناف کے نزدیک: سنت ہیں۔

وجوب کی دلیل: یہی (اِنَّ اللّٰهَ اَمَرَ كُمْ بِصَلَاةٍ غَيْرِ لَكُمْ مِنْ حُمْرِ الْبَقَرِ الْوُتْرُ جَعَلَهُ اللّٰهُ لَكُمْ فِرْعَانًا مِّنْ صَلَاةِ الْعِشَاءِ اِلَى اَنْ يُطْلَعَ الْفَجْرُ) حدیث ہے۔ اللہ نے تمہیں تک پہنچائی یعنی فرائض خمسہ میں کوئی قصور تھا تو

اس کی اس صلوٰۃ وتر سے تکمیل ہوگئی۔ اب اگر اس تکمیل سے مراد وہ تکمیل ہو جو سنت و نوافل میں ہے تو پھر اس کی تخصیص کی کیا وجہ ہے۔ اس سے وتر دن کا زائد ہوتا معلوم ہوا اور نص کے قطعی الثبوت نہ ہونے سے معلوم ہوا کہ مرتبہ میں (وتر) فرض سے کم ہیں۔ پس یہ بین بین اور برزخ ہیں۔ اسی برزخ کا نام امام ابو حنیفہؒ نے واجب رکھا ہے۔ پس اس سے وجوب ثابت ہوا۔

نکات عجیبہ: دن اور رات کی چوبیس ساعات ہیں عقل کا تقاضا تھا کہ ہر ساعت میں نماز ہوتا کہ اس ساعت کی نعمت کی شکر گزاری ہو۔ اور یہ بھی جانتا! کہ اصل صلوٰۃ ایک رکعت ہے تو اس اعتبار سے فرضوں کی چوبیس ر۔ ت ہونی چاہیے تھیں۔ طلوع وغروب کی دو ساعتیں اور زوال کی دو ساعتیں اس سے خارج کر دی گئیں تو ہیں ر۔ ت ہونی چاہیے تھیں جبکہ ہیں سترہ۔ پس تین ر۔ ت وتر کا وجوب ہوا تا کہ ہیں ہو جائیں۔ غالباً ہیں ر۔ ت تراویح متعین ہونے میں بھی یہی نکتہ معلوم ہوتا ہے۔ (واللہ اعلم)۔

یہ نکات ہیں مستدل نہیں ہیں۔

سنیت کی دلیل: وتر دن کے سنت ہونے کے قائلین کی دلیل اس سے اگلے باب کی حدیث ہے عَنْ عَلِيٍّ قَالَ أَلُوْتِرَ لَيْسَ بِخَتْمِ كَصَلَاتِكُمْ الْمَكْتُوبَةِ وَلَكِنْ سُنُّ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ۔ جوابات مندرجہ ذیل ہیں۔
جواب (۱): بِكَصَلَاتِكُمْ الْمَكْتُوبَةِ کے لفظ سے ہی جواب نکلتا ہے کہ یہ حدیث ہمارے خلاف نہیں ہے۔ کیونکہ مکتوبہ کی سی فرضیت کے ہم بھی قائل نہیں (کہ وتر فرضوں کی طرح فرض ہیں)۔

وَلَكِنْ سُنُّ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ کا جواب: یہ ہے کہ سن بمعنی طریقہ جاریہ مراد ہے۔ اس معنی کے اعتبار سے یہ فرض و واجب کو بھی شامل ہے۔ سن کا وہ معنی مراد نہیں جو فرض اور واجب کے مقابلے میں ہوتا ہے۔ الحاصل سن سے وجوب کی نفی نہیں ہوتی۔ اور پھر یہ حضرت علیؓ کا اثر ہے اور حضرت علیؓ پر موقوف ہے۔ اگر اس سے وجوب کی نفی بھی ہو جائے تو یہ کوئی معجز نہیں۔ کیونکہ دوسری مرفوع حدیثوں سے وتر دن کے وجوب کا اثبات ہو رہا ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ النَّوْمِ قَبْلَ الْوُتْرِ

﴿ص ۱۰۳﴾ حَدَّثَنَا أَبُو شَرِيبٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ قَالَ أَمَرَنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ

أَلُوْتِرَ قَبْلَ أَنْ أَنَامَ الْخ:

اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ طالب علم تھے راتوں کو جاگتے تھے حدیثیں یاد کرتے تھے تو صبح کو تہجد کے لئے اٹھنا ایسے آدمی کے لئے مشکل ہے اس لئے انکو حکم دیا کہ وتر پڑھ کر سویا کرو۔ (اگلے باب کا معنی کر لیا جائے)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْوُتْرِ بِسَبْعِ

اسحاق بن ابراہیم وہی توحید ذکر کر رہے ہیں جسکا پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ مراد اس سے یہ نہیں کہ وتر اصطلاحی سات ر۔ ت

ہیں بلکہ مراد یہ ہے کہ صلوٰۃ اللیل اور وتر اصطلاحی کا مجموعہ منع ہے۔

دلیل: (انکی دلیل کہ وتر کا اطلاق جیسے وتر اصطلاحی پر ہوتا ہے اسی طرح صلوٰۃ اللیل پر بھی ہوتا ہے) یہ حدیث ہے جو اگلے باب۔ بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْوُتْرَ لَيْسَ بِخَتْمٍ میں ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے إِنَّ اللَّهَ وَتَرْتُبُ الْعِبَادَةِ الْوُتْرَ فَالْوُتْرُ وَنَا أَهْلَ الْفُقَرَانِ اہل القرآن سے مراد حفاظ ہیں۔ اس میں اگر وتر اصطلاحی مراد ہوں تو پھر حفاظ کی کیا خصوصیت ہے۔ وتر تو سب پر واجب ہیں سب نے پڑھنے ہیں۔ پس معلوم ہوا کہ اس سے صلوٰۃ اللیل مراد ہے۔ اور اس کی حفاظ کے ساتھ تخصیص ظاہر ہے کہ حافظ ہونے کی وجہ سے قرآن پڑھ گے اور قرآن یاد ہوگا اور قرآن یاد ہونے کا یہ حق ہے (کہ تہجد میں قرآن پڑھا جائے)۔ (اگلے ابواب کا معنی کر لیا جائے)۔

بَابُ مَا جَاءَ لَا وَتْرَانِ فِي لَيْلَةٍ

نقض وتر کا مسئلہ:

دوسرے وتر ادا کرنے سے وتر وتر ہی نہیں رہتا بلکہ مقصود شارع فوت ہو جاتا ہے۔ اب اگر ایک شخص نے عشاء کے بعد وتر پڑھ لے پھر آخر اللیل میں بیدار ہو گیا اور تہجد پڑھی اب وہ آخر میں وتر دوبارہ پڑھتا ہے تو اس حدیث کے خلاف ہوتا ہے اور اگر نہیں پڑھتا تو اجل آخر صلوٰۃ وتر اولی حدیث کے خلاف ہوتا ہے۔ یہ ایک مشکل پیدا ہو جاتی ہے؟ اس کا حل: تو اس کا حل بعض اہل علم نے یہ نکالا ہے کہ نقض وتر کرے۔ اس طرح کہ تہجد شروع کرنے سے پہلے ایک رکعت اس نیت سے پڑھ لے یہ پہلے وتروں کے ساتھ ملکر انکو شلہ بنادے گی۔ پس اس کے بعد تہجد پڑھ لے اور بعد میں وتر پڑھ لے۔ اس طرح کرنے سے ان دونوں حدیثوں میں سے کسی حدیث کے بھی خلاف نہیں ہوگا (یہ نقض وتر کا مسئلہ ہوا)۔ مگر امام طحاوی فرماتے ہیں کہ شریعت میں اس کی کوئی نظیر نہیں ہے اس لئے اس طرح نقض وتر کرنے کی کوئی اجازت نہیں یہ شخص دوبارہ وتر نہ پڑھے۔ اب صرف یہ ہوگا کہ یہ اَجْعَلْ اَجْعَلْ صَلَوَاتِكَ وَتَرَا والی حدیث کے خلاف ہوگا۔ تو یہ معسر نہیں۔ اس لئے کہ پہلے ذکر کیا جا چکا ہے کہ یہ امر استحباب کے لئے ہے وجوب کے لئے نہیں۔ زیادہ سے زیادہ یہ الفضل کے خلاف ہوا۔ (واللہ اعلم)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْوُتْرِ عَلَى الرَّاحِلَةِ

اس کے جواز و عدم جواز میں اختلاف ہے اور یہ اختلاف سنت و وجوب والے اختلاف پر متفرع ہے جو (یعنی امام شافعی) وہاں سنت کا قائل ہے وہ یہاں جواز کا قائل ہے۔ اور جو (یعنی امام ابوحنیفہ) وجوب کا قائل ہے وہ عدم جواز کا قائل ہے۔ بظاہر یُوْتِرُ عَلَى رَاِحِلَتِهِ والی حدیث الباب احناف کے خلاف ہے۔

حدیث الباب کے جوابات:۔ جواب (۱): اس وتر سے مراد وتر اصطلاحی نہیں بلکہ صلوٰۃ اللیل مراد ہے۔

جواب (۳): عذر پر محمول ہے۔ (واللہ اعلم)۔

دو سے بارہ - تک کی روایتیں آئی ہیں جتنی ہو سکیں پڑھ لیں۔

ابن ابی لیلیٰ کہہ رہے ہیں کہ ام ہانی کے علاوہ کسی نے مجھے یہ نہیں بتلایا کہ اس نے حضور ﷺ کو صلوٰۃ النعلیٰ پڑھتے ہوئے دیکھا ہو، نیز ابن مسعودؓ و ابن عمرؓ جیسے صحابہؓ سے بھی صلوٰۃ النعلیٰ پڑھنے والوں کے بارے میں بدعت کا قول منقول ہے۔ مگر روایات کا تتبع کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ قولی روایتیں زیادہ ہیں اور فعلی کم ہیں۔ غالباً ایک یا دو ہیں۔ ان کے پیش نظر (صلوٰۃ النعلیٰ کو) بدعت کہنا مناسب نہیں ہے۔

سوال: اس پر پھر سوال ہوا کہ جب صلوٰۃ النعلیٰ مشروع ہے تو پھر بعض صحابہ ؓ اس کو بدعت کیوں کہتے تھے؟

جواب: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا ممکن ہے کہ ان کے زمانہ میں صلوٰۃ النعلیٰ ادا کرنے والے تداعی کے ساتھ ادا کرتے ہوں۔ تو اس پہلو سے اس کو انہوں نے بدعت کہہ دیا۔

حدیث ام ہانی (یہی ابن ابی لیلیٰ والی) کے بارے میں ابن تیمیہ کی کلام:

ابن تیمیہؒ کے نزدیک چونکہ صلوٰۃ النعلیٰ مشروع نہیں اس لئے انہوں نے اس پر ذیل کلام کی ہے۔ ابن تیمیہؒ کہتے ہیں کہ یہ صلوٰۃ النعلیٰ نہیں تھی بلکہ یہ عکبر فتح مکہ تھی۔ اتفاقاً وقت ضلّیٰ کا تھا۔ حضرت خالد بن ولیدؓ سے بھی منقول ہے کہ انہوں نے بھی فتح مکہ پر شکر کے نفل پڑھے ہیں منقول ہے کہ ابو جہل کا جب سر کاٹ کر لایا گیا تو حضور ﷺ نے بھی نفل پڑھے ہیں۔ اس سے شکرانے کے نفل کا بھی ثبوت ہوتا ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ کا اس پر رد:

فرماتے ہیں کہ ابن تیمیہؒ کی کلام پر شبہ ہے کیونکہ مسلم و بابا ابی نعیم صلوٰۃ الضحیٰ الخ کے اسی واقعہ میں سنۃ الضحیٰ کا لفظ آیا ہے۔ پس اس لفظ کے پیش نظر مضمیٰ کو اصل قرار دیا جائے گا اور شکر فتح مکہ کو اس کے تابع قرار دیا جائے گا۔ نہ کہ اس کے برعکس۔

(ص ١٠٨) حَدَّثَنَا أَبُو مُوسَى مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى:

وَأَبُو نُعَيْمٍ وَهُمْ فِيهِ:

اس البوعیم سے مراد محدث البوعیم صاحب کتاب حلیۃ الاولیاء ہیں۔

ثُمَّ تَرَكَ فَقَالَ نَعِیمَ عَنِ النَّبِیِّ ﷺ :

یعنی نسبت ترک کر دی۔ اُخْبِرْنِیْ بِذَٰلِکَ سے ترمذی اپنی سند نقل کرتا ہے کہ مجھے اوپر والی بات اس سند سے پہنچی ہے۔

﴿ص ۱۰۸﴾ حَدَّثَنَا أَبُو جَعْفَرٍ بْنُ الْبَیْهَقَانِیُّ عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ وَأَبِي ذَرٍّ : اُكْفِكَ آخِرَهُ :

اور میں تجھے اس کے علاوہ سے کفایت کر جاؤں گا یہ حدیث ترمذی ہو گئی۔ اُكْفِكَ آخِرَهُ کا حاصل معنی یہ ہے کہ اس کے کاروبار میں برکت ہوتی ہے کہ یہ شخص اگر کوئی اور نفل نہ بھی پڑھے تو یہ نماز اس کے لئے کفایت کر جائے گی۔

﴿ص ۱۰۸﴾ حَدَّثَنَا زِيَادُ بْنُ أَيُّوبَ الْبَغْدَادِيُّ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ ﷺ : قَالَ :

كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يُصَلِّي الضُّحَى حَتَّى يَقُولَ لَا يَدْعُ ، وَيَدْعُهَا حَتَّى يَقُولَ لَا يُصَلِّي :

یعنی کبھی مسلسل پڑھنے لگ جاتے اور کبھی مسلسل چھوڑ دیتے۔

فائدہ :- بَابُ الصَّلَاةِ عِنْدَ الزَّوَالِ اور اس سے اگلے باب کا صرف معنی کر لیا جائے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَلَاةِ الْإِسْتِخَارَةِ

استخارہ مباح امور میں ہوتا ہے۔ اسی طرح واجب غیر موقت میں بھی ہوتا ہے۔ فرائض و محرمات میں نہیں ہوتا۔ استخارہ مسنونہ وہی ہے جو حدیث میں ذکر ہو رہا ہے۔ اس کے لئے کوئی خواب نظر آنا ضروری نہیں ہوتا۔ مقصد حصول الطمینان ہوتا ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَلَاةِ التَّسْبِيحِ

صلوۃ التسبیح کی سندیں تو اتنی قوی نہیں ہیں۔ حافظ نے حسن کہا ہیں۔ مگر فضائل اعمال میں ضعیف حدیث بھی معتبر ہوتی ہے۔ اس لئے سندوں کے غیر قوی ہونے کا نقصان نہیں۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي صِفَةِ الصَّلَاةِ عَلَى النَّبِیِّ ﷺ

آپ ﷺ پر ورود پڑھنے کا حکم :

خارج از صلوۃ عمر میں ایک مرتبہ ورود شریف پڑھنا فرض ہے عملاً بالقرآن۔ اور جب مجلس میں آپ ﷺ کا ذکر ہو تو پھر واجب ہے۔ اور جب بار بار ذکر ہو تو طحاوی کے نزدیک بار بار واجب ہے۔ کرنفی کے نزدیک ایک مرتبہ پڑھ دینا کافی ہو جاتا ہے بار بار ضروری نہیں۔ فقہہ اخیرہ میں صلوۃ بمعنی ورود و سنت ہے۔ شافعی کے نزدیک فرض ہے۔ اس میں شافعی متفرد ہیں۔

﴿ص ۱۱۰﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ غَيْلَانَ عَنْ كَعْبِ بْنِ عُجْرَةَ ﷺ : كَمَا صَلَّيْتُ عَلَى

إِبْرَاهِيمَ الْخ:

سوال: تشبیہ میں مشبہ بہ کا اشہر ہونا ضروری ہے افضل ہونا ضروری نہیں۔ اس تشبیہ پر مشہور سوال ہے کہ اس سے تو مشبہ بہ کا افضل ہونا معلوم ہوتا ہے؟ اس کے تین جواب ہیں:

جواب (۱): مشبہ بہ کا افضل ہونا تشبیہ میں ضروری نہیں ہوتا بلکہ اشہر ہونا ضروری ہوتا ہے اور صلوة علی ابراہیم کو لوگ چونکہ جانتے تھے اس لئے اس کو مشبہ بہ بنا دیا۔

جواب (۲): کَمَا صَلَّيْتُ كِي تشبیہ علی آلِ مُحَمَّدٍ کے ساتھ متعلق ہے (تو اب صلوة علی ابراہیم صلوة علی آلِ محمد سے افضل ہو جائے گی)۔ فلا اشکال۔

جواب (۳): یہ تشبیہ صرف وجود صلوة میں ہے باقی کعبہ کی مختلف ہیں۔

ایک بزرگ کا عجیب مقولہ: ایک بزرگ سے کسی نے پوچھا کہ درود شریف پڑھوں یا استغفار کروں؟ انہوں نے جواب دیا کہ جس کے میلے کھیلے کپڑے ہوں اس کو صابن کی ضرورت ہوتی ہے اور جس کے کپڑے صاف سترے ہوں اس کو خوشبو کی ضرورت ہوتی ہے الحاصل ہمیں تو استغفار کرنا چاہیے ہم تو کے رہیں۔

أَبْوَابُ الْجُمُعَةِ

بَابُ فَضْلِ يَوْمِ الْجُمُعَةِ

(ص ۱۱۰) حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: وَفِيهِ أُدْخِلَ الْجَنَّةَ وَفِيهِ أُخْرِجَ مِنْهَا:

حضرت آدم علیہ السلام کا جنت سے نکالا جانا بھی نعمت ہے:

سوال: جنت سے نکالا جانا تو کوئی نعمت نہیں بلکہ نعمت ہے۔ پس اس کو یوم جمعہ کی فضیلت کے بیان کرنے کے موقع پر ذکر کرنا مناسب معلوم نہیں ہوتا؟ اس کے دو جواب ہیں:

جواب (۱): ان امور کو اس واقعہ پر ذکر کرنے سے مقصد یہ بتانا ہے کہ ایسے ایسے امور عظام یوم الجمعہ میں واقع ہوئے ہیں۔ کون نعمت ہے اور کون نعمت ہے؟ یہ بتانا مقصود نہیں ہے۔

جواب (۲): اس کا ظاہر گو نعمت ہے لیکن اس کا باطن نعمت ہے۔ اس کو ایسے سمجھئے جیسے کسی کو اپنے گھر وطن سے نکال دیا جائے کہ جاؤ دوسرے ملک وطن میں محنت و مزدوری کرو اور پھر وہ کئی سال محنت و مزدوری کر کے اپنے وطن واپس آ جاتا ہے اور مال کما کر لاتا ہے۔ پھر وہ اپنے وطن میں باعزت زندگی گزارتا ہے۔

ایسے ہی آدم علیہ السلام کو نکالا اور آدم علیہ السلام کی اولاد کو بھی کہ جاؤ دنیا میں نیک اعمال کی محنت کرو۔ پھر ان کو ان اعمال پر باعزت زندگی جنت کی نصیب آئی۔

بَابُ فِي السَّاعَةِ الَّتِي تُرْجَى فِي يَوْمِ الْجُمُعَةِ

یوم الجمعة میں ساعات اجابت کا بیان:

اس کے بارے میں حافظ نے تقریباً چالیس قول ذکر کئے ہیں۔ مگر ان میں سے اقویٰ دو قول ہیں (۱) ایک یہ ہے کہ خطبہ کا وقت ساعت اجابت ہے۔

سوال: اس وقت میں تو خطبہ متناقص ہے دعا کیسے کی جائے گی؟

جواب: اس کا جواب دیا کہ دل میں دعا کرے۔ (یعنی کلام نفسی کو اختیار کرے) زبان سے کچھ نہ کہے۔

(۲) دوسرا قول یہ ہے کہ بعد العصر الی المغرب ہوتی ہے۔ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کو جب عبد اللہ بن سلام رضی اللہ عنہ نے یہ بتلایا تو ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے اس پر سوال کیا کہ حدیث میں تو ہے "وَهُوَ يُصَلِّي" اور یہ گھڑی نماز پڑھنے کی نہیں ہے (کیونکہ عصر کے بعد تو نماز نہیں ہے) عبد اللہ بن سلام رضی اللہ عنہ نے جواب دیا کہ "مَنْ انْتَظَرَ الصَّلَاةَ فَهُوَ فِي الصَّلَاةِ" مگر ان میں سے بھی زیادہ قوی پہلا قول ہے۔

تقریر شاہ ولی اللہ: شاہ ولی اللہ فرماتے ہیں کہ زوال سے لیکر غروب تک (جمعہ کے دن) سارے وقت کو ذکر، فکر، تلاوت و دعائیں گزارنا چاہیے کیونکہ یہ ساعت اجابت، مقدمات و خیر ہوتی رہتی ہے۔ (واللہ اعلم)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْإِغْتِسَالِ فِي يَوْمِ الْجُمُعَةِ

جمعہ کے روز غسل کے وجوب و عدم وجوب کا مسئلہ:

﴿ص ۱۱۱﴾ حَدَّثَنَا بِذَلِكَ فَتْيَةٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو: وَالْوُضُوءُ أَيْضًا:

یہ آنے والے رجل حضرت عثمان رضی اللہ عنہ تھے۔ جمہور کہتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو غسل کے لئے امر نہ کرنا عدم وجوب کی دلیل ہے۔ مالکیہ کے نزدیک غسل (یوم الجمعہ) واجب ہے۔ وہ اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی عادت صبح صبح غسل کرنے کی تھی تو جمعہ کے دن صبح کے غسل کو اداء واجب کے لئے کافی سمجھ لیا گیا۔ باب التاویل مفتوح۔ استحباب کی دلیل (کما قال الجمهور) اگلے باب میں ہی ہے۔

بَابُ فِي فَضْلِ الْغُسْلِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ

﴿ص ۱۱۱﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ غَيْلَانَ عَنْ أُوسِ بْنِ أُوسٍ: مَنْ اغْتَسَلَ يَوْمَ

الْجُمُعَةِ وَغَسَلَ:

بعض نے کہا کہ پانی اُڑل کی تاکید ہے، بعض نے کہا کہ اغتسل خود غسل کیا۔ اور غسّل کا مطلب ہے کہ چوٹی کے ساتھ جماع کے بعد اس کے غسل کا سبب بنا۔ تاکہ جمعہ کے لئے جانے کے دوران غرض بھر رہے۔ تیسرا معنی ہے غسّل رأسہ و اغتسل۔ یہ تیسرا معنی دوسری روایتوں سے مؤید بھی ہے۔

بُكَرٌ وَابْتَكُرُ:

بُكَرٌ کا معنی ہے اُسْرَعُ فی الدَّعَابِ إِلَى الْجُمُعَةِ اور ابْتَكُرُ کا معنی ہے اُسْرَعُ فی بَسْمَاعِ الْعُطْبَةِ۔ یا معنی اُڑل کی تاکید ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّبَكُّيرِ إِلَى الْجُمُعَةِ

﴿ص ۱۱۲﴾ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مُوسَى الْأَنْصَارِيُّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ: وَمَنْ رَاحَ

فِي السَّاعَةِ الثَّانِيَةِ فَكَأَنَّمَا قَرَّبَ بَقَرَةً الْخ:

یوم جمعہ کی ساعات خمسہ کا ذکر:

ان ساعات (خمسہ) کے بارے میں سلف کے دو قول ہیں۔

قول اول: ان ساعات سے مراد ساعات لطیفہ ہیں۔ اور ان کی ابتداء زوال سے ہوتی ہے۔

قول ثانی: ان ساعات سے مراد ساعات معروضہ (چوبیس گنتے) ہیں اور ان کی ابتداء طلوع فجر سے ہے۔ دن اور رات جب برابر ہوں، اعتدال میں ہوں تو پھر ابتدائے فجر سے جمعہ کے وقت تک ستہ ساعات ہوتی ہیں اور اس روایت میں خمسہ ساعات کا ذکر ہے۔ اور نسائی کی روایت میں ستہ ساعات کا ذکر ہے اور ان میں سے ایک میں طلوع کا بھی ذکر ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ مِنْ كَمْ يُؤْتَى إِلَى الْجُمُعَةِ

مصر کی تعریف:

اقتلہ جمعہ کے لئے مصر، یا قریہ کبیرہ شرط ہے۔ مصر کی مختلف تعریفات کی گئی ہیں لیکن حضرت شیخ الہندؒ کے نزدیک حق بات یہ ہے کہ یہ رائے جملایہ پر موقوف ہے۔ جس کو وہ مصر سمجھے وہ مصر ہے۔

مصر شرط ہونے کی دلیل: رسول اللہ ﷺ جب ہجرت کر کے آئے تو کئی دن قباء میں ٹہرے۔ (یہ ایک قریہ و بستی ہے) ان دنوں میں جمعہ بھی آیا ہے۔ اور جمعہ کی فرضیت مکہ میں نازل ہو چکی تھی لیکن آپ ﷺ نے یہاں جمعہ قائم نہیں کیا۔ مصر کی شرط ہونے اور جمعہ فی القریٰ نہ ہونے کی یہ واضح دلیل ہے۔

مخالف دلائل اور انکا جواب: (۱) ایک دلیل جمعہ فی الجواثی والی روایت سے پیش کی جاتی ہے۔ **جواب:** یہ ہے کہ وہ جواثی شہر و مصر تھا۔ اس پر قریہ کا اطلاق ایسے ہی ہے جیسے قرآن میں مکہ و طائف پر قریہ کا اطلاق ہوا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ بعض صحابہ نے جمعہ فی القریٰ بھی قائم کیا نظر آلی ظاہر القرآن۔ (كَمَا قَالَ إِذَا نُوْدِيَ لِلصَّلَاةِ (الآیہ)۔ اس لئے ہمارے اکابر میں حضرت نافوتویؒ کا مذہب یہ ہے کہ اس مسئلہ میں تشدد نہیں کرنا چاہیے (جہاں پڑھا جا رہا ہے وہاں روک نہیں اور جہاں نہیں ہے وہاں شروع نہ ہونے دو۔ بخلاف حضرت گنگوہیؒ کے کہ انکا مسلک اس مسئلہ میں تشدد ہے)

من علیہ الجمعة کا بیان:

جمعہ کن لوگوں پر واجب ہے اور کن پر واجب نہیں۔ تو اس میں مسئلہ یہ ہے کہ جو لوگ مصر میں یا فناء مصر میں رہتے ہوں ان پر جمعہ واجب ہے۔ باہر بستیوں میں رہنے والے لوگوں پر واجب نہیں کہ وہ شہر میں آکر جمعہ ادا کریں۔

حدیث الباب میں جو ذکر ہے کہ اہل قباء کو امر کیا گیا کہ وہ مسجد نبویؐ میں آکر جمعہ ادا کریں۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں وضاحت نہیں ہے کہ یہ امر وجوب کے لئے تھا یا اس لئے تھا کہ اہل قباء آئیں اور نبی ﷺ سے ملیں اور مسائل سن لیں۔ یہ حکم ان کے لئے استنباطی تھا۔ احتمال سے کسی بات کا فیصلہ نہیں ہوتا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي وَقْتِ الْجُمُعَةِ

وقت جمعہ میں اختلاف:

وقت الجمعہ وہی ہے جو وقت الظہر ہے، بعض اہل علم کے نزدیک قبل الزوال بھی جمعہ کا جواز ہے۔
دلیل:- حدیث ہے "كُنَّا نَقْبَلُ وَنَتَغَذَّى بَعْدَ الْجُمُعَةِ" قبولہ و غدی کے وقت کا اطلاق بعد طلوع الفجر سے قبل الزوال کے وقت پر ہوتا ہے۔ پس اس سے قبل الزوال جمعہ کا جواز ثابت ہوا۔

جواب:- قبولہ و غدی کے لفظ عام ہیں جیسے انکا اطلاق بعد طلوع الفجر تک کے وقت پر ہوتا ہے اسی طرح انکا اطلاق اس کے علاوہ وقت پر بھی ہوتا ہے۔ جیسا کہ حدیث میں "إِلَى الْغَدَاةِ الْمُبَارَكَةِ" کے الفاظ ہیں۔ دیکھئے اس میں غدی کا اطلاق قبل طلوع الفجر (سحری) پر ہو گیا ہے چونکہ یہ سحری کا وقت تھا تو جس طرح غدی کا اطلاق قبل طلوع الفجر وقت پر جائز ہو گیا۔ اسی طرح اگر اس کا اطلاق بعد الزوال وقت پر بھی ہو جائے تو کونسا حرج ہے اور مطلب یہ ہے کہ جب ہم جمعہ کے دن زوال کے بعد جمعہ ادا کر لیتے تو پھر ہم قبولہ کرتے اور غدی کھاتے۔ یعنی یہ امور مؤخر ہو جاتے تھے نہ یہ کہ جمعہ زوال سے قبل ہو جاتا تھا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْخُطْبَةِ عَلَى الْمِنْبَرِ

حضور ﷺ کا مجروحہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے مجروحہ احیاء موتی سے بڑھا ہوا ہے۔

﴿م ۱۱۳﴾ حَدَّثَنَا أَبُو حَفْصٍ عُمَرُو بْنُ بَنِي عَلِيٍّ بْنِ الْقَلَّاسِ عَنْ نَافِعٍ عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ :

حَنَ الْجَزُعُ حَتَّى أَتَاهُ فَالْتَزَمَهُ فَسَكَنَ :

یہ نبی ﷺ کا مجروحہ تھا آپ ﷺ کا یہ مجروحہ عیسیٰ علیہ السلام کے احیاء موتی والے مجروحے سے قوی ہے اس لئے کہ شہدہ تو کوئی روح کا محل نہیں ہے۔ اس میں روح کا آ جانا مجروحے کی شان کو زیادہ ظاہر کرتا ہے۔ بخلاف موتی کے وہ تو کسی وقت روح کا محل رہ چکے ہیں۔ بہر حال اس کو خلاف عقل و مستبعد کہنے کی ضرورت نہیں ہے۔ جمادات و نباتات (ہر چیز) میں شعور و روح ہے۔ مگر اپنی اپنی شان کے مطابق، جیسے قرآن پاک میں "كُلُّ قَلْبٍ عَلِيمٌ صُلُوقُهُ وَتَسْبِيحُهُ" کی تفسیر میں مفسرین نے اسی طرح تصریح و تشریح کی ہے۔ کیا آتا نہیں کہ رسول اللہ ﷺ والو بکرہ، و عمرہ، پر پھر سلام کرتے تھے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْقِرَاءَةِ عَلَى الْمِنْبَرِ

خطبہ جمعہ میں قرأت قرآن کا حکم۔ خطبہ جمعہ میں قرأت قرآن امام شافعی کے نزدیک فرض ہے۔ امام صاحب کے نزدیک خطبہ فرض ہے اور قرأت قرآن سنت ہے۔

بَابُ فِي اسْتِقْبَالِ الْإِمَامِ إِذَا خُطِبَ

ظاہر ہے کہ یہ تب ہی ہوتا ہے جبکہ لوگ امام کے ارد گرد حلقہ بنا کر بیٹھیں۔ مسئلہ تو اسی طرح ہے۔ مگر مشائخ نے فرمایا ہے کہ اب قنہ کا زمانہ ہے کیونکہ جب مجمع جملگی کی صورت اختیار کر گیا تو پھر جب کترے بھی بیچ میں گھس جائیں گے جس سے نقصان کا خدشہ ہے۔ اس لئے اب مناسب صفوف کی صورت ہے۔ جس طرح کہ ہمارے ہاں معمول ہے۔

بَابُ فِي الرَّكْعَتَيْنِ إِذَا جَاءَ الرَّجُلُ وَالْإِمَامُ يَخُطُبُ

کیا دوران خطبہ و خروج امام للخطبہ نماز پڑھنا درست ہے؟

عند الشافعی و احمد: حدیث الباب میں خطبہ کے دوران آنے والے شخص سلیک غطفانیؓ کو توجیہ المسجد ادا کرنے کا کہا گیا قم فار کع پس اس سے ثابت ہوا کہ خطبہ کے دوران ان رکعتیں کا جواز ہے۔
امام ابوحنیفہ کے نزدیک: امام جب خطبہ کے لئے نمودار ہو جائے تو پھر کلام و صلوة منع ہے (حرام ہے)۔
حدیث الباب میں سلیک غطفانیؓ کا قصہ بظاہر امام صاحب کے خلاف ہے۔

من جانب الامام منع کے دلائل اور قصے کی تاویلات:

(۱) صحیح بخاری باب الإنصات يوم الجمعة والإمام يخطب میں ص ۱۲۷ پر حضرت سلمانؓ کی حدیث ہے "يَنْصُتُ إِذَا تَكَلَّمَ الْإِمَامُ، مُسْتَدِئِمٌ مِنْ عِشَةِ بَدَلِي" سے اسی سلیمان بن یسار کی حدیث کے موافق نقل ہے۔ اور اس میں اضافہ ہے "تترك الصلوة او بمعناه" یہ فتح الباری میں منقول ہے۔

(۲) حافظ نے سائب بن یزیدؓ سے نقل کیا ہے "كُنَّا نَتْرُكُ الصَّلَاةَ إِذَا خَرَجَ الْإِمَامُ وَتَرَكُ الْكَلَامَ إِذَا تَكَلَّمَ الْإِمَامُ" حافظ نے اس کو حسن بھی کہا ہے پس ان آثار و احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ سلف میں خطبہ کے دوران توجیہ المسجد پڑھنے کا کوئی معمول نہیں تھا۔

مالکیہ نے نقل کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ سے امام مالکؒ کے زمانہ تک تعامل علی الترتیب ہے۔ حافظ نے اس کا تعاقب کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ تسلیم نہیں کیونکہ ابوسعید خدریؓ (و کعب بن علقمہ) نے اثناء الخطبة پڑھتے تھے جیسا کہ اسی باب میں ان کا قصہ ذکر ہے۔

حضرت شاہ صاحب کا جواب:

شاہ صاحبؒ نے حافظ کا تعاقب کرتے ہوئے فرمایا کہ حافظ کا یہ تعاقب صحیح نہیں اس لئے کہ ایک آدمی کے عمل کو تعامل نہیں کہا جاتا۔ اگر حافظ جی کو ابوسعیدؓ کے علاوہ کوئی اور صحابی اس جیسا عمل کرنے والا معلوم ہے تو ہمیں بتائیں (لہذا مالکیہ کا کہنا بجائے)۔
حضرت عمرؓ خطبہ دے رہے تھے حضرت عثمانؓ جب خطبہ کے درمیان آئے تو غسل جمعہ کے ترک پر حضرت عمرؓ

نے نکیر کی۔ جبکہ فصل جمعہ مستحب ہے لیکن اگر تحیۃ المسجد مستحب و جائز ہوتی تو ان کے ترک پر بھی نکیر کرتے کیونکہ حضرت عثمانؓ نے انکو بھی ترک کر دیا تھا۔ حالانکہ حضرت عمرؓ نے (اس بارے میں ان پر) نکیر نہیں کی۔ اسی طرح ایک اعرابی صحابی خطبہ کے دوران استسقاء کے لئے آیا۔ اس کو تحیۃ المسجد کا امر نہیں کیا (کہ تحیۃ المسجد پڑھے)۔ دوسرا اعرابی دوسرے جمعہ کے خطبہ کے دوران آیا اس کو بھی اس کا امر نہیں کیا (اگر یہ مستحب ہو تو اس کو کیا جاتا معلوم ہوا یہ کوئی مستحب نہیں)۔

مذہب شوافع: اکوئل الجلوں پڑھنے کا ہے جبکہ سلیک الغطفانیؒ کے قصے میں قُمْ فَاذْكُوعُ کے الفاظ آئے ہیں، جن سے معلوم ہوا کہ وہ (بغیر پڑھنے کے) بیٹھ گیا ہے (معلوم ہوا ان کے پڑھنے کا کوئی زیادہ چرچہ و رواج نہیں تھا)۔ آگے سے شوافع کہتے ہیں کہ اس کو مسئلہ معلوم نہیں تھا جاہل تھا اس لئے وہ پڑھنے کے بغیر بیٹھ گیا۔ (لیکن یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ حضور ﷺ کی مجلس میں آنے والے کو مسئلہ معلوم نہ ہو)۔ پھر جبکہ بعض روایتوں میں ہے "أَصْلَيْتُ قَبْلَ أَنْ تَجْعَى"۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ تحیۃ المسجد کی ر۔ نہیں تھیں بلکہ کوئی اور تھیں۔ لہذا تحیۃ المسجد کا جواز معلوم نہیں ہوتا۔

حافظ کا جواب: حافظ کا جواب یہ ہے کہ یہ کسی راوی کا تصرف ہے اصل میں قَبْلَ أَنْ تَجْعَلَ کا لفظ تھا لیکن اس نے اس کو قَبْلَ أَنْ تَجْعَى بنا دیا۔ ابن تیمیہؒ بھی اسی طرح کہتے ہیں۔ حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ انکا دعویٰ بیا دلیل ہے۔ دارقطنی کی روایت ہے "سَكَنَتِ النَّبِيُّ ﷺ حَتَّى فَرَغَ مِنْكَ" کہ جتنی دیر سلیک یہ پڑھتا رہا اتنی دیر حضور ﷺ نے خطبہ موقوف کر دیا تو یہ ایک اور تاویل مل گئی کہ خطبہ نہیں ہو رہا تھا۔

سوال: حدیث الباب میں تَوَضَّعْتُ لَكَ لُحَا ہوا ہے اور یہ روایت متصل ہے جبکہ دارقطنی والی روایت مرسل ہے۔ جواب شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں اگر دارقطنی کی روایت ثابت ہو جائے تو حدیثوں میں تطبیق و توافق پیدا کرنے کیلئے منقطع میں تاویل کر لیں گے کہ منقطع بمعنی برید الخطبہ کے ہے اب توافق پیدا ہو جائے گا۔

مسلم کی روایت میں ہے کہ جب یہ آیا تھا تو آپ ﷺ منبر پر بیٹھے تھے اور ظاہر ہے کہ خطبہ قائم ہوتا ہے نہ کہ قَعُودًا۔ اب یہ قَعُودٌ قَبْلَ الْخُطْبَةِ والا ہو گا یا بَيْنَ الْخُطْبَتَيْنِ والا ہو گا۔ تو اس سے بھی يَرْبُذُ الْخُطْبَةَ کی تائید ہوتی ہے۔ **الحاصل** سلیک نے یہ ر۔ وخطبتین کے درمیان نہیں پڑ س۔

سوال آخر: مسلم (ص ۲۸۷) فَضَّلُ مَنْ دَخَلَ الْمَسْجِدَ وَالْإِمَامُ يَخْطُبُ میں قولی روایت ہے "إِذَا جَاءَ أَخَذَ كُمْ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَالْإِمَامُ يَخْطُبُ فَلْيَرْكُوعَ رُكْعَتَيْنِ وَلْيَخْجُزْ لِنَهْمَا" تو ایک قانون و قاعدہ بتلایا گیا ہے۔ اس سے سلیک غطفانیؒ کے واقعہ کی تاویلات سب رفع ہو جاتی ہیں۔ اس کی کیا تاویل ہوگی (احناف کیلئے یہ مشکل پیدا ہو گئی)۔

جواب (۱): حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس میں بھی يَرْبُذُ الْخُطْبَةَ بمعنی يَرْبُذُ الْخُطْبَةِ کے کرو (لہذا جواب بن گیا) مگر یہ تاویل امام صاحب کے مذہب پر منطبق نہیں ہے۔ اس لئے کہ امام صاحب کا مذہب یہ ہے کہ "إِذَا خَرَجَ الْإِمَامُ فَلَا صَلَوةَ وَلَا تَكْلَامَ"۔ ہاں امام محمد و ابو یوسف کے مذہب کے مطابق منطبق ہو جاتی ہے۔

جواب (۲): دار قطنی نے کہا یہ حدیث معلول ہے اس لئے کہ اس میں شعبہ متفرد ہے۔

حافظ کا اس پر رد :- حافظ نے کہا کہ خود دار قطنی میں روح بن قاسم شعبہ کا متابع موجود ہے طایس المنفرد۔ علاوہ انہیں شعبہ امیر المؤمنین فی الحدیث ہے اور ثقہ ہے۔ ثقہ کی زیادتی مقبول ہوتی ہے۔ حضرت شاہ صاحبؒ یہ تقریر کرنے کے بعد خاموش ہو گئے اور یہ آیت پڑھ دی ”لَعَلَّ اللّٰہُ یُحَدِّثُ بَعْدَ ذَٰلِکَ أَمْرًا“ معلوم ہوتا ہے کہ اس قولی حدیث کے جواب سے عاجز آ گئے ہیں (سلیک کے واقعہ سے یہ قولی حدیث احناف کیلئے زیادہ مشکل ہے)۔ (واللہ اعلم)

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الْإِخْتِبَاءِ وَالْإِمَامِ يَخْطُبُ

﴿ص ۱۱۴﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ حَمِيدٍ ۝ الرَّازِيُّ عَنْ سَهْلِ بْنِ مُعَاذٍ عَنْ أَبِيهِ ۝ ”نَهَى

عَنِ الْحَيَوةِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَالْإِمَامُ يَخْطُبُ“:

حیوة: ہاتھوں کے ذریعے بھی ہوتا ہے اور کپڑوں کے ذریعے بھی ہوتا ہے۔ نہی کی وجہ یہ ہے کہ اس سے نیند آنے لگتی ہے اور سستی پیدا ہو جاتی ہے (حیوة کا معنی ہے گھومتا مار کر بیٹھنا)۔



أَبْوَابُ الْعِيدَيْنِ

بَابُ فِي صَلَوةِ الْعِيدَيْنِ قَبْلَ الْخُطْبَةِ

جمعہ کے لیے خطبہ شرط ہے۔ اور شرط قبل المشرط ہوتا ہے۔ اسلئے وہ قبل الصلوٰۃ ہوتا ہے۔ لیکن عیدین کا خطبہ شرط نہیں ہے اس لئے یہ بعد الصلوٰۃ ہوتا ہے۔

عیدین میں خطبہ کی تاخیر کی مخالفت کس نے کی؟

اس میں اختلاف ہے کہ سب سے پہلے اس کی مخالفت کس نے کی ہے۔ عام طور پر مشہور ہے کہ اس کی خلاف ورزی مروان نے کی ہے۔

سوال: خطبہ قبل الصلوٰۃ پر تو حضرت عثمان ؓ نے بھی عمل کیا ہے۔ بلکہ بعض روایتوں میں آتا ہے کہ حضرت معاویہ ؓ نے بھی ایسا کیا ہے۔ پھر مروان پر عتاب کیوں کیا جاتا ہے؟

جواب: حضرت عثمان ؓ کا خطبہ قبل الصلوٰۃ غرض صحیح کیلئے تھا۔ اور احیاناً تھا۔ کہ ایسا کرنے سے لوگ زیادہ سے زیادہ عید کی نماز میں شریک ہو جائیں گے۔ اور مروان کا خطبہ قبل الصلوٰۃ کرنا یہ غرض فاسد کیلئے تھا۔ وہ غرض فاسد یہ تھی کہ یہ اہل بیت کو خطبہ کے دوران برا بھلا کہتا تھا۔ جس کی وجہ سے لوگ اس کا خطبہ سننے بغیر چلے جاتے تھے اس لئے اس نے خطبہ قبل الصلوٰۃ کر دیا تھا۔ فوضح الفرق۔

بَابُ فِي التَّكْبِيرِ فِي الْعِيدَيْنِ

تکبیرات زائدہ کی تعداد میں ائمہ کا اختلاف:

شوافعؒ کے نزدیک: پہلی رکعت میں سات، دوسری میں پانچ ہیں۔ حدیث الباب شوافع کے موافق ہے۔ مصنفؒ نے اس حدیث کو حسن کہا ہے۔ مگر لوگوں نے مصنفؒ پر طعن کیا ہے کہ اس کو حسن کہنا مناسب نہیں۔ اس لئے کہ اس کی سند میں کثیر ضعیف ہے۔ جیسا کہ العرف العذی علی الترمذی ص ۷۱ پر موجود ہے۔ اسی طرح مصنفؒ کا اس حدیث کو "هُوَ أَحْسَنُ شَيْءٍ رَوَى فِي هَذَا الْبَابِ" کہنا بھی درست نہیں کیونکہ ابوداؤد وغیرہ میں اس سے اعلیٰ روایتیں موجود ہیں۔

احناف کے نزدیک: چھ تکبیرات زائدہ ہیں اَنْكَلَمَا خَذَرُوْا عَنْ ابْنِ مَسْعُوْدٍ ؓ۔ ابن مسعود ؓ سے مروی ایک روایت میں تعد تکبیرات کا ذکر ہے اور ایک روایت میں ثمان تکبیرات کا ذکر ہے۔ اصول کا ضابطہ ہے کہ جو چیز ایسی ہو کہ اس میں رائے کو دخل نہ ہو تو اس میں قول صحابی بمنزل حدیث مرفوع کے ہوتا ہے۔ اور اس میں ابن مسعودؓ تنہا نہیں بلکہ بقول مصنفؒ انکے ساتھ کثیر صحابہ ؓ بھی ہیں۔

باقی یہ بھی ضابطہ ہے کہ جب کسی امر کے بارے میں روایتوں میں اختلاف ہو جائے کہ کسی میں کثرت ہو اور کسی میں قلت

تو جو متیقن ہو اس کو معمول یہ بنانا اولیٰ ہوتا ہے۔ اس طرح متبعگیرات زائدہ کو معمول یہ بنانا اولیٰ ہوگا کیونکہ یہ تو متیقن ہیں (کہ ان سے کم کی روایات نہیں ہیں)۔ (واللہ اعلم)

أَبْوَابُ السَّفَرِ

بَابُ التَّقْصِيرِ فِي السَّفَرِ

قصر صلوٰۃ اور اتمام صلوٰۃ فی السفر میں اختلاف:

عند ابی حنیفہ: مسافر کیلئے رباعی صلوٰۃ کا قصر کرنا ضروری ہے۔ اتمام کرنا جائز نہیں۔ اگر کسی مسافر نے اتمام کر لیا اور پہلی دو رکعت پر قعدہ کیا اور سجدہ سہو کر لیا تو اس کی نماز ہو جائے گی۔ اور اگر قعدہ نہیں کیا تو اس کی نماز نہیں ہوگی۔

عند الشافعی: قصر کی رخصت ہے، اتمام (پوری پڑھنا) عزیت ہے اور عزیت افضل ہوتی ہے۔ معصفت نے تو امام احمد کا مذہب شافع کے موافق نقل کیا ہے لیکن تتبع سے معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ میں احمد ابو حنیفہ کے موافق ہیں۔ باقی اتباع احمد (حافظ ابن تیمیہ، ابن قیم وغیرہ) اس مسئلہ میں احناف کے موافق ہی ہیں (بنیادی دونوں مذہب ہی ہوئے)۔

دلائل کی رو سے ابو حنیفہ کا مذہب قوی معلوم ہوتا ہے۔

دلیل (۱): کہ نبی ﷺ سے مدۃ العمر سفر میں اتمام ثابت نہیں اگر اتمام عزیمت ہوتا اور جائز ہوتا تو جواز کو ظاہر کرنے کے لئے کم از کم ایک مرتبہ تو اس پر آپ ﷺ عمل فرمالتے۔

دلیل (۲): اسی طرح آپ ﷺ کے بعد ابو بکر و عمرؓ سے بھی سفر میں اتمام کرنا ثابت نہیں ہے۔

سوال: حضرت عثمانؓ سے منیٰ میں اتمام کرنا منقول ہے، اسی طرح عائشہؓ سے بھی سفر میں اتمام کرنا ثابت ہے۔

اس کی وجوہ و تاویلات: حضرت عثمانؓ تاول کرتے تھے۔ ایک تاول تو انکا یہ تھا کہ انہوں نے مکہ میں اقامت اختیار کر لی تھی اور متاعل ہو گئے تھے (گھر بنالیا تھا)۔ کبھی یہ تاول کرتے تھے کہ پہلے سال جب حج کے موقع پر قصر کیا تو اعراب نے بھی جا کر گھروں میں قصر کیا۔ جب عثمانؓ کے علم میں یہ بات لائی گئی تو انہوں نے ایسے لوگوں کو غلطی سے پہچانے کے لئے اتمام کر لیا۔ حاصل یہ ہے کہ عثمانؓ کا اتمام بلا وجہ نہیں تھا بلکہ اس کی یہ (مندرجہ بالا) وجہیں تھیں۔

مگر شوافع نے ان دونوں تاویلوں پر نقض کئے ہیں۔

اعتراض علی التاویل الاول: حضرت عثمانؓ تاول کرتے تھے اور مہاجر تھے اور مہاجر کیلئے جس جگہ سے وہ ہجرت کر گیا ہو وہاں اقامت اختیار کرنی جائز نہیں ہوتی۔ پس ہم اس تاویل کو نہیں مانتے۔

اعتراض علی التاویل الثانی: دوسری تاویل پر یہ اعتراض کیا کہ نبی ﷺ کے زمانہ میں اس کی زیادہ ضرورت تھی چونکہ اسلام کے احکام اتنے شائع ذائع نہیں ہوئے اگر اس وجہ سے اتمام ہوتا تو رسول اللہ ﷺ کرتے۔

جواب: ہم کہتے ہیں کہ ہم کو اس سے سروکار نہیں کہ یہ تاویلیں معقول ہیں یا غیر معقول۔ قوی ہیں یا ضعیف۔ بلکہ ہمیں تو اتنا بتلانا ہے کہ یہ اتمام بلا وجہ نہیں تھا بلکہ کوئی نہ کوئی وجہ تھی۔ اگر یہ وجوہ معقول نہیں تو شوافع کو چاہیے کہ حضرت عثمان ؓ سے جا کر پوچھیں کہ انہوں نے ایسی نامعقول وجوہ کی وجہ سے اتمام کیوں کیا ہے؟ ہمیں تو یہ بتلانا ہے کہ حضرت عثمان ؓ نے تاویل کیا ہے۔ تاویل کا نام بتانا ہمارے لئے ضروری نہیں۔

تَأْوِيلُ عَائِشَةَ: صحیح بخاری جلد اول، بابُ يَفْضُرُ إِذَا خَرَجَ فِي ۱۳۸ میں ہے کہ عمرو ؓ سے کسی نے پوچھا کہ حضرت عائشہ ؓ سفر میں اتمام کیوں کرتی تھیں فَقَالَتْ تَأْوِيلُ مَا تَأْوِيلُ عُمَامِي ؓ۔ یعنی نفسِ تاویل میں شرکت تھی۔ باقی عثمان ؓ کا تاویل اور تھا۔ حضرت عائشہ ؓ کا تاویل اور تھا۔

حضرت عائشہؓ کا تاؤل یہ تھا کہ میں ام المؤمنین ہوں تمام مؤمنین میری اولاد ہیں میں جہاں جاتی ہوں میرا اپنا گھر ہے۔ میں مسافر نہیں ہوں۔ اس لئے اتمام کرتی ہوں۔ دیکھو! عرف الشہدی علی الترمذی ص ۱۲۰۔

شوافع اس پر بھی ناراض ہیں۔ کہتے ہیں کہ یہ تاؤل بھی معقول نہیں کیونکہ نبی ﷺ ابو المؤمنین تھے وہ اس پر عمل کرنے کے زیادہ حقدار تھے۔ حالانکہ انہوں نے تو ایسا نہیں کیا۔

جواب: ہماری طرف سے وہی اوپر والا جواب ہے کہ ہم شواہع کو کہتے ہیں کہ یہ جا کر عائشہؓ ہی سے اس کے بارے میں سوال کریں۔ الحاصل بلاتاول اتمام کرنا کسی صحابی سے بھی ثابت نہیں ہے۔

امام طحاوی کی تقریر:

امام محمادیؑ نے ان کے اتمام کی ایک اور وجہ بیان کی ہے جو بہت عمدہ ہے وہ یہ ہے کہ حضرت عثمانؓ عجلہ و حضرت عائشہؓ مجتہد تھیں۔ انکا مذہب تھا کہ مسافر کے لئے جو قصر کا حکم ہے وہ سفر سیر میں ہے۔ سفر نزول میں نہیں ہے جہاں تین چار دن مسافر نے ٹھہرنا ہو اس کے لئے ان کے نزدیک اتمام ہے (کہ وہ وہاں پوری پڑھے، ہاں جب سفر بافعل کر رہا ہو تو قصر کرے)۔

شوافع کے دلائل :- (اتمام عزیت ہے اور قصر رخصت ہے یہ انکا دعویٰ ہے)

دلیل :- ”وَإِذَا حَضَرْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلْيَسْ عَلَيَّكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ“ یہ ”فَلْيَسْ عَلَيَّكُمْ جُنَاحٌ“ صیغہ رخصت کے مقام میں استعمال ہوتا ہے۔ وجوب کے لئے استعمال نہیں ہوتا۔ اگر قصر کا وجوب ہوتا تو پھر فاقصروا کہا جاتا۔

جواب: احناف کی طرف سے جواب یہ ہے کہ یہ تعبیر و لفظ اس مکمل میں استعمال ہوتا ہے جہاں عدم جواز کا توہم ہے جیسا کہ سنی یمن الصفا و المروۃ کے بارے میں فرمایا گیا "فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا"۔ حالانکہ سنی حضور ﷺ نے نہ حج میں چھوڑی ہے نہ عمرہ میں جس سے سنی کا وجوب معلوم ہوتا ہے۔ حضرت عائشہؓ کے زمانہ میں یہی شہ پیش کیا گیا کہ اس (صیغہ) سے تو سعی کے وجوب کی نفی ہوتی ہے۔ آگے سے حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ اگر وجوب کی نفی کرنا مقصود ہوتا تو قرآن کی عبارت "لَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا" کی بجائے "أَنْ لَا يَطَّوَّفَ بِهِمَا" ہوتی۔ پھر خود اس کی وجہ بیان کی کہ قصہ اہل میں یہ ہوا ہے کہ زمانہ جاہلیت میں ان مواضع میں بہت رکھے ہوئے تھے اور لوگ ان بنوں کا طواف کرتے

تھے۔ جب اسلام آیا اور سعی کا حکم ہوا تو مسلمانوں کو یہ خیال ہوا کہ شاید یہ جائز نہ ہو اس لئے کہ یہ تو وہی موضع ہیں جہاں جاہلیت میں بت تھے۔ جہاں ہم غلطیاں کرتے تھے۔ تو اللہ نے یہ آیت نازل فرما کر ان کے اس عدم جواز کے وہم کو زائل کیا۔ بالکل اسی طرح اس آیت (وَإِذَا حَضَرْتُمْ فِي الْأَرْضِ الْحَجِّ) میں بھی ہوا کہ جب مسلمانوں نے قصر کا حکم سنا تو خیال ہوا کہ بھائی ہم تو ساری زندگی اقامہ کرتے رہے ہیں شاید ایسا کرنا یعنی قصر کرنا جائز نہ ہو تو "فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا" فرما کر اس وہم کو رفع کیا۔ الحاصل یہ تعبیر وجوب کے متانی نہیں ہے۔

دلیل شوافع (۲):۔ قصر کا معنی ہوتا ہے "قِطْعَةً مِنَ الشَّيْءِ" تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ مسافر کی اصل صلوٰۃ تو اربعہ رات ہے لیکن رکعتیں پر انحصار کرنے کی اس کو اجازت دے دی گئی۔ یہ (رکعتیں) اس کی اصل صلوٰۃ نہیں ہے۔ **جواب:** قصر زیر بحث کا حکم اس آیت سے مستفاد نہیں ہے کیونکہ یہ آیت قصر صفت کے بارے میں معلوم ہوتی ہے جیسا کہ بعد والی آیت "وَأَنْ جَفَّتُمْ" میں تاویل کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ قصر صفت کیلئے تو سفر بھی شرط نہیں ہوتا۔ اسی لئے غزوہ خندق جو حضر کا واقعہ ہے اس میں قصر صفت ہوا ہے۔ قصر صفت سے مراد کیفیت صلوٰۃ کا قصر ہے۔

سوال: پھر مسافر کے لئے جو قصر عدد کا حکم ہے اس کا ماخذ کیا چیز ہے؟

جواب: اس کا ماخذ نبی ﷺ و ابو بکرؓ و عمرؓ کا فعل ہے۔ (واللہ اعلم)۔

حاصل یہ ہے کہ مسافر کی قصر عدد پر جو قصر کا اطلاق ہوا ہے وہ اس کی اپنی نماز کے اعتبار سے نہیں بلکہ مقیم کی نماز کے اعتبار سے ہے۔ اس کے اپنے اعتبار سے تو یہی قصر اس کی نماز ہے "لا غیر"۔

عص ۱۲۰، ۱۲۱: حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَهَّابُ بْنُ عَبْدِ الْحَكِيمِ الْوَرَّاقُ الْبَغْدَادِيُّ عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا:

"لَا يُصَلُّونَ قَبْلَهَا وَلَا بَعْدَهَا"

سوال: دوسری حدیث میں سفر میں نوافل پڑھنے کا بھی ذکر ہے جبکہ اس سے نفی ہو رہی ہے۔

جواب: تطبیق کی (۱) ایک تقریر تو یہ ہے کہ سفر میں نوافل و سنن کی انکدیت ختم ہو جاتی تھی "لَا يُصَلُّونَ عَلَى وَجْهِ الْأُكْدِيَّةِ وَيُصَلُّونَ لَا عَلَى وَجْهِ الْأُكْدِيَّةِ"۔

تطبیق (۲)۔ "لَا يُصَلُّونَ فِي الشَّيْبَرِ" وَيُصَلُّونَ فِي النَّزْوَلِ (کہ جب جلدی ہوتی اور بالفعل سفر جاری ہوتا تو نوافل وغیرہ چھوڑ دیتے اور جب دو چار دن کہیں ٹھہرے ہوتے تو وہاں نوافل وغیرہ ادا فرما لیتے تھے، آج بھی یہی حکم ہے)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كُمْ تُقْصِرُ الصَّلَاةَ

مدت قصر کے بارے میں اختلاف:

مدت قصر کے بارے میں ائمہ حضرات اور حضرات صحابہ کرام کے مختلف اقوال ہیں۔ شرمذی نے صحابہ تابعین کے اقوال

ذکر کر دیے ہیں۔

احناف کے نزدیک پندرہ دن ہیں اگر مسافر کی کہیں پندرہ روز یا اس سے زیادہ ٹھہرنے کی نیت ہو تو وہ مقیم ہو جاتا ہے۔ اس سے کم کی نیت ہو تو وہ مقیم نہیں ہوتا بلکہ قصر کرے گا۔ اس باب میں صاحب ترمذی نے حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث ذکر کی ہے کہ حضور ﷺ مکہ میں ٹھہرے اور دس دن رہے، یہ تو حنفیہ کے خلاف نہیں ہے۔ دوسری حدیث ابن عباسؓ کی ہے اس میں انیس دن کا ذکر ہے۔ یہ حدیث بظاہر احناف کے خلاف ہے۔

مکہ میں ٹھہرنے کے متعلق روایتوں میں اختلاف ہے دس دن کی بھی روایت ہے۔ پندرہ، سترہ، انیس کی بھی روایت ہے۔ دس والی روایت اور دوسری روایتوں میں تطبیق آسان ہے۔ اس طرح کہ دس دن والی روایت توجہ الوداع سے متعلق ہے اور باقی روایتیں فتح مکہ سے متعلق ہیں۔ دس کے علاوہ دالی صورتوں میں تطبیق کی کوئی کافی، شافی صورت نہیں بن پڑتی۔

ابن عباس رضی اللہ عنہما کی انیس دن والی روایت کا احناف کی طرف سے جواب اول:

یہ تو تسلیم ہے کہ حضور ﷺ انیس دن ٹھہرے لیکن یہ ثابت کرنا کہ یہ انیس دن ٹھہرنا اقامت کی نیت سے تھا بڑا مشکل ہے کیونکہ فتح مکہ کا سفر تھا۔ کیا پتہ تھا کہ کتنے دن لگیں گے۔ کتنے دن نہیں لگیں گے۔ پھر فتح کر کے واپس تو نہیں آتا تھا بلکہ انتظامات بھی کرنے تھے پھر اسی میں غزوہ خنین کا بھی سفر تھا۔ پس یوں معلوم ہوتا ہے کہ یہ انیس دن بغیر اقامت کی نیت کے ٹھہرے ہیں۔ اس طرح تو سالہا سال آدمی ٹھہرا رہے تو وہ مسافر ہی رہتا ہے۔ اس صورت میں اس کے لئے قصر کا حکم ہے۔

نیز اسکے علاوہ ابن عباس رضی اللہ عنہما جو اس سے مسئلہ نکال رہے ہیں کہ انیس دن سے زائد کی نیت سے مسافر مقیم ہوگا اور خود اس پر عمل کرتے ہیں عمل سے اس کا مصداق متعین کرتے ہیں یہ ان کو کہاں سے معلوم ہوا۔ کیا بعید ہے کہ انیس دن سے زائد ہوتے تو اس میں بھی قصر کرتے۔ اس کا جواب ابن رشد نے دیا کہ انسان کی اصل حالت اقامت کی ہے سفر تو ایک طاری اور عارضی ہے۔ پس جتنا ثابت ہو جائے اس کو مان لینا چاہیے۔ اور اس سے زائد کو اپنی اصل پر اتارنا چاہیے۔

جواب ثانی: ہم حنفی ابن رشد کی اسی تقریر سے قائل نہ ہوتے ہوئے کہتے ہیں کہ پندرہ دن کی روایت چونکہ متعین ہے۔ اس لیے اس کو مان لینا چاہیے۔ اس سے زائد کو اپنی اصل پر اتارنا چاہیے کہ اس کو مقیم شمار کر لیں گے۔ تو اس طرح احناف کا مذہب ثابت ہو جائے گا۔

اصل میں جس مسئلہ میں دو صحابہ میں اختلاف ہو گیا ہو اس میں فیصلہ کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔ صحابہ مختلف علاقوں میں چلے گئے۔ جو جس علاقے میں گیا اس علاقے میں اس کا مذہب پھیل گیا وہاں کے لوگ اس کے اقوال سے واقف ہو گئے دوسرے صحابہ کے اقوال سے واقف نہ ہو سکے۔ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کو فہم میں رہے اس لئے ان کے اقوال کو فہم میں پھیلے۔ ابن عباسؓ حجاز میں رہے ان کے اقوال وہاں پھیل گئے۔

مسافت قصر کی تحدید میں اختلاف:

شواہد کاغذ ہب چار برید کا ہے اور ایک برید ۱۲ میل کا ہوتا ہے تو مجموعہ ۲۸ میل شرعی ہو جاتا ہے۔ حنفیہ کی بھی ایک روایت اسی طرح کی ہے (ورنہ اصل غبہب دہی ہے کہ تین دن تین رات میانہ روانت کے ذریعہ سفر کا ارادہ ہو بس وہ مسافت قصر ہے)

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّطَوُّعِ فِي السَّفَرِ

اس مسئلہ میں اختلاف روایات اور ان میں دو طرح کی تطبیق پہلے (كَانُوا يُصَلُّونَ فِي السُّبُورِ، وَلَا يُصَلُّونَ فِي السُّبُورِ) سے ذکر کر چکا ہوں۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْجَمْعِ بَيْنَ الصَّلَوَتَيْنِ

عرفات، مزدلفہ کے علاوہ جمع حقیقی نہیں بلکہ صوری ہے:

اس باب میں مصنف نے جو حدیث ذکر کی ہے اس کے پہلے جملے "إِذَا ارْتَحَلَ قَبْلَ زَيْغِ الشَّمْسِ أَخَّرَ الظُّهْرَ إِلَى أَنْ يَجْمَعَهَا إِلَى الْعَصْرِ فَيُصَلِّيَهُمَا جَمِيعًا" سے جمع تاخیری حقیقی معلوم ہوتی ہے اور اس کے دوسرے جملے "وَإِذَا ارْتَحَلَ بَعْدَ زَيْغِ الشَّمْسِ غَضَّلَ الْعَصْرَ إِلَى الظُّهْرِ وَصَلَّى الظُّهْرَ وَالْعَصْرَ جَمِيعًا" سے جمع تقدیمی حقیقی معلوم ہوتی ہے۔ یہ پہلے بیان ہو چکا ہے کہ قرآن سے جمع حقیقی کی نفی ہوتی ہے۔ "كَمَا قَالَ تَعَالَى إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْفُورًا" اگر جمع حقیقی جائز ہو جائے تو پھر نمازوں کی تعین اوقات کا کوئی مطلب نہیں نکلتا۔ اس لئے اس مقام میں استثناء کسی ایسی چیز کا کیا جائے گا جو قطعی الثبوت و قطعی الدلالت ہو۔ مثال کے طور پر عرفات میں جمع تقدیمی حقیقی اور مزدلفہ کی جمع تاخیری حقیقی کا استثناء ہوگا۔ کیونکہ وہ تو اتر سے ثابت ہیں۔ اس کے علاوہ اور کوئی استثناء نہیں ہوگا۔ اس کے خلاف جتنی حدیثیں آئیں گی۔ وہ یا تو متروک ہوگی۔ یا ان میں کوئی مناسب تاویل چلے گی۔

مثال کے طور پر حدیث الباب ہے اس کے دو جواب ہیں۔

جواب (۱): یہ حدیث غریب ہے اور غریب ہونے کی کئی وجہیں ہیں (۱) لکھ کا تلمیذ قہیہ ہے وہ متفرد ہے حالانکہ لیث کے سیکڑوں تلمیذ اور بھی ہیں۔ (۲) حدیث کی سند میں ہے عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي حَنِبَةَ عَنْ أَبِي الطُّفَيْلِ عَنْ مُعَاذٍ ۖ ۚ جبکہ مشہور سند یوں ہے أَبُو الزُّبَيْرِ عَنْ أَبِي الطُّفَيْلِ عَنْ مُعَاذٍ ۖ ۚ۔ (۳) متن میں بھی اختلاف ہے، عام متن تو یوں ہے أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ جَمَعَ فِي غَزْوَةِ تَبُوكَ بَيْنَ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ وَبَيْنَ الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ۔ اور قہیہ کا متن أَخَّرَ وَغَضَّلَ (کے ساتھ) ہے۔ اسی لئے حافظ نے اس کو ضعیف کہا ہے اور بعض نے اس کو مرفوع تک کہہ دیا ہے۔ پس یہ (حدیث) نہ قطعاً (آیت مذکورہ) کے مقابلے میں متروک ہے۔

جواب (۲): یہ ہے کہ جمع صوری والی توجیہ اس میں بھی چل سکتی ہے۔ اس طرح کہ جب زوال سے پہلے سفر کر رہے ہوتے تو سفر کرتے رہتے زوال نہ فرماتے ظہر کے آخر وقت میں نزول فرماتے اور ظہر بھی پڑھ لیتے اور عصر بھی پڑھ لیتے۔ تو یہ جمع

صوری ہوگئی۔ اور جب زوال کے بعد سفر شروع کرنا ہوتا تو سفر نہ شروع کرتے آرام فرماتے یہاں تک کہ ظہر کا آخر وقت ہو جاتا تو دونوں (ظہر و عصر) کو جمع کر لیتے۔ عملاً تو ایک ہی بات رہے گی (کہ ظہر کو آخر وقت میں پڑھا جائے گا اور عصر کو اول وقت میں)۔ لیکن اول جملے اور دوسرے جملے کا تقابل اس طرح ہے کہ اول جملے میں ملتفت الیہ تا غیر ظہر ہے اور دوسرے جملے میں ملتفت الیہ تعیل عصر ہے اس طرح دونوں شقوں میں تقابل ہو گیا ہے۔ (یہ ایک حدیث ہوگئی)۔

اس کے بعد مصنف نے ابن عمر کے سفر والی حدیث ذکر کی ہے جس میں ذکر ہے ”أَخَّرَ الْمَغْرِبَ حَتَّى غَابَ الشَّفَقُ“ دیکھو! اس میں بھی جمع حقیقی معلوم ہوتی ہے (کہ مغرب کو عشاء کے وقت میں ادا کر رہے ہیں)۔
جواب: ابن عمر کے اس سفر کے متعلق روایت میں یہ بھی ہے کہ ”كَأَذَى أَنْ يُغَيَّبَ الشَّفَقُ“ پس یہ غَاب الشَّفَقُ بھی ”كَأَذَى أَنْ يُغَيَّبَ الشَّفَقُ“ پر محمول ہے۔ لہذا یہاں بھی جمع صوری بن گئی (کہ مغرب آخر وقت میں اور عشاء اول وقت میں)۔
بعض روایتوں میں ہے کہ نبی ﷺ نے غیبہ شفق کے بعد مغرب کی نماز ادا فرمائی۔

جواب: شفق کا اطلاق حرہ پر بھی ہوتا ہے اور بیاض پر بھی، کیا بعید ہے کہ اس شفق سے مراد حرہ ہو تو جمع صوری یہاں بھی بن گئی۔
بعض روایتوں میں ہے ”حَتَّى انْتَصَفَ اللَّيْلُ“۔ اے خفیو! اب تو تسلیم کر لو کہ جمع حقیقی ہوئی تھی۔
جواب: آثار السنن میں اس حدیث کی سند پر کلام کیا گیا ہے اور مصنف نے اس کو معلول قرار دیا ہے۔ شوکانی باوجودیکہ ظاہر پر عمل کرنے والا ہے۔ اور خفیہ کے ساتھ اس کی سرحد نہیں ملتی مگر اس مسئلہ میں خفیہ کے ساتھ ہے اور اسی کا قائل ہے جس کے احناف قائل ہیں (کہ جمع صوری کی جائے گی)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَلَوةِ الْإِسْتِسْقَاءِ

حدیث الباب بے معلوم ہوتا ہے کہ استسقاء میں صلوٰۃ شروع ہے۔ خفیہ کی طرف نسبت کی جاتی ہے کہ ان کے ہاں صلوٰۃ نہیں ہے تو صلوٰۃ نہ ہونے کا معنی یہ ہے کہ صلوٰۃ مستحب ہے، مسنون نہیں ہے۔ خفیہ کہتے ہیں کہ حقیقت استسقاء طلب استسقی (بارش طلب کرنا) ہے جس کی روح دعا، توبہ اور استغفار ہے۔ پھر دعائیں ہوتی ہیں کافی ہے اور خطبہ جمعہ میں ہوتی بھی کفایت کر جاتی ہے۔ البتہ استسقاء کی کامل صورت وہی ہے جو بصورت صلوٰۃ ہو جس کا حدیث میں بھی ذکر ہے۔ اسی طرح تحویل رداء بھی استسقاء کی حقیقت میں داخل نہیں ہے۔ بلکہ نقادوں اس پر عمل کیا گیا تھا (کہ اے اللہ جیسے میں نے رداء کی تحویل کی اسی طرح ہمارے حال کو بھی بدل دے) اب بھی کوئی ایسا کرے تو شروع ہے (مسنون نہیں ہے)۔

﴿ص ۱۲۳، ۱۲۵﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ: عَنْ هِشَامِ بْنِ إِسْحَاقَ وَهُوَ ابْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ كَثَّانَةَ عَنْ

أَبِيهِ "وَصَلَّى رَكَعَتَيْنِ كَمَا كَانَ يُصَلِّي فِي الْعِيدِ":

شوافع کا صلوٰۃ استسقاء میں یکمیرات زائدہ کا قول کرنا مخالفہ پر مبنی ہے۔ شوافع تو اس تشبیہ کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں

کہ جیسے صلوٰۃ العید میں تکبیرات زائدہ ہیں یہاں بھی تکبیرات زائدہ ہیں لیکن احناف کے ہاں یہ تشبیہ تکبیرات میں نہیں ہے بلکہ وقت اور جہز اور رکعتیں ہونے میں ہے (تکبیرات زائدہ میں تشبیہ نہیں ہے)۔

بَابُ فِي صَلَوةِ الْكُسُوفِ

صلوٰۃ الکسوف کے رکوع اور تعداد۔ ت کے بارے میں روایات مختلف ہیں۔ ایک رکوع کی روایت بھی ہے دوسری بھی ہے اور تین کی بھی ہے۔ چار اور پانچ رکوعوں کی بھی ہے۔ تین رکوعوں تک کی روایات کی سند میں بڑی صحیح ہیں۔ چار اور پانچ رکوعوں والی روایات کی سندوں میں کچھ لین (کمزوری) ہے۔

پھر دوسرا اختلاف یہ بھی ہے کہ کتنی رکوعیں گئیں اکثر روایات کے ظاہر سے تو رکعتیں معلوم ہوتی ہیں مگر ابوداؤد، مسند احمد، مصنف عبد الرزاق کی روایات میں چار رکوع کا بھی ذکر ہے۔ پھر یہ اختلاف ایک ہی راوی سے ہے جیسے ابن عباسؓ سے اور عائشہؓ سے۔ اور وقف و رفع کا بھی اختلاف ہے۔ ابن عباسؓ کی روایت و فتویٰ میں بھی اختلاف ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ اختلاف انتہائی پریشان کن ہے۔ کس پر عمل کیا جائے؟ اور کس کو چھوڑا جائے؟ کس طرح اس میں توفیق و تطبیق پیدا کی جائے۔

اب دو باتیں ہیں (۱) ایک تو عمل کرنا کہ کس پر عمل کریں اور کس پر عمل نہ کریں (۲) اور دوسرا ہے کہ اس اختلاف میں جمع و تطبیق کی کوئی صورت نکالی جائے۔

پہلی بات: امام شافعیؒ و حافظ ابن تیمیہؒ نے تو کہہ دیا کہ دو رکوعوں والی روایت ہمارے نزدیک معمول ہے یہ روایت بخاری میں ہے اس کے علاوہ باقی روایات کو انہوں نے معمول قرار دے دیا۔ مگر یہ بات ان کی صحیح نہیں ہے اس لئے کہ تین رکوعوں والی روایت مسلم شریف کی ہے سب کے متعلق معلوم ہونے کا دعویٰ کر لیتا تو مناسب معلوم نہیں ہوتا۔ اسی لئے شوکانیؒ نے ان کے اس دعوے پر برہنہ کا اظہار کیا ہے (لہذا معلول قرار دے جانے والا تو کوئی حل نہیں ہے)۔

عند الاحناف: ایک رکوع (والی روایت) معمول ہے۔ ابن ہائم نے اس کی تقریر یہ کی ہے کہ فعلی روایتیں چونکہ ایک دوسرے کے معارض ہیں اس لئے انکا تعلق ہو گیا۔

اب قولی روایات کی طرف رجوع کرتے ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے کہ نبی ﷺ نے جو بعد میں خطبہ دیا اس میں ارشاد فرمایا: ”صَلُّوْهُمَا تَخْأْخِذُ صَلَوةٌ صَلَّيْتُمْوهَا مِنْ الْكُفُوْبَةِ“ تو کتبہ کے ساتھ تشبیہ دی ہے۔ اور کتبہ میں ایک رکوع ہے لہذا صلوٰۃ الکسوف میں بھی ایک رکوع ہوگا۔

اس موقع پر اس صلوٰۃ کے ساتھ بھی تشبیہ دی جاسکتی تھی جواب آپ ﷺ نے (صلوٰۃ الکسوف) ادا کی ہے لیکن اس کے ساتھ تشبیہ نہیں دی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صلوٰۃ الکسوف جس کیفیت کے ساتھ ادا فرمائی وہ آپ ﷺ کی خصوصیت پر محمول ہے۔ اس لئے کہ بہت سارے امور اس میں خصوصیت کے موجود ہیں۔ جیسے اسی نماز میں آپ ﷺ کو جنت دکھائی گئی تو آپ ﷺ آگے بڑھتے تھے۔ جہنم دکھائی گئی تو پیچھے ہٹتے تھے۔ کبھی تکبیر کہتے کبھی تسبیح کرتے۔ کبھی فرماتے ”اَللّٰمَّ تَعَذِّبْنِيْ اَنْیُّ لَا تُعَذِّبَهُمْ وَاَنَا

فَیْهِمْ "وہ جلی باندھنے والا قصہ بھی دکھلایا گیا کہ ایک عورت کو اسی وجہ سے عذاب ہو رہا تھا، ملائکہ سے آپ ﷺ نے سوال کیا اس کا انہوں نے جواب دیا۔ یہ بھی روایتوں میں ہے کہ آپ ﷺ نے بعد میں یہ بھی کہا کہ جتنے وعدہ و وعید تمہیں سنائے جاتے ہیں وہ سب مجھے اس نماز میں دکھائے گئے۔ تو یہ منافی صلوٰۃ کتنے امور (یہاں) مذکور ہیں۔

ظاہر ہے : کہ یہ واردات غیبیہ آپ ﷺ کی خصوصیات ہیں۔ تو جیسے یہ خصوصیات ہیں کیا بعید ہے کہ رکوعات کا تعدد بھی آپ ﷺ کی خصوصیت ہو۔ خیال آیا کہ میرے بعد بھی تو میری اُمت صلوٰۃ الکسوف ادا کرے گی اور اس کی ضرورت پیش آئے گی۔ اور لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ الْخَبَرِ کی وجہ سے وہ اس کی اقتداء کرے گی۔ اس لئے بعد میں فرمایا کہ صَلُّوْهَا كَمَا اخَذْتُ صَلَوَةَ صَلَّيْتُوْهَا مِنَ الْمُكْتُوْبَةِ کہ تم میری اقتداء نہ کرنا۔ بلکہ تم صلوٰۃ الکسوف کو اس طرح ادا کرنا جیسے مکتوبہ ادا کی جاتی ہے۔ یہ جواب تو تعدد رکوعات والی روایات کا ہو گیا۔ (کہ یہ تعدد آپ ﷺ کی خصوصیات میں سے تھا)۔

دوسری بات: اب رہا روایات کا اختلاف اور ان میں توافق:

تطبیق نمبر (۱) : توافق کی ایک صورت یہ ہے کہ واقعات متعدد ہوں۔ (یعنی اختلاف روایات اختلاف واقعہ پر محمول ہوں) لیکن ایسا تو ہے نہیں۔ اسلئے کہ دس سال کی جو مدتی زندگی ہے اس میں اتنے کسوف کا ہونا یہ تو اندر یا ضیہ کے خلاف ہے۔ دوسرا یہ کہ کسوف کی روایتوں میں حضور ﷺ کے بیٹے ابراہیم کی وفات کا ذکر ہے۔ لوگوں کا یہ خیال تھا کہ یہ کسوف کسی کی موت کی وجہ سے ہوتا ہے۔ کیونکہ ابراہیم علیہ السلام کی وفات ہوئی ہے۔ تو نبی ﷺ نے اس کی تردید فرمائی کہ کسی کی موت وحیات کی وجہ سے کسوف نہیں ہوتا۔ ظاہر ہے کہ ابراہیم علیہ السلام کی وفات ایک ہی دفعہ ہوئی ہے۔

تطبیق نمبر ۲ : دوسری تطبیق یہ ہے کہ جب یہ کسوف ہوا تو اس میں جو حالات نمودار ہوئے وہ عجیب قسم کے تھے۔ انتہائی گرمی کا وقت تھا۔ کسوف بڑا کثیف و غلیظ تھا۔ یہاں تک کہ ستارے نظر آنے لگ گئے۔ پھر صلوٰۃ کسوف جو آپ ﷺ نے ادا فرمائی بڑی لمبی تھی۔ جتنا قیام تھا اتنا ہی (لمبا) رکوع تھا۔ بعض لوگ بیہوش ہو کر گر پڑے۔ جہوم زیادہ تھا۔ انتہائی گھبراہٹ تھی۔ یہ تمہید ہے۔ گھبرا کر لوگ سر اٹھا کر دیکھتے کہ آگے کیا ہو رہا ہے۔ پھر رکوع میں چلے جاتے پھر ایسا کرتے۔ تو جتنی دفعہ یہ ہوا اور جس نے جتنی دفعہ دیکھا اس نے اس کو (ویسے ہی) روایت کیا۔ کسی نے دور رکوع سمجھے کسی نے تین دھکڑا۔ حالانکہ واقعہ میں ایک ہی رکوع تھا۔ ایسے حالات میں ایسا ہو جانا یہ کوئی مستبعد نہیں ہے۔ (لہذا یہ اختلاف روایات اختلاف روایت کی وجہ سے ہوا)۔

تطبیق نمبر (۳) : یہ بھی تحقیق کرنے والی بات ہے کہ کتنی روایتیں ہیں۔ میں اوپر عرض کر چکا ہوں کہ ابوداؤد، مسند احمد، مصنف عبدالرزاق کی روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ نے چار۔ پانچ۔ لیکن کیا بعید ہے کہ اس سے بھی زیادہ پڑھی ہوں۔ گو اس کی روایت نہیں ہے۔ لیکن یہ روایت ہے کہ آپ ﷺ پوچھتے تھے کہ بَسْطُوْا (ظہور) ہوا ہے یا نہیں۔ حافظ نے فرمایا کہ یہ بات اشارے سے پوچھتے تھے۔ مگر یہ تو کچھ عجیب سی بات ہے۔ اس لئے کہ اتنے اندر میرے دجھوم میں اشارہ کیسے چلتا ہوگا (سمجھ آتا ہوگا)۔ مصنف عبدالرزاق کی روایت میں یہ بھی ہے کہ آدمی بھیجا جاتا تھا کہ اُجَلِّا ہوا ہے یا نہیں تو ظاہر ہے کہ یہ امر سلام کے بغیر تو نہیں ہو سکتا۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کئی دو گانے ادا کئے گئے پس ممکن ہے کہ کسی دو گانے میں ایک رکوع اور کسی میں دو کسی میں تین اور کسی میں چار رکوع کئے ہوں۔ اس طرح بھی رکوعات کے تعدد والی روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے۔ یہ توافقی کی انتہائی کوشش ہے۔ جو کسی انسان کے بس میں ہو سکتی ہے۔ باقی حتمی (وثیقی) نہیں ہے۔ حقیقت حال کیا تھی؟ واللہ اعلم بسبب اب۔ (یہ تمام بحث سنوۃ الکسوف میں رکوعات کے بارے میں تھی۔ قرأت کا مسئلہ اگلے باب میں آئے گا۔

﴿ص ۱۲۵، ۱۲۶﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ ؓ: وَيَسْرِي أَصْحَابُنَا أَنْ

يُضَلِّي صَلَوةَ الْكُسُوفِ فِي جَمَاعَةٍ فِي كُسُوفِ الشَّمْسِ وَالْقَمَرِ:

ہم احناف کے نزدیک کسوف (سورج گرہن ہونا) میں تو جماعت ہے۔ خسوف (چاند گرہن ہونا) میں جماعت نہیں ہے۔ بلکہ صلوٰۃ فرادئی فرادئی ہے۔ واللہ اعلم۔

بَابُ كَيْفِ الْقِرَاءَةِ فِي الْكُسُوفِ

اس میں بھی اختلاف روایات ہے۔ سمرقہؒ کی روایت سہری کی ہے۔ حضرت عائشہؓ کی روایت جہری کی ہے۔ جواب نمبر (۱): حضرت عائشہؓ کی روایت کا جواب یہ ہے کہ ابو داؤد کی روایتوں میں ہے سمرقہؒ فرماتے ہیں کہ جب کسوف ہوا تو میں بھاگا ہوا آیا کہ دیکھوں رسول اللہ ﷺ آج کیا کرتے ہیں؟ تو میں بالکل آپ ﷺ کی پیٹھ کے پیچھے کھڑا ہوا۔ چونکہ یہ حقیقت حال سے زیادہ واقف ہیں نسبت عائشہؓ کے۔ وہ توصف النساء میں تھیں۔ اس لئے ان کی روایت کو عائشہؓ کی روایت پر ترجیح ہوگی۔

جواب نمبر (۲): حضرت عائشہؓ کی جہروالی روایت جہر آیت او آیتین پر محمول ہے۔ (ویسے تو قرأت سراً ہو رہی تھی کبھی بھی تعلیم ایک دو آیت جہر ہو جاتی تھیں۔ کہ قرأت ہو رہی ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَلَوةِ الْخَوْفِ

صلوٰۃ الخوف کی جتنی بھی صورتیں روایتوں میں مذکور ہیں سب جائز ہیں۔ اختلاف جواز کا نہیں بلکہ اولویت کا ہے۔ عند الاحناف: یہ صورت افضل ہے کہ ہر طائفہ کو امام ایک ایک رکعت پڑھائے۔ اور پھر دونوں اپنی بقیہ رکعت کو پورا کر لیں۔ قرآن کی آیت کے یہ صورت زیادہ مناسب ہے۔ اس لئے احناف کے نزدیک اس کو ترجیح ہے۔ عند القاضی ابی یوسف: یہ صورت مختار ہے کہ دونوں طاائفے و امام تحریراً صلیٰ ہی نہیں۔ رکوع بھی اکٹھا کریں۔ پھر سجدہ یکے بعد دیگرے کریں۔ دوسری رکعت بھی اسی طرح پڑھیں اور پھر امام سلام کہہ دیں۔

عند الشوافع: مختار یہ صورت ہے کہ امام پہلے طائفہ کو ایک رکعت پڑھائے پھر یہ طائفہ اپنی دوسری رکعت کو پڑھ کر چلا جائے۔ امام دوسرے طائفہ کی انتظار کرے اور اس کو ایک رکعت پڑھائے پھر امام انتظار کرے اور یہ دوسرا طائفہ کھڑے ہو

کر اپنی دوسری رکعت پڑھے۔ پھر امام اور دوسرا اٹھا۔ اسلام پھیریں۔

عند المآلت: بھی یہی صورت مختار ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ امام دور و پوری کرنے کے بعد خود بخود سلام پھیر دے۔ دوسرے طائفہ کی انتظار نہ کرے۔

انہوں نے اس صورت کو اس لئے اختیار کیا کہ اس میں نقل و حرکت کم ہے۔ احناف کہتے ہیں کہ نقل و حرکت فی الصلوٰۃ کا متحمل ہونا تو کہیں نہ کہیں موجود ہے۔ جیسے خذث فی الصلوٰۃ کی صورت میں بنا کا مسئلہ۔ لیکن مصب امامت کے خلاف کوئی چیز بھی کہیں متحمل نہیں ہے۔ امام کو آزاد ہونا چاہیے۔ قاضی ابو یوسف سے منقول ہے کہ قرآن میں اِذَا ثَبُتَ فَبُيْهَمْ مذکور ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صلوٰۃ الخوف اب جائز نہیں۔ مگر ابن حمام نے لکھا ہے کہ حضور ﷺ کے بعد بعض صحابہ ﷺ نے صلوٰۃ الخوف پڑھی ہے جیسے حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے ایک غزوہ میں صلوٰۃ الخوف پڑھائی ہے۔ اسی طرح ابو بکر و عمرؓ نے بھی پڑھائی ہے۔ یہ اس کی دلیل ہے کہ صلوٰۃ الخوف آپ ﷺ کے بعد بھی مشروع ہے۔ قاضی ابو یوسف کا دوسرا قول جواز کا بھی ہے۔

﴿ص ۱۲۶﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ الْقَطَّانِ عَنْ سَهْلِ بْنِ

أَبِي خَفْصَةَ ۖ قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ سَأَلْتُ يَحْيَى بْنَ سَعِيدٍ عَنْ هَذَا الْحَدِيثِ:

یہی سند اور اس میں دو وجہ سے فرق ہے۔

فرق (۱): پہلی سند میں ابن قطان اور قاسم بن محمد کے درمیان صرف ایک یحییٰ بن سعید انصاری کی وساطت ہے۔ اور اس

سند میں ابن قطان اور قاسم بن محمد کے درمیان دو واسطیں ہیں ایک شعبہ کی اور اس سے اوپر قاسم کے بیٹے عبد الرحمن کی ہے۔

فرق (۲): یہ ہے کہ پہلی سند میں رفع کی تصریح نہیں تھی اور شعبہ کی سند میں رفع کی تصریح ہے۔

وَقَالَ لِي الْكُتَيْبَةُ إِلَى جَنْبِهِ وَلَمْ تُسْأَلْ أَحْفَظُ الْحَدِيثِ:

محمد بن بشار کہہ رہے ہیں کہ مجھے ابن قطان نے کہا کہ اس شعبہ کی حدیث کو یحییٰ بن سعید انصاری رضی اللہ عنہ کی حدیث کے جب میں لکھ لو۔ یہ بھی اس جیسی ہے۔ اس لئے کہ مجھے شعبہ کی حدیث کے الفاظ تمام یاد نہیں رہے۔

وَرَوَى عَنْ غَيْرِ وَاحِدٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ صَلَّى بِأَحَدِي الطَّائِفَتَيْنِ رَكْعَةً وَرَكْعَةً فَكَانَتْ لِلنَّبِيِّ ﷺ

رَكْعَتَانِ وَلَهُمْ رَكْعَةٌ وَرَكْعَةٌ:

اس کی دو تاویلیں ہیں۔ (۱) یہ ہے کہ امام کے ساتھ ان کی ایک ایک رکعت ہوئی۔ دوسری رکعت انہوں نے اپنے طور پر

پڑھی۔ (۲) تاویل یہ ہے کہ نبی ﷺ بیٹھے رہے ہوں گے اور انہوں نے ان کے بیٹھنے کے وقت میں دو رکعت پوری کر لی ہوں گی۔

اسی طرح ہے وہ روایت جس میں آتا ہے کہ امام کی چار دو ہوئیں اور ان کی دور و۔ یعنی انہوں نے امام کے بیٹھنے کے وقت میں دو دو پڑھ کے اپنی چار پوری کر لی ہوں گی۔ وہاں یہ تاویل کرنی اس لئے ضروری ہو جاتی ہے کہ اقتداء المفضّل

فلف المتفعل احناف کے نزدیک منع ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي سُجُودِ الْقُرْآنِ

عند الجمهور: سجدة تلاوت سنت ہے۔ احناف کے نزدیک واجب ہے۔

دلیل جمهور: وہ بعض حدیثیں ہیں جن میں آتا ہے کہ آپ ﷺ نے آیت سجدة تلاوت کی اور سجدة نہ کیا۔
دلیل وجوب: یہ ہے کہ جتنی بھی سجودوں کی آیات ہیں ان میں یا تو امر کا صیغہ ہے یا جود انبیاء علیہم السلام سے حکایت ہے۔
یا سجدة نہ کرنے والوں پر وعید و تکبر ہے۔ اور یہ سب وجوب کی علامت ہیں۔ ظاہر ہے کہ فی الغور نبی ﷺ نے سجدة نہیں کیا (ہاں) بعد میں کر لیا۔

سجود قرآن کی تعداد میں اختلاف مذاہب

عند المالک: گیارہ ہیں۔ ان کے نزدیک متصل میں سجدة نہیں۔

عند الاحمد: پندرہ ہیں۔ سورۃ حج میں دو سجدة ہیں۔ اور سورۃ ص کا بھی سجدة ہے۔
ابو حنیفہ و شافعی کے نزدیک: چودہ ہیں۔ ابو حنیفہ کے نزدیک حج میں ایک سجدة اور سورۃ ص کا بھی سجدة ہے۔
اور امام شافعی کے نزدیک حج کے دونوں سجدة ہیں۔ اور سورۃ ص کا سجدة ان کے ہاں نہیں ہے۔ چار نصف اول میں اور دس نصف آخر میں۔ کل چودہ ہوئے۔

دلیل مالک: حدیث الباب ہے جس میں گیارہ کا عدد ذکر ہے۔

دلیل جمهور: سورۃ النجم میں سجدة کرنے والی روایت ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ متصل میں سجدة ہے۔
حدیث الباب کا جمهور کی طرف سے جواب: یہ ہے کہ حضرت ابوالدرداءؓ کو نبی ﷺ کے ساتھ اتنے ہی سجدة کرنے کا اتفاق ہوا اس سے زائد کا نہیں۔ تو ان زائد سجودوں کی نفی نہیں ہو جاتی۔ امام مالک کی طرف سے سورۃ النجم والے سجدة کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ یہ منسوخ ہے۔ مگر ان کے پاس نسخ کی کوئی دلیل نہیں ہے۔

بَابُ فِي خُرُوجِ النِّسَاءِ إِلَى الْمَسَاجِدِ

﴿ص ۱۴۷﴾ حَدَّثَنَا نَصْرُ بْنُ عَلِيٍّ عَنْ مُجَاهِدٍ: اِئْتِنَا لِلنِّسَاءِ بِاللَّيْلِ إِلَى الْمَسَاجِدِ:

یعنی ضروری نہیں اور نہ اس کی ترغیب ہے۔ مطلب یہ ہے کہ منع نہ کرو۔ ترغیب تو وہ ہے کہ ایک عورت نے نبی ﷺ سے پوچھا۔ تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ تمہاری نماز اندر اندر افضل ہے۔ دیکھئے مسجد نبوی ہو اور امام نبی ﷺ ہوں اور مقتدی خیر القرون ہوں پھر بھی جماعت کی بجائے نماز اندر اندر پڑھنا افضل بتایا۔ اس سے سمجھ میں آتا ہے کہ نبی ﷺ کی مرضی کیا تھی؟ (مرضی آپ ﷺ کی یہ تھی کہ عورتیں خروج نہ کریں)۔ پھر اجازت خروج کی دی بھی تو ترائین کے ساتھ خروج کو منع کیا بلکہ میلے کیلے

کپڑے پہن کر نکلنے کا حکم فرمایا۔

حضرت عائشہؓ سے تو تصریح ہے کہ اگر نبی ﷺ اب ہوتے اور عورتوں کے حالات سے واقف ہو جاتے تو ان کو خروج سے منع کر دیتے۔

فَعَلَ اللَّهُ بِكَ وَفَعَلَ :

یعنی حضرت عمرؓ اپنے اس بیٹے پر ناراض ہو گئے۔ کہتے ہیں ساری عمر اس سے کلام نہ کیا۔ ناراض ہونے کی وجہ یہ تھی کہ اس نے بظاہر حدیث کا مقابلہ کر لیا۔ ورنہ نیت اس کی صحیح تھی۔

بَابُ فِي كَرَاهِيَةِ الْبِرَاقِ فِي الْمَسْجِدِ

﴿ص ۱۲۷﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ عَنْ طَارِقِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْمُخَارِبِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا كُنْتَ فِي الصَّلَاةِ فَلَا تَبْزُقْ عَنْ يَمِينِكَ وَلَكِنْ خَلْفَكَ أَوْ

بِلِقَاءِ شِمَالِكَ أَوْ تَحْتَ قَدَمِكَ الْيُسْرَى :

یہ خلفک کا لفظ صرف ترمذی کی روایت میں ہے کسی اور روایت میں نہیں ہے۔ اس لئے یہ معلول ہے۔ شمال میں بھی جب اجازت ہے۔ جبکہ اس جانب کوئی آدمی نہ کھڑا ہو۔ اگر کوئی کھڑا ہو تو پھر اجازت نہیں۔ اب صرف ایک صورت باقی رہ جاتی ہے اَوْ تَحْتَ قَدَمِكَ الْيُسْرَى۔ مگر یہ بھی تب ہے جب نیچے کوئی فرش یا علف نہ ہو۔ اگر ہو تو پھر صورت یہ ہے کہ کپڑے میں تھوک لے اور یہ بھی اضطراب کی حالت میں۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي السَّجْدَةِ فِي النُّجْمِ

﴿ص ۱۲۷﴾ حَدَّثَنَا هَارُونُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْبَرَّازِ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا : قَالَ سَجَدَ

رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِيهَا يَعْني النُّجْمَ وَالْمُسْلِمُونَ وَالْمُشْرِكُونَ وَالْجِنُّ وَالْإِنْسُ :

سوال: جنوں کے سجدہ کرنے کا ابن عباسؓ کو کیسے علم ہوا؟

جواب: یہ ہے کہ جیسے ابن عباسؓ نے بقیہ قصہ نبی ﷺ سے سنا تو اسی طرح یہ بھی آپ ﷺ سے سنا ہوگا۔

سوال: مشرکوں نے سجدہ کیوں کیا؟

جواب: اس کے دو جواب ہیں۔ (۱) ایک تو وہی مشہور قصہ ہے کہ آپ ﷺ کی زبان سے شیطان نے یہ نکلوا دیا

بَلِّغْ الْغُرَاقِ الْغُلَى وَإِنْ شَفَاعَتُهُمْ لَتَرْجُحِي۔ اس پر انہوں نے بھی سجدہ کیا۔ مگر یہ جواب نکلے ہے۔ کہ یہ قصہ من

گھڑت ہے۔ اس لئے کہ اس طرح وحی سے اعتماد اٹھ جاتا ہے۔ (۲) دوسرا جواب شاہ ولی اللہؒ نے یہ دیا ہے کہ اس وقت اللہ

تعالیٰ کی کوئی خاص جگہ پڑی ہے جس سے مجبور ہو کر سب سجدے میں چلے گئے ہیں مشرکوں کا یہ سجدہ جبری تھا (حاشیہ نمبر ۵ میں مشرکوں کے سجدہ کرنے کی بہترین توجیہات تحریر ہیں، دیکھی جائیں، مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ مَنْ لَمْ يَسْجُدْ فِيهِ

(ص ۱۲۷) حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ مُوسَى عَنْ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَرَأْتُ عَلَى رَسُولِ

اللَّهِ ﷺ النَّجْمَ فَلَمْ يَسْجُدْ فِيهَا. قَالَ أَبُو عِيسَى حَدِيثُ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ الْخ.

بحود تلاوت فی الفور واجب نہیں:

تاکمین بعدم الوجوب اس سے استدلال کرتے ہیں۔ اور مالکیہ بھی اس سے استدلال کرتے ہیں کہ مفصلات میں سجدہ نہیں۔ دونوں کا جواب یہ ہے کہ آپ ﷺ نے اس وقت سجدہ نہ کیا۔ بلکہ بعد میں کیا۔ اس وقت اس لئے نہ کیا کہ قاری زید بن ثابت رضی اللہ عنہ تھے انہوں نے اس وقت نہ کیا۔ وقت کے مکروہ ہونے کی بناء پر یا وضو نہ ہونے کی بناء پر یا اور کوئی وجہ ہوگی۔ (پس وجوب ہے لیکن فی الفور نہیں)۔

الحاصل: سجدہ تلاوت کا وجوب تو ہے لیکن وجوب فی الفور نہیں۔ اور وجوب کی دلیل پہلے عرض کر چکا ہوں کہ سجدہ تلاوت کی آیات تین طرح کی ہیں یا ان میں امر ہے، ظاہر ہے کہ امر وجوب کیلئے ہوتا ہے۔ یا جہود انبیاء سے حکایت ہیں اور ان کی اقتداء ضروری ہے فَبِهَذَا لَعَلَّكُمْ أَفْقَهُ۔ یا سجدہ نہ کرنے والوں پر انکار ہے۔

غرض یہ کہ یہ ساری باتیں وجوب کی علامت ہیں۔ دوسری دلیل وجوب یہ بھی ذکر کی جاتی ہے کہ ایک حدیث میں ہے کہ شیطان نے کہا ”أَمْرُ إِبْنِ آدَمَ لَمْ يَسْجُدْ وَأَمْرُتَ فَلَمْ يَسْجُدْ“ ابن آدم تو نوازا گیا اور میں راندہ درگاہ ہوا۔ کما فی المعروف الشذی۔ اس سے بھی وجوب نکلا ہے۔

قائلین بعدم الوجوب: اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہ تو شیطان کا قول ہے اس کا قول تو حجت نہیں ہو سکتا۔ جواب: ان کے جواب میں یہ کہا جاسکتا ہے۔ جب حکیم ترذی لکھی کی بات نقل کرے اور اس پر نگیر نہ کرے تو یہ اس کے صحیح ہونے کی شہادت ہوتی ہے۔ لہذا اس سے وجوب پر استدلال کرتا صحیح ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي السَّجْدَةِ فِي حَضْرَةِ

(ص ۱۲۷) حَدَّثَنَا ابْنُ عُثْمَرَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ

يَسْجُدُ فِي حَضْرَةِ ابْنِ عَبَّاسٍ وَابْنِ عَبَّاسٍ مِنْ عَزَائِمِ السُّجُودِ.

سورۃ ص میں آپ سجدہ کی تحریر کے وقت ابوسعید خدری کی قلم اور روایات کا سجدہ کرنا اس کے واجب ہونے کی دلیل ہے۔

حدیث کا جو مرفوع حصہ ہے اس میں تو بخود ذکر ہے۔ امام طحاوی فرماتے ہیں کہ اگر کہیں سجود نہ ہو تو وہاں سجود کرنا منع ہے۔ نبی ﷺ نے جب سورہ ص میں سجود کیا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ سورہ ص میں سجود ہے۔

الحاصل مرفوع حصہ تو احناف کے موافق ہے۔ البتہ حدیث کے موقوف حصہ میں سورہ ص کے سجود کے عزائم السجود ہونے کی نفی ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ پہلے یہ عزائم سے نہیں تھا۔ پھر (بعد میں) یہ عزائم سے ہو گیا۔ مسند احمد میں ہے ابو سعید الخدریؓ کہتے ہیں کہ میں لکھ رہا تھا تو جب میں یہاں پہنچا تو میں نے دیکھا میری قلم دوات سب سجود سے میں تھے میں نے اس کا حضور ﷺ کے سامنے ذکر کیا تو قلّم یزّیٰ یسجدُ بغد۔ (پھر حضور ﷺ ہمیشہ سجود کرتے تھے)۔

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ بعد کا لفظ مسند احمد کے موجود نسخہ میں تو نہیں ہے۔ لیکن ابن کثیرؒ نے مسند احمد سے یہ لفظ نقل کیا ہے۔ ممکن ہے کہ ابن کثیرؒ کے نسخہ میں یہ لفظ ہو۔

بَابُ فِي السُّجْدَةِ فِي الْحَجِّ

﴿ص ۱۲۸﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ..... عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ

فَضِلْتُ سُورَةَ الْحَجِّ بَأَنَّ فِيهَا سَجْدَتَيْنِ قَالَ نَعَمْ وَمَنْ لَمْ يَسْجُدْهُمَا فَلَا يَقْرَأَهُمَا:

اس سے معلوم ہوا کہ سورہ حج میں دو سجود ہیں۔ شوافع اس سے سورہ حج کے دو سجود ثابت کرتے ہیں۔ عند الاحناف ایک ہی ہے۔

جواب (۱): یہ ہے کہ اس حدیث سے تو وجوب بھی ثابت ہو رہا ہے۔ پھر تو ہمیں وجوب کا بھی قول کرنا چاہیے۔ لہذا جو جواب کہم فہو جو ابنا۔ ظاہر ہے کہ یہی جواب دیں گے۔ کہ یہ حدیث ضعیف ہے۔ اس لئے کہ اس کی سند میں دو ضعیف راوی ہیں۔ ابْنُ لَهْيَعَةَ، مَشْرُوحُ بْنُ هَاشِمٍ، ابْنُ جَوَابِہِمُ بھی دے دیں گے۔

جواب (۲): حدیث کے ضعف سے قطع نظر کرتے ہوئے جواب یہ ہے کہ سورہ حج کا دوسرا سجود صلاتیہ ہے بقریۃ لفظ رکوع کے (کہ فار کھو آیا ہوا ہے) (الحاصل کل چودہ ہی سجود ہے۔) کما قال الشافعی۔

بَابُ مَا جَاءَ مِنَ التَّشْدِيدِ فِي الَّذِي يَرْفَعُ رَأْسَهُ قَبْلَ الْإِمَامِ

﴿ص ۱۲۹﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ..... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : أَمَا يَخْشَى الَّذِي يَرْفَعُ رَأْسَهُ قَبْلَ

الْإِمَامِ أَنْ يُحَوِّلَ اللَّهُ رَأْسَهُ رَأْسَ حِمَارٍ قَالَ قُتَيْبَةُ قَالَ خَمَادٌ قَالَ لَبِىُّ مُحَمَّدٌ بْنُ زَيْدٍ إِنَّمَا قَالَ أَمَا يَخْشَى :

قبل الامام سجدے میں جانے سے راس حمار بننے کا وہم ہے ضروری نہیں ہے:

اس سے مقصود دفع وہم ہے۔ حدیث مذکور پر یہ سوال ہوا اور یہ وہم ہوا کہ یہ تو مشاہدے کے خلاف ہے کہ امام سے پہلے سر اٹھانے والے مقتدی کا سر گدھے کا سر بنا دیا جائے۔ اس وہم کا جواب یہ ہے کہ حدیث میں لفظ اَنَا یَخْشَى کا ہے کہ اس تحویل کا خوف ہوتا ہے۔ یہ تو نہیں فرمایا کہ تحویل ہو جائے گی۔

بعض نے کہا کہ یہ اپنے ظاہر پر محمول ہے کہ ایسا آدمی گدھا ہو جاتا ہے۔ بعض نے کہا کہ یہ کنایہ ہے حق سے کہ ایسا آدمی بیوقوف ہوتا ہے۔ اس لئے کہ اس کو پتہ ہے کہ امام سے پہلے تو آدمی نماز سے نکل نہیں سکتا تو پھر امام سے پہلے سر اٹھانے کا فائدہ؟

بعض نے کہا کہ یہ تحویل قیامت میں ہوگی اس جرم کی قیامت میں سزا ملے گی (کہ اس کا سر گدھے کا سر بنا دیا جائے گا) واللہ اعلم۔ یہ تو ہوا اس شخص کے بارے میں جو امام سے پہلے سر اٹھائے۔ باقی انتقالات کے بارے میں حدیث میں لفظ آتا ہے۔ نَاصِيَةُ بَيْنِ الشَّيْطَانِ۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الَّذِي يُصَلِّيَ الْفَرِيضَةَ ثُمَّ يَوْمُ النَّاسِ بَعْدَ ذَلِكَ

اقتداء المفترض خلف المتفل میں اختلاف:

حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک: اقتداء المفترض خلف المتفل ناجائز ہے۔ اقتداء کے صحیح ہونے کیلئے ان کے ہاں مقتدی و امام کی نیت کا توافق ضروری ہے۔

شوافع کے نزدیک: توافق نیت ضروری نہیں ہے۔ امام کی نیت کوئی بھی ہو مقتدی کی نماز درست ہو جائے گی۔ امام احمد کی دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت شوافع کے مطابق ہے اور ایک روایت حنفیہ کے موافق ہے۔

دلیل احناف (۱): اِنَّمَا جُعِلَ الْإِمَامُ لِيُؤْتَمَّ بِهِ۔ الحدیث۔ اس سے نیتوں کے توافق کا ضروری ہونا معلوم ہوتا ہے۔ (۲): الْإِمَامُ ضَامِنٌ (الحديث)۔ ضامن ہونے کا ماحم اب ہی موجود ہو سکتا ہے جبکہ توافق ہو۔ اگر نیتوں میں اختلاف ہو تو ظمان کا کوئی معنی ہی نہیں بنتا۔ پس توافق کا ضروری ہونا معلوم ہوتا ہے۔

دلیل شوافع: حضرت معاذؓ کا واقعہ حدیث الباب ہے۔ کہ یہ نبی ﷺ کے پیچھے فرض پڑھ لیتے تھے پھر جا کر وہی فرض اپنی قوم کو پڑھاتے تھے۔ حدیث الباب میں تو مغرب کا ذکر ہے۔ لیکن دوسری روایت میں عشاء کا ذکر ہے اور صحیح بھی یہی ہے کہ یہ عشاء کا واقعہ ہے۔ ظاہر ہے کہ نبی ﷺ کے پیچھے معاذؓ فرض ہی پڑھتے ہوں گے اور قوم کو بیحد نفل فرض پڑھاتے ہوں گے۔ پس معلوم ہوا کہ نیتوں کا توافق اقتداء کے صحیح ہونے نہ ہونے کیلئے کوئی شرط نہیں۔ کیونکہ ایک فرض دودفعہ تو نہیں پڑھا جاتا۔

جواب (۱): یہ ہے کہ معاذؓ جب نفل حضور ﷺ کے پیچھے نماز پڑھتے تھے۔ کیونکہ برکت تو نیت نفل سے بھی حاصل ہو سکتی ہے اور انہیں مسئلہ معلوم تھا اور اپنی قوم کے امام راتب (مقرر امام) تھے۔ تو ظاہر ہے کہ وہ وہی صورت اختیار کرتے ہوں گے جو قاعدہ کے مطابق ہوگی نہ کہ وہ صورت جو قاعدہ سے بنی ہوئی ہو۔ اس جواب کو رد کرتے ہوئے شوافع حضرات نے آگے سے عبد اللہ بن دینار کی زیادتی ”بھی لہ فطوٰع ولہم فریضة“ سنادی۔ دیکھو المعروف الشری علی الترمذی ص ۱۳۱۔ (معلوم ہوا حضور ﷺ کے پیچھے معاذؓ فرض ہی ادا کرتے تھے)۔

احناف کی طرف سے عبد اللہ بن دینار کی اس زیادتی کے جوابات:

(۱) ابوالبرکات لحنی ابن تیمیہؒ صاحب المستطی، حافظ ابن عربیؒ وابن جوزیؒ ان سب نے اس زیادتی کو غیر محفوظ کہا ہے۔ پھر یہ زیادتی عبد اللہ بن دینار کے طریق میں بواسطہ ابن جریج ہے۔ اور ابن جریج اس میں متغرد ہیں۔ (۲) یہ راوی کا ظن ہے اس راوی کو معاذؓ نے تو کوئی نہیں بتایا تھا کہ میری نیت یہ ہوتی تھی یہ نہیں ہوتی تھی؟ کسی کی نیت کا کسی کو کیا پتہ۔ (۳) پھر یہ بھی تحقیق طلب بات ہے کہ نبی ﷺ کو معاذؓ کے اس عمل کا علم ہوا یا نہیں؟ ہو سکتا ہے کہ علم نہ ہوا ہو۔ (۴) نبی ﷺ کو جب اس کا علم ہوا تو پھر پتہ ہے کہ آپ ﷺ نے کیا فرمایا؟ معاذؓ کو کہا انسان ائت۔ ناراض ہوئے اور تین مرتبہ یہ لفظ فرمائے۔ حالانکہ معاذؓ کے ساتھ آپ ﷺ کو بڑی محبت تھی۔ نیز مسند احمد میں زیادتی ہے کہ آپ ﷺ نے یہ بھی فرمایا کہ اِنَّمَا اَنْ تُصَلِّيَ مَعِيَ وَاِنَّمَا اَنْ تُخَفِّفَ۔ یہ قضیہ منقطعہ حقیقہ ہے کہ ایک کام کرو (یا میرے پاس نماز پڑھو یا ان کو نماز پڑھاؤ۔ یہ معنی نہیں کہ یہاں جب نفل ادا کرو اور وہاں جب فرض)۔ حافظ فرماتے ہیں کہ مقصد تو تطویل کا ازالہ تھا اس لئے اس کا معنی یہ ہے کہ یا فقط میرے ساتھ پڑھو یا میرے ساتھ بھی پڑھنی ہو اور وہاں بھی پڑھانی ہو تو پھر تخفیف کرو۔ (گویا یہاں انفصال حقیقی نہیں ہے)۔

حقوق بات: یہ ہے کہ حافظ کا یہ سراسر تعصب ہے۔ خود اللہ باری میں نقل کیا ہے جس کا بیان شاہ صاحبؒ اس طرح فرماتے ہیں کہ معاذؓ کی شکایت دو باتوں کی تھی ایک تو یہ شکایت تھی کہ یہ آپ ﷺ کے ساتھ عشاء پڑھتے ہیں۔ اور آپ ﷺ کی مسجد میں عشاء تاخیر سے ہوتی ہے۔ پھر یہ اپنے قبیلہ میں آتے ہیں اور ہم سوچکے ہوتے ہیں۔ یہ آ کر آذان دیتے ہیں اور پھر نماز میں سورۃ بقرہ شروع کر دیتے ہیں۔ ان دونوں (تاخیر و تطویل) کا ازالہ مقصود تھا۔ ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں دونوں شکایتوں کا ازالہ کرنا تھا۔ جس کے بارے میں یہ فرمایا کہ اِنَّمَا اَنْ تُصَلِّيَ مَعِيَ وَاِنَّمَا اَنْ تُخَفِّفَ۔ یا تو میرے ساتھ نماز پڑھو اور تاخیر کی فضیلت حاصل کرو۔ یا قوم کو پڑھاؤ اور جلدی کرو۔ چنانچہ مجمع الزوائد میں مسند بزار سے نقل کیا ہے کہ قوم کو نوم سے پہلے جا کر (نماز عشاء) پڑھاؤ۔

جواب (۲): حدیث الباب کا دوسرا جواب احناف کی طرف سے یہ ہے کہ طحاوی نے معاذؓ کے اس واقعہ کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ اس وقت کا واقعہ ہے۔ جب فریضہ واحدہ کا نگرار جائز تھا۔ (تو حضور ﷺ کے ساتھ بھی وہ فرض پڑھ لیتے اور قوم کو بھی جب فرض پڑھاتے)۔ اور اس پر ایک روایت چش کی کہ عموالی والے اپنی جگہ فرض نماز پڑھ لیتے تھے پھر نبی ﷺ کے پیچھے آ کر نماز پڑھتے تھے۔ پھر آپ ﷺ نے ان کو ایسا کرنے سے منع کر دیا۔ اور یہ قاعدہ ہے کہ جب کسی چیز کا نسخہ ہو اور اس کے خلاف

کوئی امر آجائے اور تاریخ معلوم نہ ہو۔ تو وہ (مسئلہ) قبل الشروع پر محمول ہوتا ہے۔ دیکھو تمام تفصیلات العرف الشذی ص ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲ ص۔

بَابُ مَا ذَكَرَ مِنَ الرُّخْصَةِ فِي السُّجُودِ عَلَى الثُّرْبِ فِي الْحَرِّ وَالْهَرْدِ

ضرورت ہو تو جائز ہے۔ لمبوس وغیر لمبوس کی کوئی تفصیل نہیں ہے۔ حدیث الباب میں اگرچہ انشاء الحرقا ذکر ہے لیکن برد کو اس پر قیاس کر لیں گے۔ حدیث و عنوان میں عدم انطباق کا شبہ قائم ہو جائے گا۔

بَابُ مَا ذَكَرَ فِي الْإِلْتِفَاتِ فِي الصَّلَاةِ

بیز پھر جائے تو مفسد ہے۔ گردن پھر جائے تو مکروہ تحریمی ہے۔ آنکھ کے اشارے سے دیکھا تو مکروہ تحریمی ہے۔ اور اگر ضرورت ہو تو جائز ہے۔

بَابُ مَا ذَكَرَ فِي الرَّجُلِ يُدْرِكُ الْإِمَامَ مَا جَدَا كَيْفَ يَصْنَعُ

﴿ص ۱۳۰﴾ حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ يُوسُفَ الْكُوفِيُّ عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ:

اس ضمیر شنیہ کا مرفوع حضرت علی رضی اللہ عنہ و حضرت معاذ رضی اللہ عنہ ہیں۔ مصنف نے دو سندیں چلائیں ایک کو حضرت علی رضی اللہ عنہ پر چھوڑ دیا اور ایک کو حضرت معاذ رضی اللہ عنہ پر۔

بَابُ مَا ذَكَرَ فِي الثَّنَاءِ عَلَى اللَّهِ جَلَّ جَلَالُهُ وَالصَّلَاةِ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ قَبْلَ الدُّعَاءِ

﴿ص ۱۳۰﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ غَيْلَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: ثُمَّ دَعَا لِنَفْسِي وَابْنِ دَعْوَتِ

فِي الصَّلَاةِ لِنَفْسِي

سوال: کہ دعا تو نماز میں ہر اہوتی ہے۔ نبی ﷺ نے کیسے سن لی؟

جواب: یہ ہے کہ قریب کا آدی سز یہ میں بھی سن لیتا ہے۔

عن ذر یہ لفظ اگر ذال کے ساتھ ہو تو بالفتح ہوتا ہے۔ اور اگر زال کے ساتھ ہو تو بالکسر پڑھا جائے گا۔

بَابُ مَا ذَكَرَ فِي تَطْيِيبِ الْمَسَاجِدِ

﴿ص ۱۳۰﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ حَاتِمٍ الْبَغْدَادِيُّ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: فِي السُّورِ:

دور سے مراد قبائل یا محلے ہیں یا گھر ہیں۔ اور ان میں مسجد بنانے کا مطلب یہ ہے کہ گھر میں بھی کوئی جگہ نمازیں ادا کرنے کیلئے متعین کر لینی چاہئے۔ تاکہ گھر میں ذکر و تسبیح ہوتی رہے۔ گھر قبرستان نہ بن جائے۔

بَابُ فِي كَرَاهِيَةِ الصَّلَاةِ فِي لَحْفِ النِّسَاءِ

اگر خنجر باللون و غس نہ ہوں تو پھر ان میں نماز پڑھنے میں کوئی جرح نہیں۔ (لحف ایسے پکڑوں کو کہتے ہیں جو نساء کے استعمال میں رہتے ہیں)

بَابُ مَا ذُكِرَ فِي قِرَاءَةِ سُورَتَيْنِ فِي رَكْعَةٍ

﴿ص ۱۳۱﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ غَيْلَانَ عَنْ الْأَعْمَشِ رَحِمَهُ اللَّهُ : سَأَلَ رَجُلٌ عَبْدَ اللَّهِ عَنْ هَذَا الْحَرْفِ غَيْرُ آسِنٍ أَوْ يَاسِنٍ :

ایک آدمی نے پورا قرآن تہجد میں پڑھا تو ابن مسعود ؓ سے سوال کیا کہ یہ لفظ کیسے ہے؟ اس ہمزہ کے ساتھ ہے یا یاسن ہمزہ کی بجائے؟ ابن مسعود ؓ نے پوچھا کیا تم اس کے علاوہ سارا قرآن پڑھ چکے ہو؟ قَالَ نَعَمْ قَالَ إِنَّ قَوْمًا يَقْرَؤُنَهُ يَنْشُرُونَ نَشْرَ الذَّقْلِ لَا يُجَاوِزُ تَرَاقِيهِمْ۔ یعنی ابن مسعود ؓ نے اتنی عجلت سے پڑھنا مناسب نہیں سمجھا اور اس کو منع کیا۔ کیونکہ اس طرح قرأت ٹہنی نہیں ہوتی۔ بلکہ وہ معمول بنانا چاہیے جو نبی ﷺ کا معمول تھا۔ جو سورتیں ایک دوسرے کی نظیر ہیں وہ دودھ پڑھ لٹکی چاہئیں۔ مسلم کی روایت میں جو حَدَّثَنَا كَعْبَةُ الشَّعْرِ ہے۔ اس کا یہی مطلب ہے۔

بَابُ مَا ذُكِرَ فِي نَضْحِ بَوْلِ الْغُلَامِ الرَّضِيعِ

یہ ابواب احادیث شنی کے قبیل سے ہیں۔

بَابُ مَا ذُكِرَ فِي فَضْلِ الصَّلَاةِ

﴿ص ۱۳۲﴾ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي زَيْنَادٍ عَنْ كَعْبِ بْنِ عُجْرَةَ ؓ : الصَّلَاةُ بَرَّهَانَ : یعنی نماز ایمان پر برہان ہے کیونکہ ایمان تو ایک غفلت ہے۔ ایمان کا یہ نماز سے چلتا ہے۔



أَبْوَابُ الزَّكَاةِ

چونکہ قرآن کریم میں اکثر جگہ صلوٰۃ کے بعد زکوٰۃ کا ذکر ہوتا ہے۔ اس لئے فقہاء و محدثین بھی اپنی کتابوں میں صلوٰۃ کے بعد زکوٰۃ کا ذکر کرتے ہیں۔

معنی زکوٰۃ: لغز زکوٰۃ کے دو معنی ہیں: (۱) طہارت: اب لغوی و شرعی معنی میں مناسبت یہ ہے کہ شرعی زکوٰۃ بھی بقیہ مال کو طہر کر دیتی ہے۔ اگر یہ ادا نہ کی جائے تو انسان کا وہ مال ظاہر نہیں ہوتا۔

(۲) نُمُو اس معنی کے اعتبار سے بھی زکوٰۃ کے لغوی و شرعی معنی میں مناسبت ہے کہ یہ شرعی زکوٰۃ مال میں نمو کا باعث بنتی ہے۔ سوال: یہ تو مشابہ ہے کے خلاف ہے نمو کی بجائے مال میں نقصان آ جاتا ہے۔ جب دو سو درہم میں سے پانچ درہم زکوٰۃ ادا کی جائے گی تو پانچ کم و دو سو رہ جائیں گے؟

جواب: یہ ہے کہ اس نمو سے مراد نمو معنوی ہے۔ یعنی برکت۔ نہ کہ خسی نمو۔ (زیادتی مال)

بَابُ مَا جَاءَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي مَنَعِ الزَّكَاةِ مِنَ التَّشْدِيدِ

﴿ص ۱۳۲﴾ حَدَّثَنَا هَنَادُ بْنُ السَّرِيِّ عَنْ أَبِي ذَرٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: وَهُوَ جَالِسٌ فِي ظِلِّ الْكُعْبَةِ:

سوال: کعبہ تو مکہ میں ہے۔ جبکہ ایک دوسری روایت میں ہے کہ آپ ﷺ مدینہ میں چاند کی چاندنی میں بیٹھے ہوئے تھے؟ جواب: ممکن ہے کہ دو واقعے ہوں یہ بھی ہو اور وہ بھی ہو۔

هُمْ أَلَا تَكْثُرُونَ إِلَّا مَنْ قَالَ هَكَذَا وَهَكَذَا:

یہاں قَالَ بمعنی فعل یا بمعنی اعطی ہے۔

﴿ص ۱۳۲﴾ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُنِيرٍ عَنِ الصَّحَّاحِ بْنِ مُزَاجِمٍ قَالَ أَلَا تَكْثُرُونَ

أَصْحَابُ عَشْرَةِ آلَافٍ:

مصنف نے یہ تفسیر اس مقام پر ادنیٰ مناسبت کی وجہ سے بیان کر دی ہے۔ اور جو تفسیر نقل کی ہے یہ کوئی قاعدہ نہیں ہے۔ بلکہ عرف کی بات ہے عرف میں اتنی رقم جس کے پاس ہو اس کو مالدار سمجھا جاتا ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ إِذَا أُدِيَتْ الزَّكَاةُ فَقَدْ قُضِيَ مَا عَلَيْكَ

سوال: دوسری حدیثوں میں إِنَّ فِي الْخَالِ حَقًّا. سَوَى الزَّكَاةِ۔ ہے تو تعارض ہو گیا؟

جواب: یہ ہے کہ منضبط حق تو یہی ہے۔ اس کے علاوہ باقی حقوق (صدقات وغیرہ) بھی ہیں۔ لیکن وہ منضبط نہیں ہیں۔

(توفی اور کی ہے۔ اثبات اور کا۔)

﴿ص ۱۳۴﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ كُنَّا نَتَمَنَّى أَنْ يُتَدَبَّرَ

الْأَعْرَابِيُّ الْعَاقِلُ فَيَسْأَلُ النَّبِيَّ ﷺ:

احکام کے بارے میں صحابہؓ کا ”حضور ﷺ سے کسی اعرابی کے سوال کرنے کی“ تمنا کرنا۔ یہ اس وقت کا قصہ ہے جب لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِنْ تُبْدِلْكُمْ فُتُورًا وَاللَّيْلُ آتَتْ نَازِلًا ہوئی اور صحابہؓ بڑھ کوئی ﷺ سے سوال کرنے سے منع کر دیا گیا؟ گو یہ منع کرنا عمومی نہیں تھا بعض ضروری باتوں کے سوال کرنے کی اجازت بھی تھی۔ مگر صحابہؓ انتہائی باادب و محتاط لوگ تھے۔ اس لئے وہ ضروری باتیں بھی پوچھنے سے رک گئے۔ ظاہر ہے کہ اس سے ان کا علمی نقصان ہو رہا تھا تو یہ تمنا کرتے کہ کوئی اعرابی آئے اور سوال کرے اور جناب ﷺ اس کا جواب ارشاد فرمائیں اور ہم شیخ تا کہ ہم علمی نقصان سے بچ جائیں۔ اعرابی ہر محکمہ میں مستثنیٰ ہوتے ہیں تو یہاں بھی مستثنیٰ سمجھے جاتے تھے۔

أَنَّكَ تَزْعُمُ أَنَّ عَلَيْنَا خُمْسَ صَلَوَاتِكَ:

(یہ اس نے پہلا سوال کیا)۔ اس حدیث میں تو کچھ اجمال ہے۔ مسلم کی روایت میں کچھ یوں تفصیل ہے فَقَالَ هَلْ عَلَيَّ غَيْرُهَا فَقَالَ لَا إِلَّا أَنْ تَطُوعًا۔

أَنَّ عَلَيْنَا خُمْسَ صَلَوَاتِكَ سے امام شافعیؒ کا وقروں کے عدم وجوب پر استدلال اور اس کے جوابات امام شافعیؒ نے اس سے وجوب وتر کی نفی پر استدلال کیا ہے اور کتاب الام میں لکھا ہے الصَّلَوَاتُ الْخُمْسُ فَرَضٌ وَالْبَاقِي نَفْلٌ۔

جواب (۱): یہ جملہ تو ذکر وہ کے بعد بھی ذکر ہے۔ اس کے باوجود صدقہ الفطر کو تم فرض کہتے ہو۔ لہذا جو جواب کم ہناک لہو جو ابنا ہلنا۔

جواب (۲): وتر کوئی الگ چیز نہیں ہے بلکہ فرض عشاء کے متممات اور مکملات میں سے ہے۔ جب کسی شئی کا ذکر ہوتا ہے تو اس کی تکمیل کا بھی اس میں ذکر ہو جاتا ہے۔ ابو نصر مروزیؒ سے منقول ہے کہ ایک شخص نے آ کر ابو حنیفہؒ سے سوال کیا کہ فرض نمازیں کتنی ہیں؟ آپؒ نے جواب دیا خُمُسٌ۔ اس نے کہا وتر؟ آپؒ نے فرمایا واجب۔ اس نے بات کو نہ سمجھا پھر سوال کر دیا۔ آپؒ نے پھر وہی جواب دیا۔ تو امام صاحبؒ کا مطلب یہ تھا کہ یہ کوئی الگ چیز نہیں ہے یہ تو فرض عشاء میں درج ہے۔ اور اس کی تکمیل ہے (تو فرض پانچ ہی رہے)۔

نیز اس سوال و جواب سے جو سنن رواتب کی نفی کا خدشہ پیدا ہو رہا تھا کہ نبی ﷺ نے سنن ذکر نہیں فرمائے، اور پر والی تقریر سے وہ بھی رفع ہو گیا (کہ یہ بھی کوئی الگ چیز نہیں بلکہ فرض کی تکمیل ہیں اور قرآن کے تابع ہیں) یعنی سنن رواتب کو ذکر کریں یا نہ کریں یہ خود خمس صلوات کے توابعات ہیں جہاں متبوع کا ذکر ہوگا تو تابع کا بھی ذکر ہو جائے گا۔

علاوہ ازیں مسلم شریف باب بَيَانِ الصَّلَوَاتِ الَّتِي هِيَ أَخَذَ أَرْكَانَ الْإِسْلَامِ ص ۳۰ میں خُمْسُ صَلَوَاتِ کے تحت ایک سوال کے جواب میں علامہ نووی رحمہ اللہ نے بخاری کے حوالے سے ایک روایت ذکر کی ہے، جس کے لفظ یہ ہیں، فَأَخْبَرَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِشَرَايِعِ الْإِسْلَامِ فَأَذْبَرَ الرَّجُلَ وَهُوَ يَقُولُ وَاللَّهِ لَا أَرِيدُ وَلَا أَنْقُصُ مِمَّا فَرَضَ اللَّهُ تَعَالَى عَلَيَّ شَيْئًا الْخِ اس میں سب کچھ درج ہو جاتا ہے (خواہ فرض ہوں یا وتر یا سنن)۔

سوال: اس سائل نے آخر میں کہا لا أَرِيدُ وَلَا أَنْقُصُ جیسا کہ ذکر ہوا۔ حالانکہ وہ تو نزول احکام کا زمانہ تھا۔ دن بدن احکام نازل ہو رہے تھے اضافہ ہو رہا تھا؟ اور اسلام کے تمام احکام کو ماننا ضروری ہے تو اس نے یہ لفظ کیسے کہے اور نبی ﷺ نے اس کے ان لفظوں پر جنتی ہونے کی کیسے بشارت دے دی؟ اس کے جوابات مندرجہ ذیل ہیں۔

جواب (۱): وہ شخص کسی قوم کا دافع تھا۔ تو اس کے اس کہنے سے مقصد یہ تھا کہ تبلیغ میں کمی و بیشی نہیں کروں گا۔

جواب (۲): یہ ہے کہ اس کا تعلق کیفیت و کیفیت نہیں بدلوں گا کہ فرض کو غیر فرض اور غیر فرض کو فرض بنادوں۔ رکعتیں کی بجائے چار فرض کروں اور چار کی بجائے دو فرض کروں (ایسا نہیں کروں گا)۔

جواب (۳): اصل میں مقصد تو لا أَنْقُصُ کو ذکر کرنا تھا۔ لا أَرِيدُ کو تو تاکید کیلئے ذکر کیا یہ ایسے ہی ہے جیسے دو کاندہ کا کہک کہتا ہے یا لینا ہے تو یہی سودا لے لو اس کے اتنے ہی پیسے ہوں گے۔ کمی و بیشی نہیں ہوگی۔ (تو یہاں اس کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ کمی نہیں ہوگی اور بیشی کا ذکر تاکید کیلئے ہے۔) اور یہ ایسے ہی ہے جیسے اِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ فَلَا يَنْتَظِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْبِلُونَ۔ میں مقصود تاخیر کو ذکر کرنا ہے۔ تقدیم کو تو تاکید ذکر کر دیا گیا ہے۔

مگر بخاری شریف کی ایک روایت ہے جس میں ہے لَا أَصْلِي السُّوَابِلَ أَبَدًا أَوْ كَمَا قَالَ۔ اس لفظ سے تو سب تاویلات نہ کورہ پر پالی پھر جاتا ہے؟

جواب: اس کا جواب شاہ صاحبؒ نے یہ ارشاد فرمایا کہ ممکن ہے کہ اصل الفاظ تو یہی لَا أَرِيدُ وَلَا أَنْقُصُ ہوں جن میں اوپر والی تاویلات چلتی ہیں اور لَا أَصْلِي السُّوَابِلَ أَبَدًا کا لفظ کسی راوی کی طرف سے روایت بالمعنی ہو۔

باقی اس حدیث کا عنوان کے ساتھ منطبق ہونا اس طرح ہے کہ اس نے زکوٰۃ کا بھی ذکر کیا اور آپ ﷺ نے اس کے جواب میں نعم فرمایا۔ پھر اس نے کہا لَا أَذْغُ مِنْهُمْ شَيْئًا وَلَا أَجَاوِزُهُمْ اور آپ ﷺ نے اس پر سکوت فرمایا۔ تو اس سے سمجھ میں آتا ہے کہ مال میں یہی زکوٰۃ والا حق ہے۔ اس کے علاوہ کوئی حق نہیں ہے۔ فحصل الانطباق بین الحديث والعنوان۔ اور عنوان فَقَدْ قَضَيْتَ مَا عَلَيْكَ پیچھے گزر چکا ہے۔ باقی زکوٰۃ کے علاوہ کوئی حق نہیں اس پر جو اشکال ہے اس اشکال اور اس کے جواب کو پہلے ذکر کر چکا ہوں۔ (منضبطہ وغیر منضبطہ والا جواب) واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي زَكَاةِ الذَّهَبِ وَالْوَرَقِ

﴿ص ۱۳۴﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ أَبِي الشَّوَارِبِ عَنْ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: قَدْ

عَفُوْتُ عَنْ صَدَقَةِ الْخَيْلِ:

خیل اگر للتجارة ہوں تو بالاتفاق زکوٰۃ واجب ہے۔ اور اگر للركوب ہوں تو اس میں بالاتفاق واجب نہیں۔

خیل للتنازل کی زکوٰۃ میں ائمہ کا اختلاف:

عند الامام: واجب ہے۔ اور عند الجمهور واجب نہیں ہے۔

دلیل جمهور: یہی حدیث ہے عَفُوْتُ عَنْ صَدَقَةِ الْخَيْلِ۔

دلیل امام صاحب: وہ حدیث ہے جو جہاد کے ابواب میں آئے گی۔ جس میں خیل کی تین قسمیں بیان کی گئی ہیں۔ اس میں لَا يَنْسَى فِيهَا حَقَّ اللَّهِ مِنْ ظُهُورِهَا وَرِكَابِهَا۔ عاریۃ کا حق مِنْ ظُهُورِهَا میں آ جاتا ہے۔ اور رِکَابِهَا کا حق ظاہر ہے کہ وہ زکوٰۃ ہی ہو سکتی ہے۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ خیل للتنازل ہوں تو ان میں زکوٰۃ واجب ہے۔

جواب (۱): ہماری طرف سے عَفُوْتُ الْخَيْلِ الخ والی حدیث کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں خیل سے مراد خیل للركوب ہیں۔ جس کا قرینہ بعد میں دقیق کا ذکر ہے۔ کیونکہ للتجارة میں تو بالاتفاق زکوٰۃ واجب ہے۔ (لہذا خیل للركوب میں ہمارے ہاں بھی زکوٰۃ نہیں)۔

جواب (۲): ابن حمام نے یہ جواب دیا ہے کہ خیل کی زکوٰۃ عام احوال ظاہرہ سے کچھ مختلف ہے۔ اس طرح کہ باقی اموال ظاہرہ کی زکوٰۃ کا بیت المال کو اور سائی کو ادا کرنا ضروری ہوتا ہے اور خیل کی زکوٰۃ سائی کو ادا کرنا ضروری نہیں، بلکہ مسخ خود بھی فقراء کو دے سکتا ہے۔ تو یہاں عَفُوْتُ الْخَيْلِ کا یہی معنی ہے کہ خیل کی زکوٰۃ بیت المال کو دینا ضروری نہیں۔

جواب (۳): حافظ نے ایک جواب یہ دیا ہے کہ خیل کی ذات میں زکوٰۃ نہیں۔ اس طرح کہ خیل کی زکوٰۃ میں خیل ہی لیا جائے ایسا نہیں ہے۔ بلکہ ان کی زکوٰۃ کی صورت یہ ہوتی ہے کہ فی فرس ایک دینار یا اس (خیل) کی قیمت لگا کے چالیسواں حصہ ادا کیا جائے۔ بخلاف باقی اموال ظاہرہ کے کہ ان کی ذات میں زکوٰۃ ہوتی ہے۔ واللہ اعلم با عاب۔

پھر یہ سمجھنا چاہئے کہ خیل للتنازل میں زکوٰۃ تب واجب ہوگی جبکہ مذکور مؤنث طے جلے ہوں یا صرف مؤنث ہوں تو پھر بھی کسی اور زے جفتی کرنے کی صورت میں نسل چل سکتی ہے اور نموی شرط اب بھی پائی جاسکتی ہے۔ اور اگر صرف ذکور ہوں تو پھر عند الامام بھی ان میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔

فَهَاتُوا صَدَقَةَ الرِّقَّةِ مِنْ كُلِّ أَرْبَعِينَ دِرْهَمًا دِرْهَمًا۔

یعنی جب دو سو درہم ہو جائیں تو پھر اس نسبت سے زکوٰۃ ادا کی جائے گی۔ نصدۃ کا نصاب دو سو درہم ہیں۔ دو سو درہم سے ایک درہم بھی کم ہو تو پھر زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔



بَاب مَا جَاءَ فِي زَكَاةِ الْإِبِلِ وَالْغَنَمِ

زکوۃ اہل کی تفصیل: ایک سوئیں تک توافق ہے سب کے نزدیک وہی زکوۃ ہے جو حدیث میں لکھی ہوئی ہے۔ ایک سوئیں کے بعد پھر اختلاف ہے۔ ایک سوئیں میں دو حقے آتے ہیں۔

امام شافعی کے نزدیک: ایک سوئیں کے بعد ایک بھی اگر زائد ہو گیا تو ازبجینیاث و خفصینیاث کا سلسلہ شروع ہو جائے گا۔ مثلاً ایک سو اکیس میں دو حقوں کی بجائے تین بنتو لبون ہوں گے۔ جیسا کہ اس حدیث میں ذکر ہے۔

احناف کے نزدیک: ایک سوئیں کے بعد استیناف فریض ہوتا ہے۔ ایک سو پینتالیس میں دو حقے اور ایک سو پچاس ہوگا۔ اور ایک سو پچاس جب ہو جائیں گے تو تین حقے ہوں گے۔ اس استیناف میں بنتو لبون نہیں ہوتی ہے۔ ایک سو پچاس کے بعد پھر استیناف فریض ہوگا۔ اس میں اربعینیاث و خمینیاث کا قانون جاری ہو جاتا ہے۔ مثال کے طور پر دو سو ہوں گے تو چار سو پانچ بنتو لبون دے دو۔ چار سو تو چار حقے دے دو۔ دو سو کے بعد پھر استیناف فریض ہوگا۔ جیسا کہ ایک سو پچاس کے بعد ہوا تھا۔ وکذا۔

دلیل احناف: ایک دوسری مفصل حدیث ہے جس میں اس درمیانے استیناف کا ذکر ہے۔ جو ایک سوئیں کے بعد شروع ہوا تھا۔ باقی حدیث الباب احناف کے خلاف نہیں ہے کیونکہ اس پر بھی احناف کا عمل ہے۔ دوسرے استیناف میں اس پر عمل ہو جاتا ہے۔

﴿ص ۱۳۵، ۱۳۶﴾ حَدَّثَنَا زِيَادُ بْنُ أَيُّوبَ الْبَغْدَادِيُّ عَنْ أَبِيهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَلَا يُجْمَعُ بَيْنَ

مُتَفَرِّقٍ وَلَا يُفَرَّقُ بَيْنَ مُجْتَمِعٍ مَخَافَةَ الصَّدَقَةِ:

عند الشافعی: یہ جمع و تفریق باعتبار مکان کے ہے۔ مثال کے طور پر دو آدمیوں کی ۴۰-۴۰ بکریاں ایک جگہ ہیں جن کا مرعی و مریض و ذول سب ایک ہیں۔ اب عامل ان میں تفریق کرتا ہے تو ان میں دو بکریاں زکوۃ کی حاصل ہوں گی اور اگر نہیں کرتا تو ایک بکری حاصل ہوگی۔ تو عامل کو روک دیا گیا ہے کہ جمع مکان کی تفریق نہ کرے مَخَافَةَ الصَّدَقَةِ أَيْ مَخَافَةَ قِلَّةِ الصَّدَقَةِ (یہ نہیں عامل کو ہوگی)۔

ایک شخص کی ۴۰-۴۰ بکریاں دو جگہ ہیں۔ اب ان کو جمع کرتا ہے تو ایک بکری زکوۃ دینی پڑے گی تو مالک کو ایسا کرنے سے روک دیا گیا ہے۔ وَلَا يُجْمَعُ بَيْنَ مُتَفَرِّقٍ مَخَافَةَ الصَّدَقَةِ أَيْ مَخَافَةَ كَثْرَةِ الصَّدَقَةِ (یہ نہیں مزی/ مالک کو ہوگی)۔

عند الامام ابی حنیفہ: یہ جمع و تفریق باعتبار ملک کے ہے۔ مثال کے طور پر ایک شخص کی ۴۰-۴۰ بکریاں دو جگہ ہیں یعنی ملک مجتمع ہیں اب عامل ان کو دو نصاب بنا کر دو بکریاں لیتا ہے تو عامل کو اس سے روک دیا گیا ہے۔ لَا يُفَرَّقُ بَيْنَ مُجْتَمِعٍ مَخَافَةَ الصَّدَقَةِ أَيْ مَخَافَةَ قِلَّةِ الصَّدَقَةِ۔ دو شخصوں کی چالیس چالیس بکریاں ہیں ان کو جمع کرتے ہیں تو

ایک بکری زکوہ ہوگی۔ ان کو ایسا کرنے سے منع کر دیا گیا اُنّی وَلَا یُصْنَعُ بَيْنَ مُتَفَرِّقٍ مَخَافَةَ الصَّدَقَةِ أَوْ مَخَافَةَ تَكْثُرِ الصَّدَقَةِ ہر ایک پر ایک ایک بکری آتی ہے لہذا ایسے ہی اداء کر دو۔

وَمَا كَانَ مِنْ خَلِيطَيْنِ فَإِنَّهُمَا يَتَرَا جَعَانِ بِالسُّبُوتِ:

اس سے خلط شیوع مراد ہے۔ مثال کے طور پر دو شخص ہیں ایک نے چار سو روپیہ ڈالا اور دوسرے نے تین سو۔ چاکر ان پیسوں کی سترگائیں خرید لیں تو ان میں زکوٰۃ ایک سٹہ اور ایک تہید دے دی جائے گی۔ پھر ان کی قیمتوں کے اعتبار سے شریکوں کے مال کی کمی و بیشی کا حساب لگایا جائے۔ کیونکہ سارا مال ان کا مشترک ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي زَكَاةِ الْبَقَرِ

﴿۱۳۶﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ غَسَلَانَ عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ ۖ وَ مِنْ كُلِّ خَالِمٍ دِينَارًا: جزیرہ موظف اور غیر موظف کی تفصیل:

(۱) موظف: اس میں کمی و بیشی نہیں ہوتی۔ ادنیٰ الحال ذمی پر سالانہ بارہ درہم، اور متوسط الحال پر چوبیس اور اعلیٰ الحال پر اڑتالیس درہم۔ یہ جزیرہ بچے، عورت، شیخ فانی، راجب اور اس قسم کے جو لوگ کمائی نہیں کرتے ان پر نہیں ہوتا۔ کمائی و کسب کرنے والے ذمیوں پر ہوتا ہے۔ جزیرہ ادا کرنے کے بعد وہ سرخرو ہو جاتے ہیں۔ دِمَاءُ هُمْ كَذِبَانَا وَأَمَّا اللَّهُمَّ كَأَفْوَا لِنَا کا مقام حاصل ہو جاتا ہے۔ ان کی حفاظت مسلمانوں کے ذمے ہوتی ہے۔ حتیٰ کہ حربیوں کے ساتھ جہاد کرنے کی صورت میں اس جہاد میں شریک ہونے کیلئے ان پر جبر نہیں کیا جاسکتا۔

(۲) غیر موظف: اس جزیرہ کو کہتے ہیں جو ذمیوں کے ساتھ صلح کی صورت میں طے ہو جائے۔ اس کی کوئی حد بندی نہیں ہے۔ جتنا طے ہو جائے جس (چیز) پر طے ہو جائے۔ البتہ جتنا طے ہو جائے اس سے زائد وصول کرنا جائز نہیں ہوتا۔ اس حدیث میں اسی جزیرہ غیر موظف کا ذکر ہے۔ یہ جزیرہ ادا کرنے کیلئے ذمیوں کو خود دفتر میں جانا پڑے گا۔ زکوٰۃ کی طرح سائی و عامل ان کو وصول کرنے کیلئے نہیں آئے گا۔ اسلامی حکومت میں جزیرہ ادا کرنے والا ذمی کسی اعزازی عہدے پر فائز نہیں ہو سکتا۔ مسلمانوں کے مقابلے میں ذمی فخریہ طور پر بھی نہیں رہ سکتے۔ یہ بھی اسلام کا قانون ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَدَقَةِ الزَّرْعِ وَالشَّمْرِ وَالْحُبُوبِ

زمین کی پیداوار میں وجوب عشر کیلئے امام صاحب کے نزدیک کوئی نصاب شرط نہیں ہے۔ قلیل ہو یا کثیر سب میں عشر واجب ہے۔ صاحبین دوسرے جمہور ائمہ کے نزدیک خمسۃ اونسق کا نصاب شرط ہے۔ اتنی یا اس سے زیادہ پیداوار ہو تو پھر عشر واجب ہوتا ہے اگر خمسۃ اونسق سے کم پیداوار ہو تو پھر عشر کا وجوب نہیں ہے۔ پھر آپس میں ان کا اختلاف ہے۔ صاحبین کے نزدیک نصاب تو شرط ہے۔ لیکن قسوت ہونا شرط نہیں۔ جمہور کے نزدیک قسوت ہونا بھی شرط ہے۔ زمین کی

پیداوار کوئی کھانے کی چیز ہو تو عشر واجب ہوگا ورنہ نہیں۔

دلیل امام صاحب: (۱) اَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ (الایہ) (۲) اَتَقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ (الایہ) وَمِمَّا اخْرَجْتُمْ مِنَ الْاَرْضِ (الایہ)۔ (۳) اسی طرح اگلے صفحہ پر باب مَا جَاءَ فِي الصَّدَقَةِ فِيمَا يُنْفِقُ بِالْاَنْهَارِ وَغَيْرِهَا میں سالم عن ابیہ کی حدیث ہے فِيمَا سَقَتِ السَّمَاءُ وَالْغُيُوتُ اَوْ كَانَ عَشْرًا اَلْعَشْرُ۔ الحدیث۔ دیکھئے ان نصوص میں تقیم ہے۔ نصاب کی کوئی تفصیل نہیں ہے۔ پس معلوم ہوا زمین کی پیداوار تھوڑی ہو یا زیادہ سب میں عشر واجب ہوگا۔

دلیل جمہور: اس باب کی حدیث ابو سعید الخدری رضی اللہ عنہ ہے۔ پس فِيمَا ذُوْنُ خُمُسَةٍ اَوْ سِتِّ صَدَقَةٍ میں ان کے نزدیک اس صدقہ سے مراد عشر ہے۔ اس حدیث کو حدیث حسن بولتے ہیں۔

ہماری طرف سے جواب (۱): صاحب ہدایہ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ اس حدیث میں صدقہ سے مراد زکوٰۃ ہے۔ اور یہ حدیث تجارت کے غلے پر محمول ہے۔ یعنی اگر کسی نے تجارت کیلئے غلے لے کر رکھا ہو اور خُمُسَہ اَوْ سِتِّ سے کم ہو تو اس پر زکوٰۃ کا وجوب نہیں اس لئے کہ نصاب نہیں بنتا۔ نبی کے زمانہ میں ایک وسق (کی قیمت) اربعون درہما ہوتی تھی جب خمسہ اوسق ہوں گے تب جا کے مِائَتَہُم مَیْرَہُم کا نصاب پورا ہوگا۔ الحاصل اس حدیث کا متنازع فیہ مسئلہ سے تعلق نہیں ہے۔ یہ تقریر کرنا اس لئے بھی ضروری ہے تاکہ نصوص میں توافق پیدا ہو جائے۔ ابن حمام نے لکھا ہے کہ صدقہ کا اطلاق زکوٰۃ پر کثرت سے ہوتا رہتا ہے۔

جواب (۲): اگر تسلیم کر لیں کہ صدقہ کا معنی یہاں عشر ہے تو پھر اس کی توجیہ یہ ہے کہ اتنی مقدار سے عشر واجب ہوتا ہے۔ لیکن وہ عاشر کو دینا ضروری نہیں ہوتا۔ بلکہ صاحب ارض خود (صدقہ) اپنے طور پر فقراء کو دے سکتا ہے۔

جواب (۳): یعنی اتنی مقدار کا عشر بیت المال کو ادا کرنا ضروری نہیں۔ (جس کی دلیل ایس فیما دون خمسہ اوسق صدقہ ہے)۔ (یہ توجیہات نصوص میں توافق پیدا کرنے کیلئے کی گئی ہیں)۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي زَكَاةِ الْعَسَلِ

اس میں بھی اختلاف ہے۔

عند الامام: چونکہ عسل بھی زمین کی پیداوار میں سے ہے اس لئے قلیل ہو یا کثیر اس میں عشر واجب ہے۔

عند الجمہور: عسل میں عشر واجب نہیں ہے۔

دلائل امام صاحب: (۱) ایک دلیل تو اس باب کی حدیث ہے۔ فِی كُلِّ عَشْرَةِ اَوْقِ ذِقْ۔ معنی اس حدیث کی تضعیف کر رہے ہیں۔

جواب: ابوداؤد میں غُصْبَرُ بْنُ شُعْبَةَ عَنْ اَبِيهِ کی سند سے یہ حدیث ہے۔ اور حافظ نے اس کو صحیح تسلیم کیا ہے۔ پس جب صحت ثابت ہوگئی تو حجت بن سکتی ہے۔

(۲): علامہ زبیلی نے ابن ماجہ سے نقل کیا ہے کہ ایک صحابی اپنی زمین کی پیداوار کا عشر ادا کیا کرتا تھا۔ حالانکہ زیادہ تر پیداوار

اس زمین کی غسل تھی۔

جواب: حافظ نے اس کا جواب دیا کہ وہ صحابی، عشر جاگیر ہونے کی وجہ سے دیتا تھا نہ اس وجہ سے کہ غسل میں عشر واجب ہوتا ہے۔ علامہ زبلی نے اس کا جواب دیا کہ جاگیر ہونے کا حکم بعد میں ہوا اور نبی ﷺ نے عشر اس پر اس سے پہلے واجب کر رکھا تھا۔

بَابُ مَا جَاءَ لَا زَكْوَةَ عَلَى الْمَالِ الْمُسْتَفَادِ حَتَّى يَحُولَ عَلَيْهِ الْحَوْلُ

(مس ۱۳۸) حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ مُوسَى عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: فَلَا زَكْوَةَ عَلَيْهِ حَتَّى يَحُولَ

عَلَيْهِ الْحَوْلُ:

مال مستفاد کی اقسام: مال مستفاد کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) ابتداء سال میں ہاتھ خالی ہو۔ اور درمیان سال میں کہیں سے مال مل جائے اور صاحب نصاب بن جائے۔ تو اس پر وجوب زکوٰۃ کیلئے بالا جماع حولانِ حول شرط ہے۔ عرف میں یہ بھی استفادہ کی ایک صورت ہے۔

(۲) مال ہے صاحب نصاب ہے درمیان سال میں گرانی ہو گئی اور مال کی قیمت بڑھ گئی یا اس کی اولاد ہو گئی اور نفری بڑھ گئی (جانوروں کی صورت میں) تو اس مال مستفاد پر بالا جماع حولانِ حول شرط نہیں یہ حولانِ حول میں اصل کے تابع ہوتا ہے۔

(۳) شروع سال میں صاحب نصاب ہے۔ درمیان سال میں خارج سے استفادہ ہو گیا کہ کسی نے عہدہ کر دیا یا وراثت کے طور پر مال مل گیا۔ اس پر وجوب زکوٰۃ کیلئے حولانِ حول امام صاحب کے نزدیک شرط نہیں بلکہ یہ بھی اصل کے تابع ہے۔ لیکن باقی ائمہ کے نزدیک اس پر حولانِ حول شرط ہے۔

حدیث الباب (مَنْ اسْتَفَادَ مَالًا فَلَا زَكْوَةَ عَلَيْهِ حَتَّى يَحُولَ عَلَيْهِ الْحَوْلُ) بظاہر ان کی دلیل ہے

جواب: ہماری طرف سے یہ ہے کہ یہ حدیث استفادہ کی پہلی صورت پر محمول ہے۔ (اور اس میں کسی کے ہاں بھی زکوٰۃ نہیں۔ تا وقتیکہ حولانِ حول نہ ہو۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي زَكْوَةِ الْحُلِيِّ

سونے چاندی کے زیورات بنے ہوئے ہوں تو امام صاحب کے نزدیک ان میں بھی زکوٰۃ کا وجوب ہے۔

امام شافعی و مالک کے نزدیک: ان میں زکوٰۃ کا وجوب نہیں ہے۔ (کیونکہ یہ عام استعمال کی چیزوں کی طرح ہیں)۔

دلائل امام صاحب: وہ احادیث الباب ہیں جن سے زیورات میں بھی زکوٰۃ کا وجوب معلوم ہوتا ہے۔ مگر مصنف

احادیث الباب کو شی بن صباح و ابن لہیعہ کی وجہ سے ضعیف کہہ رہے ہیں۔

جواب: ہم کہتے ہیں کہ زیورات میں وجوب زکوٰۃ کیلئے امام صاحب کے پاس احادیث صحیحہ بھی ہیں۔

(۱) نسائی شریف باب زکوٰۃ الحلی مس ۳۴۳ میں عمرو بن شعیب رحمہ اللہ کی سند سے ایک حدیث ہے کہ ایک عورت

اہل یمن میں سے حضور علیہ السلام کی خدمت میں حاضر ہوئی، اس کی لڑکی کے ہاتھ میں دو کنگن تھے۔ حضور ﷺ نے پوچھا کہ اس کی زکوٰۃ ادا کرتی ہو یا نہیں؟ فقالت لا۔ قَالَ اَسْرُكُ اَنْ يُسَوِّدَكَ اللّٰهُ عَزَّ وَجَلَّ بِهَمَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ صَوَارِظِيْنِ مِنْ نَّارٍ قَالَ فَاَخْلَعْنِيْمَا فَالْتَقِيْتُمَا اِلَى رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ فَقَالَتْ هُمَا لِلّٰهِ وَلِرَسُوْلِهِ ﷺ۔ ابن حبان نے اس حدیث کی صحیح کی ہے۔

(۲) اسی مضمون کی ابوداؤد، تہذیب المغنی، ماہو و زکوة الحلی، ص ۲۲۵، پر تین حدیثیں ہیں، ان میں ایک حضرت عائشہؓ سے بھی ہے۔ دارقطنی نے اس کو محمد بن عطاء کی وجہ سے ضعیف کہا ہے۔ لیکن علامہ زبلی نے فرمایا کہ ابوداؤد میں محمد بن عمرو بن عطاء ہے۔ محمد بن عطاء نہیں ہے۔ دارقطنی کو اشتباہ ہو گیا ہے۔ اور یہ شخص (محمد بن عمرو بن عطاء) ثقہ ہے اس کی سند تو علی شرط الثمین ہے۔

(۳) ایک حدیث میں ہے کہ ام سلمہؓ نے نبی ﷺ سے دریافت فرمایا کہ زیورات پر تو کوئی وعید نہیں ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا نہیں! **إِنْ أَذْنِبْتَ زَكَاةً** یہ حدیث بھی صحیح ہے۔ علاوہ ازیں ابن ہمام نے لکھا ہے کہ سونے و چاندی پر جو بزرگوں کی نصوص عام ہیں ان میں زیورات وغیرہ زیورات کی کوئی تفصیل نہیں۔ پس معلوم ہوا کہ ہر قسم کے سونے و چاندی پر زکوٰۃ واجب ہے۔ اب مصنف کا اس باب کے آخر میں **وَلَا يَصِحُّ لِيْ هَذَا غَيْرِ النَّبِيِّ ﷺ** ضعیف کہنا اس تاویل کے ساتھ مؤول ہے کہ یہ خاص سندیں جو انہوں نے ذکر کی ہیں۔ یہ صحیح نہیں۔ یا خلاف واقع ہونے کی وجہ سے مردود ہیں۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي زَكَاةِ الْخَضِرَاوَاتِ

عندالہام: زمین کی پیداوار میں وجوبِ عشر کیلئے جیسے نصابِ شرط نہیں اسی طرح قوت ہونا بھی شرط نہیں اور اسی طرح بقاء وادخار بھی شرط نہیں۔

دلائل امام: امام صاحب کے دلائل اوپر ذکر کر آیا ہوں۔ (انوار حقیقۃ النسخ والی دلیلیں)۔

عند الجمهور: بقاء وادّخار شرط ہے۔

دلیلہم: اسی باب کی حدیث ہے کہ نبی ﷺ سے خضر اوات کے بارے میں حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے تحریری سوال کیا فقال لئس فيها شيء۔ اس سے معلوم ہوا کہ جو چیزیں باقی نہیں رہ سکتیں جیسے اثمار اور ہنریاں، ان میں عشر نہیں ہے۔

جواب (۱): ہماری طرف سے یہ ہے کہ لئس فی الخضر اوات والی حدیث ضعیف ہے۔ وہ کنا قال المصنف۔

جواب (۲): وہی ہے جو کہ پہلے ذکر کر دیا گیا ہے کہ خضر اوات میں ایسا عشر نہیں جو عاشر کو دینا اور بیت المال میں پہنچانا ضروری ہو۔ بلکہ مالک اپنے طور پر بھی فقرا کو دے سکتا ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي زَكَاةِ مَالِ الْيَتِيمِ

حجم سے مراد یہاں تاباں ہے۔ عندالامام مال پر وجوب زکوٰۃ کیلئے باطن ہونا شرط ہے۔ اس لئے کہ زکوٰۃ عبادت

ہے اور عبادت کا اہل بالغ ہوتا ہے۔ نابالغ نہیں ہوتا اس لئے نابالغ کے مال پر زکوٰۃ واجب نہیں۔
عند الباقی: اور باقی اگر کے نزدیک نابالغ کے مال پر بھی زکوٰۃ واجب ہے۔ چونکہ یہ عشر کی وجہ سے تاوان مال ہے۔ تو جیسے عشر واجب ہوتا ہے اسی طرح زکوٰۃ بھی واجب ہے۔

باقی اللہ کی دلیل: حدیث الباب ہے فَصَالُ الْأَمْنِ وَلَيْ يَتِمَّ لَهُ مَالٌ فَلْيَتَجَرَّ لَهُ وَلَا يَتْرُكْهُ حَتَّى تَأْكُلَهُ الصَّدَقَةُ (الحدیث) ان کے نزدیک صدقہ سے مراد زکوٰۃ ہے۔

جواب: امام صاحب کی طرف سے یہ ہے کہ اس حدیث میں صدقہ سے مراد زکوٰۃ نہیں ہے۔ بلکہ ابن و زوجہ کا نفقہ مراد ہے۔ (بسا اوقات نابالغ کی زوجہ بھی ہوتی ہے۔ اگر ولی تجارت وغیرہ نہیں کرے گا تو وہ مال ایک وقت ختم ہو جائے گا۔) قرینہ اس کا یہ ہے کہ ختم ہونے والی صورت زکوٰۃ میں تحقق نہیں ہوتی کیونکہ وہاں تو جب مال نصاب سے کم ہوگا تو زکوٰۃ نہیں آئے گی۔ ختم ہونے والی صورت تو نفقہ میں تحقق ہوتی ہے۔ اور نفقہ پر بھی صدقہ کا اطلاق ہوتا رہتا ہے۔ صدقہ کے مفہوم میں بڑی وسعت ہے۔ (خندہ پیشانی سے ملنا بھی صدقہ ہے) (نیز دوسرا جواب تو ظاہر ہے کہ ان کی استدلال یہ حدیث ضعیف ہے۔ کما قال المصنف)۔

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْعَجَمَاءَ جُرْحُهَا جُبَارٌ وَفِي الرَّكَازِ الْخُمْسُ

﴿ص ۱۳۹﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ الْعَجَمَاءُ

جُرْحُهَا جُبَارٌ:

عجماء: کا مٹی حیوان ہے۔ اگر کسی کا کوئی دابہ جانور چھوٹ جائے اور وہ کسی کو زخمی کر دے تو مالک پر اس کا تاوان نہیں ہے۔

وَالْمَعْدِنُ جُبَارٌ:

معدن (کان) کی کھدائی میں کوئی آدمی ہلاک ہو جائے تو اس کا بھی تاوان نہیں ہے۔

وَالْبَشَرُ جُبَارٌ:

کنوئیں میں کوئی مگر کر ہلاک ہو جائے تو مالک پر اس کا تاوان نہیں ہے۔

وَفِي الرَّكَازِ الْخُمْسُ:

عند الامام: ”رکاز“ دَفِینِ جَالیّت۔ کنز اور معدن دونوں کو شامل ہے۔ اور دونوں میں خمس واجب ہے۔
امام بخاری و امام شافعی کے نزدیک یہ معدن کو شامل نہیں ہے بلکہ صرف کنز کو شامل ہے۔ پس (ان کے یہاں) کنز میں خمس ہوگا۔ نہ کہ معدن میں۔

پہلی وجہ: یہ ہے کہ رکاز کے لفظ کو معدن کے مقابلے میں ذکر کیا گیا ہے۔ اگر اس میں معدن بھی درج ہو جائے تو مقابلہ فوت ہو جائے گا۔ (اس لئے رکاز صرف کنز پر بولا جائے گا)

دوسری وجہ: یہ ہے کہ رکاز بمعنی مائیں کنز (جس کو گاڑا گیا ہو) کنز پر تو صادق ہے۔ معدن پر اس کا صدق نہیں ہے۔ (کیونکہ معدن تو قدرتی چیز ہے)۔ نوٹ: بخاری کا قائل بغض الناس سے احناف پر یہ پہلا اعتراض ہے۔

جواب: ان کی دوسری وجہ کا جواب تو آسان ہے۔ وہ یہ ہے کہ رکاز ”بمعنی مائیں کنز“ کا جس طرح کنز پر صدق ہے۔ اسی طرح معدن پر بھی صدق ہے۔ کیونکہ رکاز عام ہے کہ مخلوق ہو یا خالق۔ اور پہلی وجہ کا جواب ابن حمام نے یہ دیا ہے کہ اگر نوع حکم دونوں جگہ متحد ہوتی پھر تو رکاز میں معدن درج کرنے کی وجہ سے مقابلہ فوت ہو جاتا مثلاً یہ کہ

الْمَعْدِنُ جُبَارٌ وَالْمَرْكَازُ لَيْسَ بِجُبَارٍ۔ اور جب نوع حکم بدل گئی کہ جو معدن ذکر ہے وہ بمعنی گڑھا ہے اور وہ جبار ہے۔ اور رکاز میں جو معدن درج کی جا رہی ہے یہ معدن بمعنی سونا و چاندی ہو۔ یہ جبار نہ ہو۔ اس میں خسر ہو۔ تو ایسا کرنے میں کیا اشکال ہے۔ (نہذا رکاز میں معدن بھی درج ہے)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْخُرُصِ

بیت المال کی طرف سے ایک خالص جاتا۔ جا کے باغوں کے پھلوں اور ذراعت کا خرص (اندازہ) لگاتا کہ پکنے کے بعد اس کی کتنی پیداوار ہوگی؟ تو اس کے مطابق اُن سے عشر لیا جاتا۔ نبی ﷺ نے ایسے خرص کرنے والوں کو یہ حکم دے رکھا تھا کہ کل پھلوں کا ایک ثلث چھوڑ کر خرص کیا جائے اور اگر ثلث زیادہ ہو (کہ ثلث کے چھوڑنے میں بیت المال کا زیادہ نقصان ہو) تو پھر ربع کو چھوڑ کر خرص کیا جائے۔ اس لئے کہ عادت ہے فصل کے موقع پر فصل اٹھانے والے کے پاس غراباء و مساکین آتے ہیں۔ وہ ان کو اُس ثلث یا ربع سے دیتا رہے گا۔ اپنے مال سے دینے کا اس کو نقصان نہیں اٹھانا پڑے گا۔

خرص (اندازہ) کے حتمی ہونے نہ ہونے میں اختلاف:

پھر یہ خرص عند الامام محض ایک تخمینہ ہوتا تھا۔ انتظام سہولت کیلئے یہ کیا جاتا تھا۔ اگر بعد میں کمی و بیشی ظاہر ہوگئی تو اس کا اعتبار ہوگا۔

امام شافعی کے نزدیک: یہ خرص قطعی ہوتا تھا۔ بعد میں کمی و بیشی اگر ظاہر ہو جائے تو اس کا کوئی اعتبار نہیں۔

بَابُ مَنْ تَحِلُّ لَهُ الزَّكَاةُ

سوال: بظاہر عنوان وحدیث الباب میں مطابقت نہیں۔ کیونکہ حدیث الباب سے زکوٰۃ کے سواہل کرنے کی ممانعت معلوم ہوتی ہے۔ اور عنوان سے جواز معلوم ہوتا ہے۔

جواب: عنوان میں حذف ہے اُیْ مَنْ تَحِلُّ لَهُ مَسْئَلَةُ الزَّكَاةِ۔ زکوٰۃ کا سوال کرنا کس کیلئے حلال ہے۔ تو حدیث

نے بتا دیا کہ جس کے پاس سوال سے مستغنی کرنے کے بقدر مال ہو اس کے لئے زکوٰۃ کا سوال کرنا جائز نہیں۔

﴿ص ۱۳۱﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ وَ عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: مَنْ

سَأَلَ النَّاسَ وَلَهُ مَا يُغْنِيهِ جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمَسْئَلَتُهُ فِي وَجْهِهِ خَمُوشٌ أَوْ خَدُوشٌ أَوْ كَدُوشٌ:

بعض نے کہا وہ کب راوی کیلئے ہے۔ بعض نے کہا توبیخ کیلئے ہے علی حسب حال السائل۔ خמוש: کا مٹی ہونا ہے نوچنا۔ خدوش: اس سے ذرا کچھ کم۔ اور کدوش اس سے ذرا کم۔

اگر کسی کی ملکیت میں زمین یا فاقو مکان ہو تو اس پر قربانی اور صدقۃ الفطر واجب ہے۔ نیز اس کے لئے اخذ زکوٰۃ جائز نہیں، اگر کسی نے دی تو ادا نہیں ہوگی۔ پھر یہ سمجھنا چاہئے کہ نصاب کی تین قسمیں ہوتی ہیں۔

(۱) ایک وہ نصاب جس کو شریعت نے مقرر کیا ہے کہ وہ مال نامی ہو اس پر زکوٰۃ فرض ہے۔

(۲) وہ نصاب ہے جو نامی نہ ہو لیکن اس کی قیمت مال یا نصاب تک پہنچتی ہو۔ جیسے کسی کی زمین ہے، مکان ہے ضرورت سے زائد ہے۔ اس پر زکوٰۃ فرض نہیں لیکن اضحیٰ و صدقۃ الفطر واجب ہوتا ہے۔

(۳) وہ نصاب ہے جو حرمت سوال کا باعث ہے۔ یعنی جس کی وجہ سے زکوٰۃ کا سوال کرنا ناجائز ہوتا ہے وہ ہے قوت یوم۔ اس کے لئے سوال کرنا تو منع ہے لیکن سوال کئے بغیر اگر کوئی اس کو زکوٰۃ دے دے تو اس کے لئے لے لینا حلال ہے۔ پہلے دو قسم کے نصابوں والوں کیلئے نہ زکوٰۃ کا سوال کرنا حلال ہے نہ لینا حلال ہے۔ (اگر انہوں نے زکوٰۃ لے لی تو زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی)۔ اس حدیث میں لفظ ہے وَلَهُ مَا يُغْنِيهِ اور مَا يُغْنِيهِ کی تفسیر خُمْسُونَ دِرْهَمًا آئی ہے۔

سوال: یہ تو عیال دار آدمی کیلئے کافی نہیں ہے۔ تو پھر اس کو سوال کرنے سے کیوں منع کر دیا گیا ہے؟

جواب: یہ حدیث ضعیف ہے۔ یہی وہ چیز ہے جس کی وجہ سے شعبہ حکیم بن جبیر کے بارے میں مطمئن نہیں تھے (اور ان پر شعبہ نے جرح کی تھی)۔

جواب (۲): مَا يُغْنِيهِ ہر شخص کا اس کے حال کے مطابق ہوتا ہے۔ تو کوئی بعید نہیں کہ بعض لوگوں کیلئے غسون درھما کافی ہو جائے۔ فلہذا حدیث کو ضعیف کہنے کی ضرورت نہیں۔

﴿ص ۱۳۱﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ غِيْلَانَ ... عَنْ حَكِيمِ بْنِ جُبَيْرٍ بِهَذَا الْحَدِيثِ فَقَالَ لَهُ عَبْدُ اللَّهِ

ابْنُ عُثْمَانَ صَاحِبُ شُعْبَةَ لَوْ غَيْرُ حَكِيمٍ حَدَّثَ بِهَذَا فَقَالَ لَهُ سُفْيَانٌ وَمَا لِحَكِيمٍ لَا يُحَدِّثُ عَنْهُ

شُعْبَةَ. قَالَ نَعَمْ قَالَ سُفْيَانٌ سَمِعْتُ زُبَيْدًا يُحَدِّثُ بِهَذَا عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ النَّخَعِيِّ.

اس قول کا قائل حکی بن آدم ہے۔ سفیان کو شعبہ کے حمید عبد اللہ بن عثمان نے کہا لَوْ غَيْرُ حَكِيمٍ حَدَّثَ بِهَذَا۔ کاش کے حکیم کے علاوہ بھی کوئی اس کی تحدیث کرتا۔ فَقَالَ لَهُ سُفْيَانٌ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُثْمَانَ نے کہا وَمَا لِحَكِيمٍ النَّخَعِيِّ (عبادت)

الگ ہے۔ لَا یُحَدِّثُ عَنْهُ خُفَّیَّةٌ کیا شعبہ حکم سے حدیث بیان نہیں کرتا۔ بتقدیر یا استفہام یا الگ عبارت ہے۔
 قَالَ أُمِّ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُفْمَانَ نَعَمْ۔ قَالَ سَفْیَانُ سَمِعْتُ زُبَیْدًا یُحَدِّثُ بِهَذَا النِّحْیِ سے سفیان نے زبید کی متابعت
 ذکر کردی کہ زبید حکیم کا متابع ہے۔ تاکہ عبد اللہ بن عثمان کو مزید اطمینان ہو جائے۔ ورنہ سفیان کو تو اس کے بغیر بھی اطمینان تھا۔

بَابُ مَا جَاءَ مَنْ لَا تَحِلُّ لَهُ الصَّدَقَةُ

یا تو صدقہ سے مراد زکوٰۃ ہے اور عدم حلت میں تحریم و تنزیہ دونوں درج ہیں۔ غنی کیلئے تحریم ہو جائے گی اور ذی مزرعہ سوئی
 (صاحب قوت اور کمانے کے قابل شخص) کیلئے تنزیہ ہو جائے گی۔ یا عدم حلت میں درجات ہیں۔ بعضہا فوق بعض۔
 تو غنی کیلئے اعلیٰ درجے کی عدم حلت ہوگی اور ذی مزرعہ سوئی کیلئے معمولی درجے کی عدم حلت ہوگی۔ بہر حال اس تقریر سے
 ان روایتوں میں توافق پیدا ہو جائے گا۔ جن میں سے بعض سے تو ذی مزرعہ سوئی کیلئے جواز ثابت ہو گیا ہے۔ اور بعض روایتوں
 سے عدم جواز۔ (جواز تو ظاہر ہے اور عدم جواز کراہت و تنزیہ کے درجے میں) یا اس حدیث میں صدقہ کا معنی سوال ہے۔
 اب تو مطلب صاف ہو جائے گا (کہ غنی کیلئے اور ذی مزرعہ کیلئے سوال حلال نہیں۔ ہاں سوال کے بغیر کوئی ان کو زکوٰۃ دے دے
 تو اس کی زکوٰۃ ادا ہو جائے گی)۔

بَابُ مَنْ تَحِلُّ لَهُ الصَّدَقَةُ مِنَ الْغَارِمِينَ وَغَيْرِهِمْ

﴿ص ۱۴۱﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: خَذُوا مَا وَجَدْتُمْ وَلَيْسَ

لَكُمْ إِلَّا ذَالِكُ:

سوال: یہ بظاہر صحیح معلوم نہیں ہوتا۔ جس کا قرضہ ہے وہ تو پورا ملنا چاہیے تھا؟ اس کے دو جواب ہیں۔
 جواب (۱): کہ اب تو جو کچھ مل رہا ہے وہ تو لے لو۔ باقی اس سے پھر لے لینا جب اس کے پاس مال آجائے۔
 جواب (۲): یہ مروت پر محمول ہے کہ نبی ﷺ نے غریب کو کہا ہوگا کہ اس کو معاف کر دو۔ اور انہوں نے آپ ﷺ کی اس
 بات کو مان کر اس کو (قرضہ) معاف کر دیا ہوگا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الصَّدَقَةِ لِلنَّبِيِّ ﷺ وَأَهْلِ بَيْتِهِ وَمَوَالِيهِ

فرضی صدقہ آپ ﷺ کے لئے اور آپ ﷺ کی آل کیلئے لینا جائز نہیں ہے۔ اس میں بحث چلی ہے کہ یہ حکم صرف آپ
 ﷺ کے لئے ہے یا پہلے نبیوں کیلئے بھی تھا؟ علماء نے فیصلہ کیا ہے کہ پہلے نبیوں کیلئے ایسا تھا۔ لیکن ان کی آل کیلئے ایسا نہیں
 تھا۔ گویا آپ ﷺ کی آل کی یہ خصوصیت ہوئی۔
 نقلی صدقہ آل نبی ﷺ کیلئے جائز ہے یا نہیں؟

نفل صدقہ کے بارے میں مشہور قول تو جواز کا ہے۔ لیکن ابن حمام کی رائے یہ ہے کہ وہ بھی منع ہے۔ انہوں نے دلیل پکڑی ہے حضرت بریرہؓ واسلہ واقعہ سے۔ چونکہ عام طور پر گوشت کا صدقہ نفلی ہوتا ہے۔ پس آل نبیؐ کو اگر کچھ دینا ہو تو بدیہ کے طور پر دیا جائے۔ نہایت عاجزی و انکساری کے ساتھ دیا جائے۔

آل نبیؐ کون ہیں؟

آل علیؑ، آل عباسؑ، آل جعفرؑ، بنو ہاشم آل نبیؐ ہیں۔ ابولہب کی اولاد اگر مسلمان ہو جائے تو ان کو صدقہ دینا جائز ہے۔ اس لئے کہ نبیؐ نے فرمادیا تھا کہ یہ میری آل سے نہیں ہیں۔ (باوجودیکہ وہ ہاشمی ہیں لیکن پھر بھی یہ آل نبیؐ میں داخل نہیں) اسی طرح ابوطالب کی آل وہ بھی آل نبیؐ میں داخل نہیں ہیں۔

ازواج آل میں داخل ہیں یا نہیں؟

اس میں دو قول ہیں۔ (بعض نے کہا داخل ہیں۔ بعض نے کہا داخل نہیں)۔ ہاشمی اگر صدقہ پر عامل بھی بن جائے تو پھر بھی زکوٰۃ کی رقم نہیں لے سکتا۔ لیکن غنی آدمی زکوٰۃ کی رقم سے محتوا لے سکتا ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ فِي الْمَالِ حَقًّا مِثْلَ الزَّكَاةِ

اس میں حدیثوں کا تعارض اور اس کے رفع کی صورت ایک تو بتا چکا ہوں کہ منضبط و غیر منضبط کا فرق ہے۔ غیر منضبط کی دوسری تعبیر اتفاقی اور حادثاتی حق بھی ہے۔ جیسے اضطرار کی صورت پیدا ہو جانے میں غرباء کی امداد کرنا۔ جہاد میں حاکم وقت کا تعاون کرنا۔ نفی منضبط کی ہے۔ اور اثبات غیر منضبط کا ہے۔

دوسری تطبیق یہ بھی ہے کہ جہاں نفی ہے وہ فرض کی ہے۔ اور جہاں اثبات ہے وہاں حقوق مستحبہ مراد ہیں۔ کہ زکوٰۃ کے علاوہ حقوق مستحب ہیں۔ واللہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ الصَّدَقَةِ

﴿ص ۱۴۴﴾ حَدَّثَنَا أَبُو ثَكْرٍب سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالُوا لَقَدْ تَنَبَّأَتِ الرِّوَايَاتُ فِي

هَذَا وَ يُؤْمَنُ بِهَا الْخ:

اللہ کیلئے صحیح، بھروسہ وغیرہ صفات کا انکار کرنا گمراہی ہے۔

جھمبیہ: نے تو صفات کا انکار کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر اللہ کیلئے صحیح و بھروسہ ہو جائے تو اس سے تشبیہ لازم آئے گی۔ اور قرآن میں ہے لَنْسَ تَحْطِبُهُ فَنِيءٌ۔ اس لئے صحیح و بھروسہ غیر نہیں ہے اور جن روایات میں انکار ذکر ہے ان کی تاویلات کر ڈالی ہیں۔

مجسمہ: کہتے ہیں لِلَّهِ سَمْعٌ تَسْمِعُنَا. وَبَصَرٌ يَبْصُرُنَا وَيَذْكُرُنَا. تو جھمبیہ کی طرح یہ بھی گمراہ ہو گئے۔ غیور

الامور اوسطها اصول کو اپناتے ہوئے اہل السنہ و تقاعث نے وسط کو اختیار کیا اور کہا کہ اللہ تعالیٰ کیلئے مع و بصر وغیرہ صفات ہیں۔ لیکن تالیکی جیسی ہمارے ہیں بلکہ ویسی جیسی خدا کے شایان شان ہیں۔ صرف اسم میں اشتراک ہے اور بس۔

حاصل یہ ہے کہ اہل السنہ و تقاعث کے نزدیک ایسی نصوص پر ایمان لایا جائے اور ان کی کیفیت اللہ کے حوالے کی جائے (منسب اسی کو بخلاف چاہتے ہیں کہ کیف کیف کہہ کر سوال نہ کیا جائے)۔

سوال: یہ ہے کہ متاخرین علماء بھی نفی کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ اہل السنہ و تقاعث متقدمین کا مذہب ہے۔ نیز متاخرین بھی جہمیرہ کی طرح ایسی نصوص کی تاویلات کرتے ہیں جیسے ہند کی تاویل قوت کے ساتھ تو پھر جہمیرہ و متاخرین میں کیا فرق ہوا۔ وہ بھی تاویل کرتے ہیں اور یہ بھی تاویل کرتے ہیں۔

جواب: یہ ہے کہ فرق ہے وہ یہ ہے کہ متاخرین اہل السنہ و تقاعث کے تاویل کرنے کی غرض رفع وساوس و تحصیل اطمینان ہے۔ صفات کی نفی کرنا ان کی غرض نہیں ہوتی۔ بخلاف جہمیرہ کے کہ ان کی غرض تاویل کرنے سے نفی صفات ہوتی ہے۔ پس یہ نمایاں فرق ہوا۔

متقدمین و متاخرین دونوں کے مذہبوں میں اولیٰ متقدمین کا مذہب ہے یعنی سکوت کیا جائے اور تنقیض الی اللہ کی جائے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ اِعْطَاءِ الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ

مؤلفۃ القلوب کی اقسام اور ان کو زکوٰۃ دینے میں اختلاف:

ان کی تین قسمیں تھیں۔ (۱) وہ کافر جن کے مسلمان ہونے کی توقع ہوتی۔ (۲) وہ مسلمان جو نیا، نیا مسلمان ہوتا، ابھی اسلام میں رائج نہ ہوا ہو۔ (۳) کافر شریر جس کے شر سے محفوظ رہنے کیلئے اس کو مال دیا جاتا۔ یہ سب مؤلفۃ القلوب تھے۔ نبی ﷺ کے زمانہ میں زکوٰۃ سے ان کو بھی ملتا تھا۔

عند الشافعی: یہ صرف اب بھی باقی ہے۔

عند الامام: یہ مصرف اب ختم ہو گیا ہے۔ آگے اس کے ختم ہونے کی وجہ کیا ہے؟ تو وجہ یہ ذکر کی ہے کہ ان کے اعطاء کیوجہ نصحت اسلام تھا اب اللہ نے اسلام کو عزت دی ہے۔ جب علت نہ رہی تو حکم بھی نہ رہا۔ سوال: مگر اس تقریر پر علامہ شافعی نے اعتراض کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ تقریر درست نہیں اس لئے کہ بقا و حکم کیلئے بقا، علت ضروری نہیں ہوتی۔ علت تو مشر و عیب ختم کیلئے ہوتی ہے؟ (کہ جب حکم مشر و عیب ہو رہا ہو اس وقت کسی نہ کسی علت کا ہونا ضروری ہے۔ اس کے بعد ضروری نہیں)۔

اس لئے یہ تقریر اس کی یہ ہے کہ اس کو اب مصرف کے ساتھ ہونے پر صحابہ کا اجماع ہو چکا ہے۔ ابن ہمام نے اس کا ایک شہد پیش کیا۔ کہ ان میں سے ایک شخص نے ابو بکر رضی اللہ عنہ سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے نام خط لیا لکھا ہوا تھا کہ اس کو کچھ مال دیدو۔ جب یہ خط عمر رضی اللہ عنہ کے پاس پہنچا تو پوچھا کہ اس کو ریزہ ریزہ کر دیا اور کہا بھانگ جاؤ اب ہمیں تائیف قبہ کی کوئی

ضرورت نہیں۔ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ کی آیت تلاوت فرمائی۔ اس نے آکر ابو بکرؓ کو بیت تحریر کیا اور اپنا قصہ سنایا کہ خلیفہ آپؓ ہیں یا عمرؓ۔ تو حضرت صدیقؓ سمجھ گئے اور فرمایا سَتَكُونُ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ (کہ عنقریب عمرؓ بھی خلیفہ ہو جائیں گے) ابو بکرؓ نے کوئی تکبر نہیں کی اور نہ ہی کسی اور صحابی نے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس مصرف کے سقوط پر اجماع ہو چکا ہے۔ ممکن ہے سقوط کی دلیل وہی آیت ہو جس کو عمرؓ نے اس موقع پر تلاوت کیا "فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ"۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْمُتَصَدِّقِ يَرِثُ صَدَقَتَهُ

مثلاً ایک شخص نے اپنی زکوٰۃ چچا کو دی اور پھر چچا فوت ہو گیا۔ اس زکوٰۃ کا یہ وارث بن گیا تو اس کے لئے اس کو استعمال کرنا حلال ہے۔ اس لئے کہ تبدیل ملک سے تبدیل حکم ہو جاتا ہے۔ یہ ایک کلیہ ہے۔ گو بعض جزئیات اس کے خلاف بھی آ جاتی ہیں۔ باقی صومنی غنہا پر کتاب اہوم میں بحث کی جائے گی۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الْعُودِ فِي الصَّدَقَةِ

﴿ص ۱۳۵﴾ حَدَّثَنَا هَارُونُ بْنُ إِسْحَاقَ الْهَمْدَانِيُّ عَنْ عُمَرَؓ: لَا تَعُدُّ فِي صَدَقَتِكَ: شراً مسئلہ کی رو سے حضرت عمرؓ کیلئے اس کو خریدنا جائز تھا۔ لیکن پھر منع فرمایا۔ اس لئے کہ عمرؓ کے منصب کے شایان شان نہیں تھا۔ (ایک وجہ تو یہ ہو گئی)۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ ایسی صورت میں متصدق علیہ شخص میں کچھ کمی کر دیتا ہے۔ چونکہ اس پر پہلے کچھ نہ کچھ احسان ہو چکا ہوتا ہے۔ اس لئے اس مقدار میں عود فی الصدقہ کی صورت بن جاتی ہے۔ اس لئے مناسب نہیں ہے۔ ہاں اگر وہ چیز حاضر بھاؤ پر تپتی و خریدی جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّدَقَةِ عَنِ الْمَيِّتِ

مالی عبارات کا ثواب میت کو بالاتفاق پہنچتا ہے۔ بدلی عبادات کے بارے میں اختلاف ہے۔

عند الشافعی: نہیں پہنچتا۔

عند الامام: پہنچتا ہے۔ حتیٰ کہ فرائض کا ثواب بھی پہنچتا ہے۔ (کہ فرض نماز اپنے لئے پڑھے اور ثواب میں اپنے ساتھ میت کو بھی شریک کر لے تو یہ جائز ہے)۔ صاحب ہدایہ نے اس موقع پر یہ تعبیر اختیار کی اور کہا کہ اہل السنۃ و التقاعد کے نزدیک تو پہنچتا ہے۔ امام شافعی کے نزدیک نہیں پہنچتا۔ بظاہر صاحب ہدایہ کی یہ تعبیر مناسب نہیں۔ شارحین نے اس کا جواب دیا کہ چونکہ احناف کے ہاں سنت کا اتباع زیادہ ہے۔ اس لئے اپنے آپ کو اہل السنۃ و التقاعد کہہ دیا۔ ورنہ امام شافعی کو اہل السنۃ سے نکالنا مقصود نہیں۔

قول زوریس: میں عرض کرتا ہوں کہ تاویل کی ضرورت نہیں ہے کہہ دینا چاہئے کہ صاحب ہدایہ سے فرو گندہ اشت ہو گئی اپنی

فروغداشت کومان لینا بھی علم کا حصہ ہے۔ اپنی غلطی کومان لینا بھی علم کا ایک حصہ ہے۔ ضد نہیں کرنی چاہیے۔ قالہ المؤلف
ادام اللہ حیاتہ۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي نَفَقَةِ الْمَرْأَةِ مِنْ بَيْتِ زَوْجِهَا

اذن ہوتا جائز ہے۔ آگے پھر اذن عام ہے بھی صراحۃً ہوتا ہے بھی دلالت۔ کما فی العرف

ص ۱۳۵ ﴿حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: وَلِلْحَاظَنِ مِثْلُ ذَالِكَ:

سوال: پھر تو مالک وغیر مالک کا فرق ختم ہو گیا؟

جواب: یہ ہے کہ مثلیت صرف وجوہ و اجز میں ہے۔ کم و کیف میں مثلیت مراد نہیں ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَدَقَةِ الْفِطْرِ

صدقۃ الفطر میں شرط کی طرف اضافت ہے۔ فطر سے مراد حنفیہ کے نزدیک عید کی صبح صادق ہے۔

شوافع کے نزدیک تیس رمضان کا غروب آفتاب ہے۔ اس اختلاف کا ثمرہ اس شخص کے بارے میں ظاہر ہوگا جو بعد الغروب قبل الصبح فوت ہو گیا۔ تو شوافع کے نزدیک اس کا صدقۃ الفطر واجب ہوگا۔ کیونکہ اس کے حق میں شرط پائی جاتی ہے۔ احناف کے نزدیک واجب نہیں ہوگا۔

صدقۃ الفطر کے حکم میں اختلاف:

احناف کے نزدیک واجب ہے

شوافع کے نزدیک فرض ہے۔ لیکن ایسا فرض نہیں کہ جس کے انکار سے کفر لازم آتا ہو۔ یعنی یہ عملی فرض ہے۔ وہ اس کو واجب نہیں کہتے اس لئے کہ ان کے ہاں وجوب کا کوئی درجہ نہیں۔ بعض ائمہ کے نزدیک یہ سبب مؤکدہ ہے۔

دلیل شوافع: احادیث الباب میں سے بعض احادیث میں فرض کا لفظ آ رہا ہے۔ معلوم ہوا صدقۃ الفطر فرض ہے۔

جوابات: احناف اس کے دو جواب دیتے ہیں۔ (۱) فرض بمعنی تقدیر ہے۔ (۲) دو مر اجواب یہ دیتے ہیں کہ اس فرض سے فرض عملی مراد ہے اور واجب بھی عملی فرض ہوتا ہے۔ لہذا اس سے وجوب کی نفی نہیں ہوتی۔

فطرات کی مقدار میں اختلاف:

عند الاحناف حنطہ سے نصف صاع واجب ہے۔ اور باقی اجناس سے صاع واجب ہے۔

شوافع و باقی ائمہ: کے نزدیک سب اجناس سے صاع واجب ہے۔

دلیل احناف: حدیث الباب میں ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ ذکر کر رہے ہیں کہ معاویہ رضی اللہ عنہ مدینہ میں آئے اور انہوں نے مدینہ میں آ کر اہل مدینہ سے کچھ باتیں کیں۔ ان میں ایک یہ بھی تھی۔ اِنِّي لَا رِيَّ مُلْتَيْنِ مِنْ صَمْعَاءِ الشَّامِ تَغْدِلُ صَاعًا

مِنْ تَمَرٍ قَالِ فَأَخَذَ النَّاسُ بِذَلِكَ - اس سے معلوم ہوا کہ حنظلہ سے نصف صاع ہے۔ اب یہاں کئی احتمال ہیں۔ (۱) ایک یہ کہ معاویہ رضی اللہ عنہ نے یہ اپنے اجتہاد سے کیا ہو۔ (۲) یہ کہ معاویہ رضی اللہ عنہ کے پاس اس بارے میں کوئی نص ہو اور ذکر نہ کی ہو۔ کیونکہ بڑے بڑے صحابہ کا حدیث کی روایت کرنے میں بڑا احتیاط تھا۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ خلفاء راشدین کی موافقت مطلوب ہو کیونکہ طحاوی نے نقل کیا ہے کہ خلفاء راشدین کا فتویٰ بھی نصف صاع من حنظلہ کا ہے۔ ممکن ہے کہ طحاوی میں ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما و عثمان رضی اللہ عنہ کا نام تو ذکر ہو مگر علی رضی اللہ عنہ کا نام ذکر نہ ہو۔ زیلعی نے طحاوی سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کا نام بھی نقل کیا ہے۔ اور طحاوی میں (علی رضی اللہ عنہ کا نام) کسی کا تب سے رہ گیا ہو۔ دوسرے و تیسرے احتمال کی صورت میں تو اس کا حجت ہونا ظاہر ہے۔ اور اگر یہ معاویہ رضی اللہ عنہ کا اجتہاد ہو تو پھر دیکھنا یہ ہے کہ معاویہ رضی اللہ عنہ کے اس اجتہاد کے ساتھ کیا معاملہ ہوا۔ پس اس کے بارے میں ابوسعید رضی اللہ عنہ کہہ رہے ہیں فَأَخَذَ النَّاسُ بِذَلِكَ - اس وقت تاس کون تھے؟ (ظاہر ہے) صحابہ اور تابعین تھے۔ جب ان سب نے اس کو لے لیا اور قبول کر لیا تو پھر نصف صاع من حنظلہ پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہو گیا۔ اجماع سے بڑی حجت اور کیا ہو سکتی ہے۔ پس حنفیہ کا مذہب اجماع صحابہ کے موافق ہے۔ اس سے زیادہ مضبوط مذہب کیا ہو سکتا ہے؟

اب حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا قول فریق مخالف کے موافق نہ رہا۔ مگر ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ کا عمل دیکھو وہ کہہ رہے ہیں کہ میں نے اپنا معمول تبدیل نہ کیا۔ (قَالَ أَبُو سَعِيدٍ فَلَا أَزَالُ أَخْرُجُهُ رِغًا)۔ مگر اس میں بھی اس کی تصریح نہیں ہے کہ ان کا یہ صاع دینے والا عمل وجوباً تھا؟ ہو سکتا ہے یہ عمل تطوعاً ہو اور اگر اس کا صاع دینا (وجوباً بھی ہو تو یہ ابوسعید رضی اللہ عنہ کا اجتہاد ہے۔ تو کہاں ایک صحابی کی رائے اور کہاں صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع؟ ظاہر ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع کسی امر باطل پر تو نہیں ہوا (تو ایسی حالت میں صحابہ رضی اللہ عنہم کے اجماع ہی کو لیا جائے گا۔ جب کہ احناف بھی یہی کہتے ہیں)۔

فریق مخالف کی دلیل: عام طور پر حدیث الباب بھی جاتی ہے۔ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخَدْرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ كُنَّا نُخْرِجُ زَكَاةَ الْفِطْرِ إِذْ كَانَ مِنَّا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ صَاعًا مِّنْ طَعَامِ الْخَبْزِ - ان کے استدلال کا مدار اس پر ہے کہ اس حدیث میں طعام سے مراد حنظلہ ہے۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ حدیث میں باقی اجناس کا ذکر ہے اور طعام کو ان کے مقابلے میں ذکر کیا گیا ہے۔ تو مقابلے کا تقاضا یہ ہے کہ یہاں طعام سے مراد حنظلہ ہو۔

جواب: امام ابی حنیفہ کی طرف سے حافظ نے جواب دیتے ہوئے ان کی تقریر مذکور کی سختی سے تردید کی ہے کہ جو چیز ہوتی نہیں اس کا حکم بھی بیان نہیں کیا جاتا اور اس کو ذکر بھی نہیں کیا جاتا۔ حنظلہ مدینہ میں تھی ہی نہیں۔ باہر سے آئی شروع ہوئی۔ وہ اس طرح کہ جب معاویہ رضی اللہ عنہ شام میں گئے اور ملک مصر فتح ہوا تو وہاں کی حنظلہ مدینہ میں آئی شروع ہوئی۔ چنانچہ حدیث میں لفظ بھی ہیں مِنْ مَسْرَءِ الشَّامِ۔ تو جو چیز مدینہ میں ہے ہی نہیں وہ کیسے مراد ہو سکتی ہے۔ پس معلوم ہوا کہ طعام سے مراد غیر حنظلہ ہے۔

اس کے بعد عمرو بن شعیب رضی اللہ عنہ کی سند سے مصنف ایک حدیث ذکر کر رہے ہیں۔ اس میں ہے هَذَا مِنْ فُفْجٍ (گندم) یہ بھی قرینہ ہے اس بات کا کہ طعام سے مراد غیر حنظلہ ہے۔ یعنی طعام کا مصداق حنظلہ میں بند نہیں ہے۔ بخاری میں ابوسعید رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے۔ كَانَ طَعَامُنَا تَمْرًا وَشَعِيرًا وَزَبِينًا - پس اس سے بھی معلوم ہوا کہ طعام سے مراد غیر حنظلہ ہے۔ (تو یہ حدیث

ہمارے مخالف نہیں) غیر حنطے تو ہم بھی کہتے ہیں کہ ایک صاع واجب ہے پس یہ حدیث احناف کے خلاف نہ ہوگی۔

عبد کافر کے صدقۃ الفطر میں اختلاف:

عند الاحناف: عبد مؤمن کا اور کافر کا صدقۃ الفطر واجب ہے۔

عند الشوافع: عبد مؤمن کا صدقۃ الفطر تو واجب ہے۔ عبد کافر کا صدقۃ الفطر مولیٰ پر واجب نہیں ہے۔

شوافع کی دلیل: یہ ہے کہ احادیث الباب میں مِنَ الْمُسْلِمِينَ کی قید ذکر ہے۔

جواب: احناف کی طرف سے یہ ہے کہ محدثین اس کے بارے میں کلام کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس لفظ کو صرف مالک ذکر کرتا ہے وہ اس کے ذکر کرنے میں متغیر ہے اور کوئی اس کو ذکر نہیں کرتا۔ حافظ نے اس میں مالک کی متابعت ذکر کی ہیں جن سے تفرق ختم ہو جاتا ہے۔ حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اگر یہ متابعت نہ بھی ہوں پھر بھی امام مالک اتفاقہ ہیں کہ ان کی زیادتی کو رد نہیں کیا جاسکتا۔ الحاصل اس لفظ کے ثبوت میں کوئی کلام نہیں۔

اصل جواب (۱): یہ ہے کہ شوافع اس کا مفہوم مخالف مراد لیتے ہیں۔ اور ہمارے نزدیک مفہوم مخالف معتبر نہیں ہے۔ حاصل یہ کہ مِنَ الْمُسْلِمِينَ کی قید اتفاق ہے۔

جواب (۲): طحاوی نے ذکر کیا ہے کہ مِنَ الْمُسْلِمِينَ عَبْد کی قید نہیں بلکہ مالک (مولیٰ) کی قید ہے۔ جس کا مطلب یہ ہوا کہ مالک و مولیٰ کیلئے مسلمان ہونا ضروری ہے۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي تَعَجِيلِ الزَّكَاةِ

ص ۱۴۶، ۱۴۷ حَدَّثَنَا الْقَاسِمُ بْنُ دِينَارٍ الْكُوفِيُّ عَنْ عَلِيٍّ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

قَالَ لِعُمَرَ إِنَّا قَدْ أَخَذْنَا زَكَاةَ الْعَبَّاسِ عَامَ الْأَوَّلِ لِلْعَامِ:

امام ترمذی نے پوری بات ذکر نہیں کی ہے۔ پورا قصہ یہ ہے کہ حضور ﷺ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو ایک مرتبہ صدقہ وصول کرنے کے لئے بھیجا باقی لوگوں نے تو دے دیا۔ لیکن تین شخصوں نے نہ دیا۔ (عباس۔ خالد۔ ابن جمیل) حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے آگے بتایا تو جناب ﷺ نے ان تینوں کے بارے میں کچھ نہ کچھ فرمایا۔ عباس رضی اللہ عنہ کے بارے میں فرمایا کہ ہم نے عباس رضی اللہ عنہ سے زکوٰۃ پیشگی لے لی ہے۔ اور خالد رضی اللہ عنہ کے متعلق فرمایا کہ انہوں نے تو اپنی ہر چیز جہاد میں وقف کر دی ہے۔ حتیٰ کہ تلوار بھی۔ یعنی ان پر زکوٰۃ فرض نہیں ہے۔ اور ابن جمیل کے متعلق فرمایا کہ یہ مفلس اور قلاش تھا۔ اللہ نے اس کو غنی بنا دیا۔ جس کی وجہ سے یہ بھوت گیا۔ (اکرمیہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي النَّهْيِ عَنِ الْمَسْئَلَةِ

﴿ص ۱۳۷﴾ حَدَّثَنَا هَنَادٌ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ: فَإِنَّ أَيْدِي الْعُلَيَّا خَيْرٌ مِنَ أَيْدِي السُّفْلَى:

یہ یدِ علیا سے مراد یدِ صفیہ ہے اور یدِ سفلی سے مراد یدِ سائلہ ہے۔ یہ اس لئے سفلی ہے کہ مرتبہ میں مخط ہے۔ اور مقابل مرتبہ میں علیا ہے۔

﴿ص ۱۳۷﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ غِيْلَانَ عَنْ سَمُرَةَ بْنِ جُنْدُبٍ ؓ: إِلَّا أَنْ يُسْأَلَ

الرَّجُلُ سُلْطَانًا أَوْ لِيٍّ أَمْرًا لَا بُدَّ مِنْهُ:

سلطان سے سوال کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ ایک تو اس لئے کہ بیت المال میں سب کا حق ہوتا ہے۔ تو سلطان سے سوال کرنا گویا اپنے حق کا سوال کرنا ہے۔ دوسرا اس لئے کہ سلطان سے سوال کرنے کو ذلت نہیں سمجھا جاتا۔

﴿أَبْوَابُ الصَّوْمِ﴾

بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ شَهْرِ رَمَضَانَ - بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿ص ۱۳۷﴾ حَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ بْنِ كُرَيْبٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ:

صَفَدَتِ الشَّيَاطِينُ وَمَرَدَةُ الْجَنِّ:

سوال: پھر تو رمضان المبارک میں معاصی سرزد نہیں ہونے چاہئیں؟ حالانکہ رمضان المبارک میں معاصی ہوتے رہتے ہیں؟

جواب (۱): یہ ہے کہ شیاطین سے کل شیاطین مراد نہیں ہے بلکہ بعض کبار (مردۃ) مراد ہیں، جیسا کہ مردۃ کا لفظ اس پر دلالت کرتا ہے، صغار شیاطین کھلے رہتے ہیں۔ ان کی وجہ سے ذنوب ہوتے ہیں۔

جواب (۲): اولیٰ یہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ صَفَدَتِ الشَّيَاطِينُ میں عموم مراد ہے اور اشکال مذکور کا یہ جواب دیا جائے کہ ذنب کا سبب انسان کا نفس امارہ ہے۔ شیطان کی حیثیت تو معین کی ہوتی ہے۔ اس لئے رمضان میں ذنب کا سبب فقط نفس امارہ بنتا ہے۔ یا یوں جواب دیا جائے کہ رمضان میں ذنب کا سبب شیطان کا طویل زمانہ افرصت ہے۔ اثر صحبت ایسی چیز ہے جس کا انکار نہیں کیا جاسکتا۔ مثال کے طور پر تندور جلاتے ہیں اس میں آگ روشن کرتے ہیں پھر اس آگ کو نکال بھی لیا جائے تو پھر بھی تندور کافی دیر تک گرم رہتا ہے۔ اور بعض دفعہ اتنا گرم رہتا ہے کہ اس پر روٹی بھی پک سکتی ہے۔ تو اثر صحبت ایک مسلسل حقیقت ہے۔ اِنْ غَيَّرْنَا لَغَيَّرُوا اِنْ شَرُّوا فَنَشَرُّوْا

وَعَلَّقَتْ أَبْوَابُ النَّيِّرَانِ:

سوال: دوسری حدیث میں ذکر ہے کہ کافر جب مرتا ہے تو اس کی روح کو جہنم میں داخل کیا جاتا ہے جب کہ رمضان

المبارک کے اندر کافر بھی مرتے ہیں اس سے معلوم ہوا کہ جہنم کھلی ہوتی ہے جبکہ اس حدیث میں آیا کہ غُلِقَتْ: **جواب (۱):** ممکن ہے کہ اس کافر کی روح کو رمضان کے بعد جہنم میں داخل کیا جاتا ہو۔ اور رمضان میں کسی اور جگہ رکھا جاتا ہو۔

جواب (۲): یہ بھی ممکن ہے کہ یہ تغلیق اکثر (رمضان میں) ہوتی ہو۔ کل رمضان میں نہ ہوتی ہو۔ احیاناً کھول بھی دی جاتی ہو۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے سلاطین کے ہاں سالگرہیں منائی جاتی ہیں۔ جس دن سالگرہ ہو تو چراغاں ہوتے ہیں۔ قیدی رہا کئے جاتے ہیں۔ گنڈا و گنڈا۔ یہ رمضان شریف کا مہینہ بھی نزول قرآن کی سالگرہ ہے۔ اس لئے اس میں بھی ان باتوں کا اہتمام کیا جاتا ہے جو بقیہ سال میں نہیں۔

بَابُ مَا جَاءَ لَا تَقْدِمُوا الشَّهْرَ بِصَوْمٍ

شرعیات میں اس کا بڑا اہتمام ہوا ہے تاکہ ضروری وغیر ضروری ملتبس نہ ہو۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے کہ یہود و نصاریٰ پر تباہی اس لئے آئی کہ انہوں نے ضروری کو غیر ضروری کے ساتھ ملتبس کر دیا۔ وَرَهْبَانِيَّةٌ ابْتَدَعُوْهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ۔ اسی پر بناء کرتے ہوئے قبل رمضان بتقدیم صیام سے نہی کی گئی ہے۔ یعنی ان صیام سے ضروری وغیر ضروری میں التباس کی صورت پیدا ہو جاتی ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ صَوْمِ يَوْمِ الشُّكِّ

انیس شعبان کے دن غروب کے وقت غمیم ہو اور چاند نظر نہ آئے تو اس سے اگلا دن یوم الشک ہوتا ہے۔ اس کے صوم کی چند صورتیں ہیں۔

(۱) بدیہ صوم یوم الشک۔ یہ حرام ہے۔ (۲) اگر رمضان کا ہو گیا تو رمضان کا (روزہ) در نہ نقل کا۔ تو یہ بھی اوّل کے قریب ہے۔ منع ہے۔ (۳) بدیہ نقل فقط۔ اس کی خواہش کیلئے تو اجازت ہے عوام کیلئے اجازت نہیں ہے۔ عوام کو زوال تک کھانے پینے سے رکے رہنے کی تلقین کرنی چاہیے۔ شاید کہیں سے چاند نظر آنے کی خبر آ جائے۔ (۴) اگر نقل کی نیت کی صورت میں رمضان ہو گیا۔ تو ہمارے نزدیک وہ روزہ فرض سے کفایت کر جائے گا۔ بعض ائمہ کہتے ہیں کہ جب یہ منع ہے تو فرض سے یہ کیسے کفایت کر سکتا ہے۔ لہذا اس دن کی بعد میں قضاء کرنی پڑے گی۔

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الشَّهْرَ يَكُونُ تِسْعًا وَعِشْرِينَ

﴿ص ۱۴۸﴾ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ عَنْ أَنَسٍ رضی اللہ عنہ : أَنَّهُ قَالَ أَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ الْخ:

سوال: ایلا تو چار ماہ کا ہوتا ہے؟

جواب: یہ ہے کہ یہاں ایلاء سے مراد ایلاء شرعی و اصطلاحی نہیں بلکہ لغوی ایلاء مراد ہے۔ یعنی نبی ﷺ نے ایک ماہ تک

ازواج سے الگ رہنے کا حلف اٹھایا تھا جس کا قصہ مشہور ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّوْمِ بِالشَّهَادَةِ

اگر غنیم ہو اور رمضان کا چاند ہو تو ایک آدمی کی شہادت سے رویت ثابت ہو جاتی ہے۔ عام ہے کہ وہ مذکر ہو یا مؤنث، عید ہو یا حر۔ بشرطیکہ عادل ہو۔ اور اگر عید کا چاند ہو اور غنیم ہو تو پھر دو آدمیوں کی رویت سے شہادت ثابت ہوتی ہے اور اگر غنیم نہ ہو تو پھر دونوں (چاندوں) کیلئے جماعہ عظیمہ کی شہادت ضروری ہوتی ہے۔ اور جماعہ عظیمہ وہ ہوتی ہے جس سے قاضی کو اطمینان حاصل ہو جائے کہ یہ جھوٹ نہیں بول رہی۔ (چاہے وہ چار ہی کیوں نہ ہوں)۔

بَابُ مَا جَاءَ شَهْرًا عِيدًا لَا يَنْقُصَانِ

﴿ص ۱۲۸﴾ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ خَلْفَانَ الْبَصْرِيُّ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي بَكْرَةَ عَنْ أَبِيهِ ۞

شَهْرًا عِيدًا لَا يَنْقُصَانِ رَمَضَانُ وَ ذُو الْحِجَّةِ :

بعض نے اس کا معنی یہ کیا ہے کہ یہ عدا ناقص نہیں ہوتے اگر ایک انتیس کا ہوگا تو دوسرا تیس کا ہوگا۔ مگر یہ مشاہدے کے خلاف ہے بعض دفعہ دونوں انتیس کے بھی ہو جاتے ہیں۔ حدیث کو خلافت مشاہدہ پر محمول نہیں کرنا چاہیے۔ بہتر توجیہ: بہتر توجیہ یہ ہے کہ نقص سے مراد عدا کی بجائے ثواب ناقص ہے۔ یعنی عدا اگر کم بھی ہو گیا تو عبادت کرنے والے کو ثواب تیس کا ملے گا۔ (یعنی پورے ماہ کا ثواب ملے گا)۔

بَابُ مَا جَاءَ لِكُلِّ أَهْلِ بَلَدٍ رُؤْيَتُهُمْ

عند الاحناف: ظاہر روایت یہ ہے کہ اختلاف مطالع معتبر نہیں ہے، لہذا ایک جگہ کی رویت دوسری جگہ کے لوگوں کیلئے بھی حجت ہوگی۔

عند الشوافع: اگر اختلاف مطالع ہو تو معتبر ہے۔ احناف کی بھی ایک غیر ظاہر الروایۃ اسی طرح کی ہے۔

شوافع کی دلیل: واقعہ حدیث الباب ہے جس میں ذکر ہے کہ امام فضل نے کریب کو معاویہ ۷؎ کی طرف شام میں بھیجا۔ شام پہنچ کر اس مقصد کو پورا کیا جس مقصد کیلئے بھیجے گئے تھے۔ یہ ابھی وہیں تھے کہ رمضان کا چاند نظر آ گیا۔ یہ جمعہ کی رات تھی تو شام والوں نے اپنی رویت کے مطابق جمعہ کے روز سے صوم شروع کر دیے۔ کریب رمضان کے آخر میں مدینہ آیا تو ابن عباسؓ نے ان سے اہل شام کے حالات پوچھے۔ سفر کا اور معاویہ ۷؎ کا حال پوچھا۔ اور چاند کا بھی پوچھا کہ تم نے رمضان کا چاند کب دیکھا تھا۔ کریب نے کہا جمعرات کو۔ یہاں مدینہ میں ہفتہ کی رات کو چاند دیکھا گیا تھا۔ تو ابن عباسؓ نے فرمایا کہ ہم تو بھی اپنی رویت کے اعتبار سے تیس دن پورے کریں گے۔ ہاں اس سے پہلے چاند نظر آ جائے تو پھر عید کر لیں گے۔

تو کرب نے ابن عباس کو کہا کہ اَلَا فَكُنْتُمْ بِرُؤْيَا مُعَاوِيَةَ وَصِيَامِهِ قَالَا لَا هَكَذَا أَمَرَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اختلاف مطالع معتبر ہے۔

جوابات: احناف کی طرف سے اس کے کئی جواب ہیں۔

(۱) ایک تو جواب یہ ہے کہ یہ ابن عباس کا اپنا اجتہاد تھا جو انہوں نے صَوْمُوا لِرُؤْيَاہِ وَالْفِطْرُوا لِرُؤْيَاہِ سے استفادہ کیا اسی کو اَمَرَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ کہہ دیا حالانکہ اس بارے میں کوئی تصریح نہیں ہے۔ بلکہ صَوْمُوا لِرُؤْيَاہِ کا مطلب یہ ہے کہ شرعاً کہیں جب رویت ثابت ہو جائے تو وہ سب کیلئے ضروری ہوتی ہے۔ لیکن ابن عباس کچھ اور سمجھے۔ (۲) جب کرب سے ابن عباس نے پوچھا کہ اَنْتَ زَايِنَةُ لَيْلَةِ الْجُمُعَةِ تو جواباً اس نے کہا زَاةُ النَّاسِ وَصَامُوا وَصَامَ مُعَاوِيَةَ۔ تو یہ لوگوں کی رویت کی خبر تھی شہادت نہیں تھی۔ اس لئے ابن عباس نے اس کو قبول نہ کیا۔

جواب (۲): رمضان تو شروع ہو ہی چکا تھا۔ اب اگر کرب کی شہادت قبول کی جاتی تو یہ افطار پر ان کی شہادت کو قبول کرنا ہوتا۔ اور افطار پر ایک کی شہادت کافی نہیں ہوتی۔ بلکہ دو کی شہادت ضروری ہے۔ هَكَذَا اَمَرَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ سے اس کی طرف اشارہ ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْفِطْرَ يَوْمَ تَفْطِرُونَ وَالْأَضْحَى يَوْمَ تَضْحُونَ

چونکہ اجتماع میں جو فضیلت ہے وہ انفراد میں نہیں ہے اگرچہ اجتماع میں غلطی بھی ہو جائے۔ اس لئے مسئلہ ہے کہ اگر حجاج وقوف کر رہے ہوں اور ایک آدمی آ کر شہادت دے دے کہ آج یوم العاشر ہے تو اس کی شہادت کی پرواہ نہ کریں۔ بلکہ اپنا حج پورا کریں اگر شہاد شہادت دے کہ آج یوم الثامن ہے تو اگلے دن وقوف کا اعادہ کریں۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي تَعْجِيلِ الْإِفْطَارِ

اس باب کے آخر میں ہے وَالْآخِرُ أَبُو مُوسَى یہ راوی نے یحییٰ بن عیین کی ہے اور بتایا ہے۔ عائشہؓ نے اس کے بارے میں نہ پوچھا کہ وہ کون ہے؟ کیونکہ یہ پوچھنا بھی کچھ نہ کچھ عیب کی بات ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي بَيَانِ الْفَجْرِ

بعد طلوع الفجر صائم کے کھاتے رہنے میں اختلاف:

مشہور تو یہی ہے کہ صبح صادق ہوتے ہی صوم کی ابتدا ہو جاتی ہے۔ اس کے بعد کھانا چنانچہ ہے۔ بعض سلف حضرات کا دوسرا قول یہ بھی ہے کہ انتظار ضرور ہو تو پھر صوم کی ابتدا ہوتی ہے۔ حافظ نے نقل کیا ہے کہ حضرت صدیق اکبرؓ صبح صادق ہو جانے کے بعد بھی کواڑ (دروازے) بند کر کے کھانی لیتے تھے۔ طحاوی نے کتاب الصیام ۳۵۳ پر حضرت حذیفہؓ کی ایک حدیث نقل کی ہے کہ صبح صادق کے وقت حضرت زبیر بن جیشؓ ان کے گھر گئے تو انہوں نے کہا کہ آؤ کھانا کھاؤ انہوں نے کہا کہ

میں نے صوم کی نیت کر لی ہے اور صوم شروع ہو چکا ہے۔ اس پر حذیفہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم حضور ﷺ کے زمانہ میں کھاتے پیتے تھے اور صبح طلوع ہو جاتی تھی۔ غَيْرَ أَنْ الشَّمْسُ لَمْ تَطْلُعْ۔ حافظ نے کچھ تاہمین کے نام بھی ذکر کئے ہیں کہ اعمش وغیرہ کا عمل بھی یہی ہے۔ کہ وہ بھی طلوع کے بعد کھاتے پیتے تھے۔ حافظ نے ذکر کیا ہے کہ میں تو اس پر عمل نہیں کرتا ہوں اور جو اس پر عمل کر لے اس کے ساتھ لڑائی بھی نہیں کرتا ہوں۔ ضرورت شدیدہ کے وقت اس قول پر بھی عمل کر لیا جائے تو کوئی حرج نہیں مگر عوام میں اس کی تشہیر نہ کی جائے۔

امام طحاوی نے حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کی حدیث کا جواب دیا کہ یہ حدیث منسوخ ہے۔ بظاہر حدیث الباب سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ کُلُوا وَاشْرَبُوا خَشْيَ يَغْتَرِضُ لَكُمْ الْأَخْمَرُ۔

جواب: تو اس کا جواب حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ دیا ہے کہ احمر سے مراد حرہ نہیں ہے۔ بلکہ اس سے مراد بیاض ہے۔ جس کے بعد حرہ ہوتی ہے۔ مقصد رسول اللہ ﷺ کا صبح صادق و صبح کاذب میں فرق بتلانا ہے۔ جس بیاض کے بعد سواد ہو وہ صبح کاذب ہوتی ہے وہ اکل و شرب کا وقت ہے۔ اس سے صوم کی ابتداء نہیں ہوتی۔ بلکہ جس بیاض کے بعد حرہ آئے اور جب وہ بیاض نمودار ہو جائے تو پھر کھانا پینا بند کر دو۔ بہر حال دوسرے قول کی تائید کرنے والی حدیث کا تو جواب دے دیا ہے۔ مگر پھر بھی بعض سلف چونکہ اس پر عمل کرتے رہے ہیں تو ضرورت شدیدہ کے وقت اس پر عمل کر لینے کی بھی گنجائش ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّشْدِيدِ فِي الْغِيَةِ لِلصَّائِمِ

﴿ص ۱۵۰﴾ حَدَّثَنَا أَبُو مُوسَى مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: فَلَيْسَ لِلَّهِ حَاجَةٌ

بِأَنْ يَدَعَ طَعَامَهُ وَشَرَابَهُ:

یعنی اس سے صوم کی روح ختم ہو جاتی ہے۔ یہ ایسے ہے جیسے سرور امام المصلی کو قاطع کہا گیا ہے۔ کہ یہ قاطع خشوع ہے۔ نماز فاسد نہیں ہوگی۔ اسی طرح اس کا بھی یہ مطلب نہیں ہے کہ روزہ غیبت سے افطار ہو جاتا ہے۔ حدیث اور عنوان میں تعارض اور اس کا حل۔

سوال: عنوان میں تو غیبت کا ذکر ہے اور حدیث میں قول الزور کا ذکر ہے۔ لہذا الظہان نہیں ہے؟ اس کے دو جواب ہیں۔

جواب (۱): یہ ہے کہ قول الزور کا رد کمال غیبت ہے۔ فحصل الانطباع۔

جواب (۲): مصنفؒ نے غیبت کو قول الزور پر قیاس کر لیا ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ السُّحُورِ

﴿ص ۱۵۰﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: - وَرَوَى عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ فَضْلُ مَا

بَيْنَ صِيَامِنَا وَصِيَامِ أَهْلِ الْكِتَابِ أَكْلَةُ السَّحَرِ:

اہل کتاب کے صوم کی ابتدا انوم سے ہو جاتی تھی۔ بعد النوم ان کے لئے اکل و شرب جائز نہیں ہوتا تھا۔ جس طرح کہ ابتدائے اسلام میں بھی ہمارے لئے ایسے ہی تھا۔ پھر یہ منسوخ ہو گیا۔ اب اُكْلَةُ السَّحَرِ ہمارا شعار بن گیا۔ وَأَهْلُ الْعِرَاقِ يَقُولُونَ مُوسَى بْنُ عَلِيٍّ - صحیح یہی ہے کہ یہ مکبر ہے معترف نہیں۔ (موسیٰ بن علی ہے موسیٰ بن علی نہیں)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الصَّوْمِ فِي السَّفَرِ

حافظ نے لکھا ہے کہ بعض کے نزدیک صوم فی السفر منع ہے۔ اگر شروع کر لیا تو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔ بعض کے نزدیک صوم ضروری ہے۔ افطار منع ہے۔ إِلَّا فِي ضَرْوَةِ ضَرْوَةٍ - مگر جمہور کے نزدیک بین بین ہے۔ صوم و افطار دونوں کی اجازت ہے۔ نہ وہ ضروری ہے اور نہ یہ ضروری ہے۔

اختلاف جمہور: پھر جمہور کا آپس میں اختلاف ہے۔

احناف و اکثر علماء کے نزدیک: اگر قوت ہو تو صوم افضل ہے۔

امام احمد و اسحاق کے نزدیک: افطار افضل ہے۔

﴿ص ۱۵۱﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: وَأَنَّ النَّاسَ يَنْظُرُونَ فِيمَا فَعَلْتُ

فَلَدَعَا بِقَدْحٍ مِنْ مَاءٍ بَعْدَ الْعَصْرِ فَشَرِبَ وَالنَّاسُ يَنْظُرُونَ إِلَيْهِ فَلَفَطَرُوا بَعْضُهُمْ وَصَامَ بَعْضُهُمْ:

یہاں اجمال ہے دوسری روایت میں اس کی تفصیل ہے کہ نبی ﷺ نے جب افطار کیا تو آپ کا افطار دیکھ کر صحابہ نے بھی افطار کر لیا۔ آگے چل کر دیکھا کہ بعض نے افطار نہیں کیا تو آپ ﷺ نے اُن کو افطار کرنے کا حکم کیا۔ لیکن پھر بھی انہوں نے افطار نہ کیا تو پھر فرمایا "أُولَئِكَ الْفُصَاءُ"۔

سوال: ان صحابہ ﷺ نے آپ ﷺ کا حکم کیوں نہ مانا؟

جواب: یہ ہے کہ انہوں نے خیال کیا کہ آپ ﷺ کا یہ امر مشفقہ ہے۔

سوال: پھر آپ ﷺ نے أُولَئِكَ الْفُصَاءُ کیسے فرمادیا؟

جواب: یہ ہے کہ آپ ﷺ نے یہ خیال فرمایا کہ یہ تمردا (کہ ان کا اس پر دل مطمئن نہیں ہے) ایسا کر رہے ہیں اور اللہ کی جانب سے دی ہوئی رخصت کو یہ قبول نہیں کر رہے، اس لئے یہ فرمادیا۔

سوال: وہ یہ کہ یہ تو درست ہے کہ حاضر کیلئے افطار کی اجازت ہے۔ لیکن اگر صوم شروع کر لے تو پھر افطار کرنے کی اجازت نہیں ہے؟ جبکہ حدیث الباب اس کے خلاف ہے۔

جواب: اس کا جواب حضرت شاہ صاحبؒ یہ دیتے ہیں کہ یہ ضرورت غزی (غزوہ کرنا) پر محمول ہے۔ ضرورت غزی کی

بناءً پر افطار کی یہ صورت بھی جائز ہوتی ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرُّخْصَةِ لِلْحَارِبِ فِي الْإِفْطَارِ

اس سے اطلاق معلوم ہوتا ہے سفر ہو یا نہ ہو۔ اگر سفر نہ ہو تو پھر افطار کی رخصت تب ہے جب ضرورت غزی اس کی داعی ہو۔ والا لا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرُّخْصَةِ فِي الْإِفْطَارِ لِلْحَبْلِيِّ وَالْمَرْضِعِ

﴿ص ۱۵۲﴾ حَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أَعَارَتْ عَلَيْنَا خَيْلُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ:

ان کا یہ کہنا ایسے ہی ہے جیسے قصہ ذوالیدین میں ابوہریرہؓ کا صلی بنا رسول اللہ ﷺ ہے۔ کیونکہ یہ اس حملے سے پہلے ہی مسلمان ہو چکے تھے۔

فَيَالْهَفَ نَفْسِي أَنْ لَا أَكُونَ طَعِمْتُ مِنْ طَعَامِ النَّبِيِّ ﷺ:

سوال: جب یہ مسافر تھا تو پھر اس نے حضور ﷺ کے کہنے پر کھانا کیوں نہ کھایا؟ کیونکہ مسافر کیلئے تو افطار کی اجازت ہے۔

جواب: یہ ہے کہ اس کا گھر کہیں قریب ہی تھا۔ واقع میں مسافر نہیں تھا۔ حضور ﷺ اس کو مسافر سمجھے اور یہ ارشاد فرمایا۔ اس لئے اس نے افطار نہیں کیا۔

سوال: یہ ہے کہ پھر حسرت و افسوس ان کو کس بات کا ہوا؟

جواب: یہ ہے کہ یہ حسرت و افسوس اس پر ہوا کہ اگر روزہ سے نہ ہوتا تو نبی ﷺ کا کھانا کھاتا۔ ایسا کھانا پھر مجھے کب میسر آ سکتا ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّوْمِ عَنِ الْمَيِّتِ

عبادت بدنیہ، مالیہ اور مرکبہ میں نیابت کے جواز اور عدم جواز میں اختلاف:

عبادات تین قسم کی ہوتی ہیں: (۱) بدنیہ (۲) مالیہ (۳) مرکبہ۔ مالیہ عبادات میں مطلقاً نیابت جائز ہے۔

مطلقاً کا مطلب یہ ہے کہ اضطرار کی حالت میں بھی۔ اور مرکبہ عبادات میں اضطرار کی حالت میں نیابت جائز ہے۔ اختیار کی حالت میں جائز نہیں ہے۔ بدنیہ عبادات میں اختلاف ہے۔

عند الشوافع: ان میں بھی نیابت جائز ہے۔

عند الاحناف: جائز نہیں ہے۔ کیونکہ ان میں مقصد نفس کو تھکانا ہوتا ہے اور وہ مقصد نیابت سے حاصل نہیں ہو سکتا۔ اس لئے شوافع کے نزدیک تو فَحَقِّ اللَّهُ أَحَقُّ (کہ تو اس کی طرف سے روزہ رکھ لے) یہ نیابت پر محمول ہے۔ اور احناف کے

زردیک اس کی تاویل یہ ہے کہ یہ فدیہ پر محمول ہے۔ کہ تو فدیہ ادا کر دے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّائِمِ يَذْرُغُهُ الْقَيْءُ

قی اور استقاء کی بعض صورتوں سے نقص صوم میں اختلاف:

فقہاء نے اس کی کئی صورتیں بیان کی ہیں۔ قی ہوگی یا استقاء۔ پھر ملی الفم ہوگی یا نہیں؟ پھر خارج ہوگی یا عائد یا معاد؟ پھر سب صورتوں میں ڈاکر صوم ہوگا یا نہیں؟۔ کل چوبیس صورتیں بنتی ہیں۔ (کما قال الشامی)۔ قی ہو یا استقاء، ملی الفم ہو یا معاد اور ڈاکر صوم ہو تو ان میں بالاتفاق نقص صوم ہو جاتا ہے۔

امام ابو یوسف کے نزدیک: قی ہو یا استقاء نقص کا مدار ملی الفم پر ہے۔

اور امام محمد کے نزدیک: نقص کا مدار صنع پر ہے۔

اب اگر قی ہونہ ملی الفم ہو اور نہ معاد ہو تو بالاتفاق نقص نہیں ہے، اگر قی ہو اور ملی الفم ہو تو امام ابو یوسف کے نزدیک نقص ہے اور امام محمد کے نزدیک نہیں ہے۔ اور اگر قی ہو اور ملی الفم نہ ہو بلکہ معاد ہو تو امام محمد کے نزدیک نقص ہوگا، امام ابو یوسف کے نزدیک نہیں ہوگا۔

اور اگر استقاء ہو اور ملی الفم ہو تو بالاتفاق نقص ہوگا۔ اگر استقاء ہو اور ملی الفم نہ ہو تو امام محمد کے نزدیک نقص ہوگا اور امام ابو یوسف کے نزدیک نہیں۔ یہ جب ہے جبکہ ان صورتوں میں عائد و معاد نہ ہو۔ اگر عائد ہو تو ابو یوسف کے نزدیک پھر بھی یہی حکم ہے کہ نقص نہیں۔ اور اگر معاد ہو تو پھر اس میں ابو یوسف کے اس میں دو قول ہیں۔ ایک قول میں نقص ہے اور ایک قول میں نقص نہیں ہے تو مختلف روایات کو ان مختلف صورتوں پر محمول کیا جائے گا (یہ اس تفصیل بالا کا فائدہ ہوگا)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّائِمِ يَأْكُلُ وَيَشْرِبُ نَاسِيًا

اکل و شرب و جماع ناسیاً ناقض نہیں ہیں۔ امام مالک کے متعلق مشہور ہے کہ ان کے نزدیک ناسیاً سے بھی افطار ہو جاتا ہے گو کفارہ نہیں بلکہ صرف قضاء ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْإِفْطَارِ مُتَعَمِّدًا

اکل و شرب اور جماع سے وجوب کفارہ میں اختلاف:

احناف کے نزدیک: اکل و شرب و جماع محمد اسب کا دنیوی حکم تو ظاہر ہے کہ کفارہ بھی ہوگا اور قضاء بھی۔ اس حدیث لَمْ يَفْضُ عَنْهُ صَوْمُ الذَّهْرِ كُلِّهِ وَإِنْ ضَامَهُ سے انروی حکم کو بیان کرنا مقصود ہے کہ خواہ کتنے ہی روزے رکھ لے مگر صوم رمضان کا ثواب اس کو حاصل نہیں ہو سکے گا۔

شوافع کے نزدیک: صرف جماع محمد امیں کفارہ ہے اکل و شرب سے افطار کر لیا تو پھر کفارہ نہیں ہے۔ مگر چونکہ قضاء کا بہت ساری روایتوں میں ذکر ہے اس لئے قضاء لازم ہے۔ یہاں کئی مسائل ہیں ان میں سے ایک مسئلہ یہی ہے۔ یعنی کفارہ کا مسئلہ (کہ کفارہ کو نئے فطر میں ہے اور کو نئے فطر میں نہیں ہے)؟

دلیل شوافع: عام طور پر یہ ذکر کی جاتی ہے کہ اکل و شرب والے فطر سے کفارہ کا روایتوں میں ذکر نہیں ہے۔ اس لئے کفارہ نہیں ہے۔ امام بخاری نے جماع کا باب قائم کیا اور اس کے بعد کفارہ والی یہ حدیث ذکر کی۔ درمیان میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث بھی ذکر کی کہ مَنْ أَفْطَرَ يَوْمًا مِنْ رَمَضَانَ مِنْ غَيْرِ رُخْصَةٍ وَلَا مَرَضٍ لَمْ يَقْضِ عَنْهُ صَوْمُ الدَّهْرِ كُلِّهِ، وَإِنْ صَامَهُ اس سے ابن بطلال نے استفادہ کیا ہے کہ بخاری کا میلان درجہ حان امام ابو حنیفہ کی طرف معلوم ہوتا ہے کہ مطلق فطر محمد امیں کفارہ ہے۔ عام ہے کہ وہ فطر اکل و شرب سے ہو یا جماع سے ہو۔ اور ہونا بھی ایسے ہی چاہئے۔ کیونکہ وجوب کفارہ کا مناط افطار محمد امیں ہے۔ اور وہ سب صورتوں میں پایا جاتا ہے۔

مگر حافظ اس کو نہیں مانتے۔ ایک تو یہ وجہ ذکر کرتے ہیں کہ بخاری ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی اس حدیث سے مطمئن نہیں کیونکہ اس کو مجہول کے صیغہ نسذ نکو کے ساتھ لایا ہے۔ دوسرا اس سے قطع نظر کرتے ہوئے کیا بعید ہے کہ بخاری کے نزدیک اس حدیث میں افطر سے مراد جماع والا افطار ہو۔ کیونکہ اوپر عنوان جماع کا لگا دیا ہے۔ (اس سے ابن بطلال کی تقریر ٹوٹ جاتی ہے)۔ حافظ کہتے ہیں کہ بخاری امام شافعی کے موافق ہے۔ نہ کہ احناف کے تمکما قال ابن البطلال۔

لَمْ يَقْضِ عَنْهُ صَوْمُ الدَّهْرِ کا معنی بھی حافظ نے بدلا ہے کہ اکل و شرب والے افطار میں خواہ کتنے ہی روزے رکھ لے قضا نہیں ہوگی۔ فراغ نہ نہیں ہوگا۔ مگر جماع میں اس سے کفارہ کا بدم وجوب لازم نہیں آتا۔ کیونکہ اس میں تو دوسری نص مذکور ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَفَّارَةِ الْفِطْرِ فِي رَمَضَانَ

﴿ص ۱۵۴﴾ حَدَّثَنَا نَصْرُ بْنُ عَلِيٍّ الْجَهْضَمِيُّ وَأَبُو عَمَّارٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ

خَذَهُ فَأَطْعَمَهُ أَهْلَكَ:

اس پر اتفاق ہے کہ کفارے کا فدیہ اور عوض خود کھانا جائز نہیں ہیں۔ اور اس حدیث میں تو جواز آیا ہے۔ تو یہ حدیث سب کے خلاف ہے۔

جوابات: (۱) مصنف نے امام شافعی سے عمدہ جواب نقل کیا ہے۔ کہ مقصد یہ تھا کہ اب تم اس سے اپنی ضرورت پوری کرلو کفارہ تمہارے ذمے دین رہے گا۔

(۲) زہری سے فتح الباری میں نقل ہے کہ یہ اس کی خصوصیت پر محمول ہے۔ مگر حافظ نے اس کو رد کرتے ہوئے کہا ہے

کسادکام میں اصل عدم خصوصیت ہے۔ پس خصوصیت کی کوئی دلیل ہونی چاہیے۔ (لہذا یہ جواب تو کمزور ہو گیا)۔
(۳) بعض لوگوں سے یہ بھی نقل کیا گیا ہے کہ یہ منسوخ ہے تو حافظ نے اس پر بھی رد کیا کہ جو نسخ کا مدعی ہے اس کو تاریخ بتلانا ہوگا۔ (کہ اس کا نسخ کیا ہے؟) لہذا یہ جواب بھی کمزور ہو گیا۔ پس اصل جواب اول ہے۔

عمورۃً پر جماع کی صورت میں کفارہ ہو گا یا نہیں؟

احناف کے نزدیک: موطوہ پر بھی کفارہ واجب ہوگا۔

شوافع کے نزدیک: موطوہ پر کفارہ نہیں اس لئے کہ حدیث میں ذکر نہیں۔ اگر اس پر بھی واجب ہوتا تو حدیث میں ذکر کیا جاتا۔ وَالشُّكُوتُ فِي مَغْرَضِ الْبَيَانِ بَيَانٌ۔

جوابات: احناف کی طرف سے (۱) بعض روایتوں میں هَلَكْتُ کے بعد وَاهْلَكْتُ کے لفظ ہیں، حنفیہ کہتے ہیں کہ اس اهلکٹ کا سوائے اس کے اور کیا معنی ہے کہ میں دوسرے پر بھی وجوب کفارہ کا سبب بن گیا ہوں۔ معلوم ہوا دوسرے فریق پر (بھی) کفارہ ہے۔

(۲) عام خطایا تب شرعاً بیضہ مذکر ہیں۔ لیکن احکام مشترک ہیں (نساء کو الگ موضوع بحث نہیں بنایا گیا)۔

(۳) فطر عمداً جو منایا وجوب کفارہ ہے یہ دونوں کو شامل ہے۔ (مرد کو بھی اور عورت کو بھی) لہذا عورت پر بھی وجوب کفارہ ہوگا۔ ہاں زبردستی کی صورت میں وجوب کفارہ کی وجہ سے اخراجات مرد کے ذمے ہوں گے۔

صوم اور ظہار کے کفارہ میں وحدت کا نکتہ:

یہ ہے کہ ظہار میں مرد بیوی کو ام کے ساتھ تشبیہ دیتا ہے ایسا کر کے وہ بیوی کے ساتھ جماع کو حرام قرار دیتا ہے۔ پھر اس سے جماع کر لیتا ہے تو حرام کو اس نے طلال کر لیا۔ وہی بات یہاں بھی پائی جاتی ہے کہ صوم سے جماع حرام ہو گیا۔ پھر اس نے جماع کر لیا تو حرام کو حلال کر لیا۔ فحکمۃ حکمہ۔

کفارہ کے خصال ثلاثہ کی ترتیب میں اختلاف:

عند الجمهور خصال ثلاثہ میں ترتیب واجب ہے (کہ پہلے تحریروں پر فہم صیام شہرین پھر إطعام سفین مسکینا)۔

عند المالک: تخمیر ہے۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْكُحْلِ لِلصَّائِمِ

جو چیز منافذ کے ذریعے معدہ میں یا دماغ میں پہنچے وہ ناقض صوم ہوتی ہے۔ اصل میں معدہ میں پہنچنا یہ ناقض ہے۔ مگر معدہ و دماغ کا آپس میں زیادہ ربط ہے۔ اس لئے دونوں کا حکم ایک ہے۔ پس مالش کرنا۔ اور سرمہ لگانا اور ان جیسے اور امور کرنے کا جواز معلوم ہو گیا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْقُبْلَةِ لِلصَّائِمِ

ابو حنیفہ و شافعی کے نزدیک: اگر اعتماد ہو تو جائز ہے ورنہ مکروہ ہے۔

امام مالک کے نزدیک: مطلقاً کراہت ہے۔

امام احمد کے نزدیک: مطلقاً رخصت ہے۔ مگر حدیث سے تفصیل معلوم ہوتی ہے۔ لہذا تفصیل والا مذہب ہی اوثق بالحدیث ہوگا (کما قال الاحناف)۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي مُبَاشَرَةِ الصَّائِمِ

﴿ص ۱۵۴﴾ حَدَّثَنَا هَنَادٌ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُقَبِّلُ

وَيُبَاشِرُ وَهُوَ صَائِمٌ :

اس مباشرت سے مراد اصطلاحی مباشرت (مباشرت فاحشہ) نہیں ہے جس کا نواقص وضوء میں ذکر آتا ہے۔ بلکہ لغوی مباشرت مراد ہے۔ یعنی مس بالبدن۔

اس حدیث کا تو جواب یہ دے دیا جاتا ہے۔ لیکن ابوداؤد کتاب الصائِمین ینَالُحُ الرِّفْقِ ص ۳۳۱ پر حضرت عائشہ کی روایت میں لفظ ہیں۔ كَانَ يُقَبِّلُهَا وَهُوَ صَائِمٌ وَيَمْسُحُ لِسَانَهَا۔ یہ روایت بظاہر پریشان کرنے والی ہے۔

اس کے جوابات: (۱) ابوداؤد کی اس حدیث کی سند میں محمد بن دینار ہے۔ جو سخت ضعیف راوی ہے۔ (۲) اس میں یہ وضاحت نہیں کہ معن لسان حلیہ صوم میں ہوتا تھا یا غیر حلیہ صوم میں؟ حقیقت یہ ہے کہ معن لسان غیر حلیہ صوم میں ہوتا تھا اور ای پر (روایت) محمول ہے۔ اور اس جملے کو اس موقع پر ذکر کرنا اس (معن لسان) کے جواز کو ثابت کرتا ہے۔ کیونکہ وہم ہوتا تھا کہ انتفاع بجزء الانسان اکلاً و شرباً منع ہے۔ تو اس یَمْسُحُ لِسَانَهَا سے اس معن کے منع ہونے کا بھی وہم پیدا ہو سکتا تھا تو یہ فرما کر اس (وہم) کو رفع کر دیا۔ کہ یہ نلع (معن لسان زوجہ) جائز ہے۔ (۳) اگر حلیہ صوم میں بھی اس معن کا ہونا تسلیم کر لیا جائے تو پھر جواب یہ ہے کہ اس رتی کو تھوک دیتے تھے نہ یہ کہ نگل جاتے تھے کیونکہ اس سے تو روزہ ختم ہو جاتا ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ لَا صِيَامَ لِمَنْ لَمْ يَغُزْ مِنَ اللَّيْلِ

﴿ص ۱۵۴﴾ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ عَنْ حَفْصَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

قَالَ مَنْ لَمْ يُجْمِعِ الصِّيَامَ قَبْلَ الْفَجْرِ فَلَا صِيَامَ لَهُ :

امام شافعی نے اس سے صوم نفل کی تخصیص کی ہے کہ صوم نفل میں حیض نیت شرط نہیں ہے کہ دن کے کسی حصے میں بھی نیت کرے گا تو اس کا صوم ہو جائے گا۔ امام ابو حنیفہ نے صوم فرض و صوم نذر عین کی بھی تخصیص کی ہے کہ ان میں بھی حیض نیت

فرض نہیں ہے۔ تو یہ حدیث امام شافعی کے بھی خلاف ہے اور امام ابوحنیفہ کے بھی خلاف ہے۔

جواب (۱): شوافع، احناف دونوں کی طرف سے حدیث الباب کا جواب یہ ہے کہ یہ نفی کمال پر محمول ہے۔ یعنی رات کو نیت نہ کرنے کی وجہ سے صوم کامل نہیں ہوگا۔ ہاں نفس صوم ہو جائے گا۔

جواب (۲): قَبْلَ الْفَجْرِ کا تعلق لَمْ يَجْمَعْ کے ساتھ نہیں بلکہ صیام کے ساتھ ہے۔ اب معنی یہ ہوگا کہ جس نے صیام قَبْلَ الْفَجْرِ کی نیت نہ کی تو اس کا روزہ نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ صوم فرض و صوم نفل میں جو دن کے کسی حصے میں نیت کر لینا کافی ہو جاتا ہے۔ اس میں بھی ضروری ہے کہ فجر سے صوم کی نیت کی جائے۔ (کہ میرا فجر سے روزہ ہے) نہ یہ کہ اس وقت سے صوم کی نیت کرے۔

دلیل حنفیہ: بخاری نے جند اول بَابِ صِيَامِ يَوْمِ غَاشُورَاءَ، ص ۲۶۸، ۲۶۹ پر صوم یوم عاشوراء کے بارے میں حدیث ذکر کی کہ نبی ﷺ جب مدینہ آئے تو اعلان کرایا۔ حدیث کے لفظ یہ ہیں عَنْ سَلَمَةَ بْنِ الْأَكْحُوْع قَالَ قَالَ أَمْرُ النَّبِيِّ ﷺ رَجُلًا مِّنْ أَسْلَمَ أَنَّ أَذْنَ فِي النَّاسِ إِنْ مَن تَكَانَ أَكَلٌ فَلْيَصُمْ نَفْيَةً يَوْمِهِ وَمَنْ لَمْ يَكُنْ أَكَلٌ فَلْيَصُمْ فَإِنَّ الْيَوْمَ يَوْمُ غَاشُورَاءَ اس حدیث سے دو باتیں معلوم ہوتی ہیں۔ (۱) ابتداء میں صوم یوم عاشوراء فرض تھا۔ (۲) یہ معلوم ہوتا ہے کہ صوم فرض میں ہمیشہ نیت فرض نہیں ہے۔ (ہكذا قال الاحناف)۔ شوافع ان دونوں باتوں کے قائل نہیں یعنی صوم یوم عاشوراء کو وہ مستحب کہتے ہیں۔ دوسرا صوم فرض میں بھی ہمیشہ نیت کو فرض کہتے ہیں۔ اس طرح یہ حدیث دو وجہ سے ان کے خلاف ہے۔

جواب: امر اول کا جواب شوافع یہ دیتے ہیں کہ شروع میں صوم یوم عاشوراء اشد استحباباً تھا۔ بعد میں جب رمضان کے روزے فرض ہوئے تو اہل استحباب ہو گیا۔ امر ثانی کا جواب یہ دیتے ہیں کہ حدیث مذکور کے دونوں جملوں سے مراد مطلق اساک ہے۔ ھقیقۃً صوم مراد نہیں مگر یہ تو جہ مضبوط نہیں ہے۔ اس لئے کہ مَنْ لَمْ يَصُمْ يَوْمِهِ مَنْ أَكَلْ کے مقابلے میں ہے تو ظاہر ہے مقابلے کی وجہ سے اس کا معنی ہوگا مَنْ لَمْ يَأْكُلْ۔ ورنہ مقابلہ نہیں بنے گا۔ اور اب تو ھقیقۃً صوم بن جائے گا (معلوم ہوا فرض صوم میں ہمیشہ نیت ضروری نہیں)۔ دوسری روایت میں ہے مَنْ أَصْبَحَ صَائِمًا فَلْيَصُمْ وَمَنْ أَصْبَحَ مُفْطِرًا فَلْيُمْسِكْ۔ باقی صوم کفارہ، صوم قضاء رمضان و صوم نذر غیر معین ان تمام میں بالا جماع ہمیشہ نیت شرط ہے۔ نفل میں بالا جماع ہمیشہ نیت نہیں ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي إِفْطَارِ الصَّائِمِ الْمُتَطَوِّعِ

اگر کوئی عذر پیش آ جائے جیسے دعوت ہے، ضعف ہے۔ تو صوم تطوع کا افطار بالا جماع جائز ہے۔

امام ابوحنیفہ و امام مالک کے نزدیک: بعد میں قضاء واجب ہے۔ کیونکہ اگلے صفحہ ۵۵ پر باب ما جاء فِي إِنْجَابِ الْفَضَاءِ میں حضرت عائشہ کی حدیث آ رہی ہے۔ جس سے وجوب قضاء مترشح ہوتا ہے۔ فرماتی ہیں کہ میں اور حصہ روزے سے تھیں ہمیں کھانا میسر آ گیا تو طبیعت نے چاہا کہ کھائیں ہم نے اس کھانے کو تناول فرمایا۔ پھر رسول اللہ

ﷺ جب تشریف لائے تو مجھ سے پہلے حصہ نے اپنا قصہ سنایا اور وہ اس قسم کے مسائل پوچھنے میں بڑی جست تھیں۔ کیوں نہ ہوتیں آخر عمر ﷺ کی بنی تھیں۔ **تَوَقَّانَ النَّبِيُّ ﷺ الْغُصْبَا يَوْمًا آخِرَ مَكَانَهُ۔** (اس کے بدلے دوسرے دن قضاء کر لو)۔
شوافع کے نزدیک: قضاء نہیں ہے ان کی دلیل حدیث الباب ہے۔ جس کے اخیر میں **فَلَا يَضُرُّكَ** کے لفظ ہیں۔
جواب: احناف جواب دیتے ہیں کہ اس سے ضرر اخروی مراد ہے یعنی صوم تطوع کے افطار پر گناہ نہیں ہوگا۔ اس سے قضاء کی نفی کرنا مقصود نہیں ہے۔

دلیل (۲): اس باب **إِفْطَارِ الصَّائِمِ الْمُنْطَوِّعِ** میں بعد والے صفہ پر ام بانی رضی اللہ سے کی اور حدیث آ رہی ہے۔ جس کے کے لفظ یہ ہیں۔ **الصَّائِمُ الْمُنْطَوِّعُ أَمِينٌ نَفْسِهِ إِنْ شَاءَ صَامَ وَإِنْ شَاءَ افْطَرَ۔** شوافع اس سے بھی نفی قضاء پر استدلال کرتے ہیں۔

جواب: احناف جواب دیتے ہوئے کہتے ہیں **هَذَا فِي الْإِبْتِدَاءِ ذُوْنَ الْبَقَاءِ**۔ نفلی عمل کو جب شروع کر لیا جائے تو اس کو پورا کرنا لازم ہو جاتا ہے۔ (ہاں ابتداء میں اختیار ہے کہ نفلی کام شروع کرے یا نہ کرے)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي وَصَالِ شَعْبَانَ بِرَمَضَانَ

اس باب کی پہلی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ شعبان پورا صائم ہوتے تھے۔ دوسری حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ پورا شعبان صائم نہیں ہوتے تھے بلکہ کچھ چھوڑ دیتے تھے۔ پس دونوں میں تعارض ہو گیا۔ ان میں تطبیق و توفیق کی وہی صورت ہے جو ابن مبارک ذکر کر رہے ہیں کہ پہلی حدیث میں پورے شعبان سے مراد اکثر شعبان ہے کہ اکثر شعبان صائم ہوتے تھے۔ (کل کو ذکر کر کے مراد اکثر ہے اور ایسا ہوتا رہتا ہے)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الصَّوْمِ فِي النِّصْفِ الْبَاقِي مِنْ شَعْبَانَ الْخ

﴿ص ۱۵۵﴾ **حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ..... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إِذَا بَقِيَ نِصْفُ مِنْ شَعْبَانَ فَلَا تَصُومُوا:**
 اس کی وجہ پہلے گزر چکی ہے کہ اس سے ضروری و غیر ضروری میں التماس کی صورت پیدا ہو جاتی ہے۔ اس لئے منع ہے۔ اس کی طرف مصنف نے بحالِ شہرِ رَمَضَانَ سے اشارہ کیا ہے۔ بعض نے کہا ہے کہ یہ فی حقیقت ہے کیونکہ اس سے کمزوری اور ضعف ہو جائے گا۔ پھر آگے فرضِ میام کے رکھنے میں خلل ہوگا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي لَيْلَةِ النِّصْفِ مِنْ شَعْبَانَ الْخ

﴿ص ۱۵۶﴾ **حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ..... عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا : أَكُنْتُ تَخَافِينَ أَنْ يُحِيفَ اللَّهُ عَلَيْكَ وَرَسُولُهُ:**

اس موقع پر اللہ تعالیٰ کو ذکر کرنا یہ سمجھانے کیلئے ہے کہ جو چیز رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب ہے وہ اللہ کی طرف منسوب ہے۔
لَا نَ مَعَا مَلْتَهُمَا وَاحِدًا۔ باقی اس سے متعدد رسول اللہ ﷺ کا حضرت عائشہؓ کے وہم کی مبالغہ کے ساتھ نفی کرنا تھی۔ وگرنہ
آپ ﷺ کسی دوسری بیوی کے پاس بھی چلے جاتے تو کوئی حرج نہ تھا۔ کیونکہ آپ ﷺ پر قسم بین النساء فرض نہیں تھا۔ (بلکہ یہ
تقسیم بینہن تبرعاتی تھی)۔

يُنْزَلُ لَيْلَةَ النِّصْفِ مِنْ شَعْبَانَ إِلَى سَمَاءِ الدُّنْيَا:

یعنی عام لیالی میں تو نزول نصف اخیر میں ہوتا ہے۔ اور لیلۃ النصف من شعبان میں یہ نزول پوری رات رہتا ہے۔
”فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ“ کا مصداق یہ لیلۃ ہے یا رمضان کی لیلۃ القدر ہے؟ دونوں طرح کے اقوال ہیں۔
حضرت شاہ صاحبؒ نے بڑی عجیب تطبیق دی کہ اہم امور کی ابتدا اس لیلۃ النصف من شعبان سے ہو جاتی
ہے۔ اور تکمیل اس (لیلۃ القدر) پر ہو جاتی ہے۔ یہ حدیث اگرچہ ضعیف ہے لیکن لیلۃ النصف من شعبان کی فضیلت ظاہر
کرنے میں مقبول ہے۔ اسی مشہور اصولی کی بنا پر (کہ حدیث ضعیف فضائل میں مقبول ہے)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَوْمِ الْمُحَرَّمِ

﴿ص ۱۵۶، ۱۵۷﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أَفْضَلُ الصَّوْمِ بَعْدَ صِيَامِ شَهْرِ

رَمَضَانَ أَنْ يَمُنَ الْأَفْضَلُ:

اس توجہ کے کرنے سے اب یوم عاشوراء کا افضل ہونا کسی دوسرے کے افضل ہونے کے متنازع نہیں ہوگا۔

شَهْرِ اللَّهِ الْمُحَرَّمِ:

اس سے پورا محرم کا مہینہ مراد نہیں بلکہ یوم عاشوراء مراد ہے۔

﴿ص ۱۵۷﴾ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ عَنْ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: فَإِنَّهُ شَهْرُ اللَّهِ فِيهِ يَوْمٌ تَابَ فِيهِ

عَلَى قَوْمٍ وَيَتُوبُ فِيهِ عَلَى قَوْمٍ آخَرِينَ:

اس قوم سے مراد بنی اسرائیل ہیں۔ کہ ان کو اسی دن یعنی یوم عاشوراء فرعونوں سے نجات ملی اور فرعون غرق ہوئے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ صَوْمِ يَوْمِ الْجُمُعَةِ وَحَدَهُ

﴿ص ۱۵۷﴾ حَدَّثَنَا هَنَادٌ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: لَا يَصُومُ أَحَدُكُمْ يَوْمَ الْجُمُعَةِ إِلَّا

أَنْ يَصُومَ قَبْلَهُ أَوْ يَصُومَ بَعْدَهُ:

سوال: صوم یوم الجعد کی کراہت کیوجہ نصین تھی اور یہ وجہ صوم قبلہ اوصوم بعدہ کی صورت میں بھی موجود ہے۔ پھر اس کی رخصت کیوں ہوئی؟

جواب: محقق نوویؒ نے اس کا جواب دیا کہ صوم قبلہ و بعدہ سے اس کراہت کا جبر ہو جاتا ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَوْمِ يَوْمِ السَّبْتِ

اس میں بھی نبی کی وجہ مفردا ہے (اور اگر اس کے بعد یا اس سے پہلے روزہ رکھ لیا جائے تو پھر کراہت رفع ہو جاتی ہے)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَوْمِ يَوْمِ الْاِثْنَيْنِ وَالْخَمِيسِ

﴿ص ۱۵۷﴾ حَدَّثَنَا أَبُو حَفْصٍ عَمْرُو بْنُ عَلِيٍّ نَ الْقَلَّاسِ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ

كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَتَحَرَى صَوْمَ الْاِثْنَيْنِ وَالْخَمِيسِ :

تحری کا معنی قصد ہے، اس لفظ سے معلوم ہوتا ہے کہ صوم نفل میں جتنا ان کا اعتنا تھا اتنا ان کے غیر کا نہیں تھا۔

﴿ص ۱۵۷﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : تَعَرَّضَ الْأَعْمَالُ :

سوال: اللہ کو بغیر عرض کے علم ہے پھر اس عرض کا کیا فائدہ؟

جواب: عرض کا فائدہ علم میں بند نہیں ہے بلکہ عرض کے اور بھی فائدے ہو سکتے ہیں مثلاً ملائکہ کو نبی آدم کے اعمال پر شاہد بنانا۔

سوال: پھر سوال ہوا کہ تکرار عرض یَوْمِ الْاِثْنَيْنِ وَالْخَمِيسِ کا کیا فائدہ؟

جواب (۱): ممکن ہے عرض عرض کی کیفیت میں اختلاف ہو۔

جواب (۲): یہ بھی ممکن ہے کہ عرض کا تکرار اس لئے ہو کہ نبی آدم کو تحبیر ہو اور وہ ڈریں اور سودا اعمال سے بچیں۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَوْمِ الْأَرْبَعَاءِ وَالْخَمِيسِ

﴿ص ۱۵۷﴾ حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْحَرَبِيُّ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ الْمُسْلِمِ الْقُرَشِيِّ

عَنْ أَبِيهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : فَإِذَا أَنْتَ قَدْ صُمْتَ الدَّهْرَ وَأَقْطَرْتَ :

صوم الدهر سے مراد پورے سال کے روزے (باستثناء ایام خمسہ منہیہ عنہا) ہیں۔

سوال: رمضان کا مہینہ اور اس کے بعد ستہ ایام من شوال کے روزے رکھنے سے یہ شخص صائم الدهر کیسے بن جاتا ہے؟

جواب: یہ ہے کہ اس کا صائم الدهر ہونا یہ تشریہا و حکما ہے۔ اس لئے کہ حسنہ بحسب عشر امثالہا ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ صَوْمِ عَرَفَةَ

غیر حاج کیلئے تو اس کا جواز فضیلت ہے ہی حاج کیلئے بھی جواز و فضیلت ہے بشرط القوة والاعتماد

بَابُ مَا جَاءَ فِي عَاشُورَاءَ أَيُّ يَوْمٍ هُوَ

﴿ص ۱۵۸﴾ حَدَّثَنَا هَنَادٌ وَأَبُو كُرَيْبٍ عَنْ الْحَكَمِ بْنِ الْأَعْرَجِ رَجَمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ:

لَمْ أَصْبِحْ مِنْ يَوْمِ النَّاسِ صَائِمًا:

اسپر دو سوال ہیں۔

سوال (۱): بعدہ الی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ عاشوراء یوم العاشر ہے کما قال الجمهور۔ اور اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ عاشوراء یوم التاسع ہے۔

جواب: یہ ہے کہ ابن عباس کا مقصد صوم یوم عاشوراء کی اس کو ترتیب بتانا ہے کہ اس کی ترتیب یہ ہے کہ اول یوم التاسع کا روزہ رکھ۔ پھر یوم عاشوراء کا روزہ بھی رکھ۔ ورنہ یہ مقصد نہیں کہ یوم عاشوراء یوم التاسع ہے۔

سوال (۲): سائل نے جب سوال کیا کہ أَهَكَذَا تَكُنْ بِصَوْمِهِ مُحَمَّدٌ ﷺ تو ابن عباس نے اس کے جواب میں نعم کہا۔ حالانکہ نبی ﷺ نے اس ترتیب پر عمل نہیں فرمایا ہے۔

جواب: یہ ہے کہ بعض دفعہ قول کو عمل کے قائم مقام بنا دیا جاتا ہے یہاں ایسا ہی ہوا ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا تھا اور تمنا کی تھی کہ اگلے سال تک زندہ رہا تو اسی (۹-۱۰) کی ترتیب پر عمل کروں گا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي صِيَامِ الْعَشْرِ

﴿ص ۱۵۸﴾ حَدَّثَنَا هَنَادٌ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: مَا رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ صَائِمًا فِي

الْعَشْرِ قَطُّ:

اس حدیث میں عشر سے مراد تسع ذی الحجہ ہے کیونکہ دسویں کے دن عید ہوتی ہے اس میں صوم نہیں ہے تو مصنف کا صیام العشر کا عنوان غلطی ہے۔

سوال: ہوا کہ رسول اللہ ﷺ سے تسع ذی الحجہ کا صوم ثابت ہے۔ پھر عائشہ اس کی نفی کیسے کرتی ہیں؟ اس کے دو جواب ہیں۔

جواب (۱): حضرت عائشہ کی یہ نفی ان کے اپنے علم کے اعتبار سے ہے کیونکہ ان کے علم میں ۹ ذی الحجہ کا صوم نہیں آیا۔

جواب (۲): یہ بھی ممکن ہے کہ کوئی مانع ہو۔ اور آپ ﷺ نے بعض دفعہ اس (نویں ذی الحجہ کے صوم) پر عمل نہ کیا ہو۔

جواب (۳): بعض نے اس حدیث کے متعلق کہا کہ اس میں تحقیق ہوگئی ہے اصل میں لفظ تھے لَمْ يَرَ صَائِمًا۔ یعنی آپ

کے صوم کا کسی کو علم نہیں ہوتا تھا اور وہ (الفاظ) بن کچھ اور گئے۔ (کَمَا قَالَتْ غَابِثَةُ مَا رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ الْخ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْعَمَلِ فِي أَيَّامِ الْعَشْرِ

﴿۱۵۸﴾ حَدَّثَنَا هَذَا عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ ؓ : - مَا مِنْ أَيَّامِ الْعَمَلِ الصَّالِحِ فِيهِمْ أَحَبُّ

إِلَى اللَّهِ مِنْ هَذِهِ الْأَيَّامِ الْعَشْرِ :

عشرہ ذی الحج اور عشرہ اخیرہ من رمضان کی افضلیت میں اختلاف اور اس میں تطبیق:

یوم عرفہ کی فضیلت سال کے تمام ایام پر محققین کے نزدیک اتفاق ہے۔ پھر اس میں اختلاف ہوا ہے کہ عشرہ اخیرہ من رمضان افضل ہے یا عشرہ ذی الحج۔ تو بعض نے اس کا قول کیا اور بعض نے اس کا قول کیا۔ حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں القول المعتدل یہ ہے کہ یالی تو عشرہ اخیرہ من رمضان کی افضل ہیں کیونکہ ان میں لیلۃ القدر ہے۔ اور ایام (دن) اس عشرہ (من ذی الحج) کے افضل ہیں کیونکہ ان میں یوم عرفہ ہے۔ اس طرح دونوں کی فضیلت کی حدیثوں میں تطبیق بھی ہو جائے گی۔

﴿۱۵۸﴾ حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ نَافِعٍ الْبَصْرِيُّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ : - يَغْدِلُ صِيَامُ

كُلِّ يَوْمٍ مِنْهَا بِصِيَامِ سَنَةٍ وَقِيَامُ كُلِّ لَيْلَةٍ مِنْهَا بِقِيَامِ لَيْلَةِ الْقَدْرِ

یعنی اس کا اجر مضاعف (انعامی اجر) سال کے روزوں کے اصلی اجر کے مساوی ہے۔ باقی اس کا اجر مضاعف اس سے بہت زیادہ ہے (اسی طرح سورۃ اخلاص کا اجر انعامی ثلث قرآن کے اصلی کے مساوی ہے۔ باقی ثلث قرآن کا اجر انعامی اس سے بہت زیادہ ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي صِيَامِ سِتَّةِ أَيَّامٍ مِنْ شَوَّالٍ

﴿۱۵۹﴾ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ ؓ : - مَنْ صَامَ رَمَضَانَ ثُمَّ

اتَّبَعَهُ بِسِتِّ مِّنْ شَوَّالٍ فَذَا لِكَ صِيَامُ الدَّهْرِ :

تشبیہ میں مشبہ بہ کا افضل ہونا ضروری نہیں بعض دفعہ افضل نہیں بھی ہوتا:

(اس کی کچھ تفصیل تو ماہل میں ضمنت الدھر کے تحت گذر چکی ہے وہاں سے دیکھ لی جائے)۔ بعض نے اس تشبیہ سے صیام الدھر کی فضیلت نکالی ہے کیونکہ مشبہ بہ مشبہ سے افضل ہوتا ہے۔ حضرت شاہ صاحب نے اس پر رد کیا کہ مشبہ بہ کا افضل ہونا کوئی ضروری نہیں۔ بعض دفعہ مشبہ بہ غیر افضل بھی ہوتا ہے جیسا کہ حدیث میں آتا ہے الصَّوْمُ وَجَاءَ۔ وجاء کا معنی ہوتا ہے خُصی ہونا۔ اور خُصی ہونا کوئی فضیلت کی چیز نہیں۔ بلکہ مقصد یہ ہے کہ مشبہ بہ سے جو مقصود حاصل کیا جاسکتا ہے وہ اس مشبہ

سے بھی حاصل ہو سکتا ہے (کہ میام الدھر سے جو فضیلت حاصل کی جاسکتی ہے وہ ان (رمضان و ستر شوال) سے بھی حاصل ہو سکتی ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ الصَّوْمِ

﴿ص ۱۵۹﴾ خَلَقْنَا عِمْرَانَ بْنَ مُوسَى الْقَزَازُ الْبَصْرِيَّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ : وَالصَّوْمُ لِي :

سوال : ہر عبادت اللہ ہی کیلئے ہوتی ہے۔ پھر صوم کی کیا خصوصیت ہے؟
جوابات : (۱) یہ ہے کہ صوم عدی ہے اس میں مٹن ریاء نہیں ہے کسی کو بتائے گا تو اس کے حاتم ہونے کا پتہ چلے گا ورنہ نہیں۔ بخلاف باقی عبادات کے۔

(۲) صوم ایسی عبادت ہے کہ اس کی وجہ سے صائم تَخَلَّفُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ پر عمل کرنے والا بن جاتا ہے۔ بخلاف باقی عبادات کے۔

(۳) حافظ نے ایک جواب یہ بھی نقل کیا کہ جاہلیت میں مشرک لوگ صوم کے علاوہ باقی عبادات تو لغیر اللہ کرتے تھے لیکن صوم لغیر اللہ نہیں ہوتا تھا۔ پس خصوصیت کی ایک وجہ یہ بھی ہوئی۔ پھر اس کی تردید کی اور نقل کیا کہ جاہلیت میں صوم لغیر اللہ بھی ہوتا تھا اس طرح کہ لوگ بتوں کیلئے بھی روزے رکھتے تھے۔ تو یہ جواب ثالث کمزور ہو گیا۔

(۴) حافظ نے بعض لوگوں سے یہ جواب بھی نقل کیا کہ صوم ایسی عبادت ہے جو مقاصد اعمال میں نہیں آئے گی بخلاف باقی عبادات کے کہ وہ مقاصد اعمال میں آئیں گی۔ حدیث میں آتا ہے کہ حضور ﷺ نے صحابہ ؓ سے پوچھا کہ مَنِ الْمُفْلِسُ؟ صحابہ ؓ نے عرض کیا مَنْ لَا دِينَ لَهُ وَلَا دِينًا لَهُ۔ اس پر آپ ﷺ نے فرمایا کہ میری امت کا مفلس وہ ہوگا جو صلوٰۃ، زکوٰۃ، حج جیسی عبادات لائے گا لیکن اس کے ساتھ ساتھ لوگوں پر ظلم کئے ہوئے ضَرْبَ هَذَا وَشَعَمَ هَذَا، وَقَذَفَ هَذَا، تو قیامت کے دن اس کی نیکیاں ان مظلوموں کو دی جائیں گی اور ان کا حق پورا کیا جائے گا لیکن یہ صوم اس کی زد میں نہیں آئے گا۔ مگر حافظ نے پھر اس جواب کی بھی تردید کی ہے۔ اور قرطبی نے ایک روایت نقل کی جس میں وہ اعمال جو قیامت میں آئیں گے ان میں صوم کا بھی ذکر ہے۔ الحاصل : اول وثانی جواب بہ نسبت آخری جوابوں کے بہتر ہیں۔

(۵) حضرت شاہ صاحب نے اس کا جواب دیا کہ مقصود خصوصیت نہیں ہے بلکہ مقصود فرط رغبت ہے یعنی صائم کو اس عمل کی زیادہ ترغیب کرنے کا یہ ایک انداز ہے۔ کیا حدیث میں نہیں آتا کہ يَدْعُ طَعَامَهُ وَشَرِبَهُ (کہ میرے لئے یہ اپنا طعام و شراب چھوڑے بیٹھا ہے۔

وَأَنَا أَجْزَى بِهِ :

وَأَنَا أَجْزَى کا صیغہ معروف و مجہول دونوں طرح پڑھا گیا ہے۔ مجہول کی صورت میں معنی ظاہر ہے کہ میں خود اس کی جزا

بن جاتا ہوں۔ اور معلوم کی صورت میں معنی یہ ہوگا کہ اس کی جزاء میں خود عطاء کروں گا یا تو سب ملانگہ۔ یعنی اس کی جزاء جزاء عظیم عطاء کروں گا۔ دنیا کے بادشاہوں کا دستور ہے کہ جب کسی پر تھوڑی نوازش کرنی ہو تو اس میں وساطت لیتے ہیں اور اپنے ماتحت عملہ کے ذریعے دلواتے ہیں۔

اور جب کسی پر زیادہ نوازش کرنی ہو تو اس کا خود اعلان کرتے ہیں۔ یہاں بھی ایسے ہی ہوا ہے۔

وَالصَّوْمُ جُنَّةٌ مِنَ النَّارِ:

جس طرح نار سے جہنم ہے اسی طرح نفس امارہ اور شیطان اور سب دشمن و لغو باتیں کرنے سے بھی جہنم ہے۔

﴿ص ۱۵۹﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: وَمَنْ دَخَلَهُ لَمْ يَنْظَمْ أَبَدًا:

سوال: جنت کی نعمتوں کا نعمت ہونا بدو ن حاجت کے بھی ظاہر ہوگا جب بھوک اور پیاس نہیں لگے گی تو جنت کی نعمتوں کا نعمتیں ہونا کیسے ظاہر ہوگا؟

جواب: یہ ہے کہ دنیا میں تو ایسے ہی ہے کہ نعمتوں کا نعمتیں ہونا حاجت سے ہی ظاہر ہوتا ہے۔ مگر آخرت کا معاملہ برعکس ہے۔ کہ آخرت کی نعمتوں کا نعمتیں ہونا بغیر حاجت کے ظاہر ہوگا۔ یہ ٹھیک ہے کہ وہاں نہ بھوک ہوگی نہ پیاس کیونکہ یہ تکلیفیں و زحمتیں ہیں۔ اور جنت زحمتوں سے پاک ہے۔ مگر اس کے باوجود جنت کی نعمتوں کو استعمال کرنے کا جی چاہے گا۔ ہر نعمت میں نئی سے نئی لذت محسوس کی جائے گی۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَوْمِ الدَّهْرِ

صوم الدہر و سردا ام و وصال میں فرق:

و وصال الصوم کا مقصد تو یہ ہوتا ہے کہ ایک دن کے روزے کو دوسرے دن کے ساتھ ملا دینا اور بھری و انظار میں نہ کچھ کھانا نہ کچھ پینا۔

سرد الصوم: اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ مسلسل روزے رکھے پندرہ دن، بیس دن، چالیس دن۔ درمیان میں ناغہ نہ کرے۔ صوم الدہر: کا مفہوم ہے جمع السنہ کے صیام باستثناء ایام خمسہ منہیہ عنها۔ اس صوم الدہر کے بارے میں حدیث الباب ہے لَا صَامَ وَلَا أَفْطَرَ۔

سوال: لَا أَفْطَرَ تو ظاہر ہے۔ لَا صَامَ کیسے ہو گیا؟ (جبکہ اس نے تو پورے ماہ کے روزے رکھے ہیں)۔؟

جواب: اور مذہب احناف یہ ہے کہ لَا صَامَ یہ فوات مقصد کے اعتبار سے فرمایا ہے کیونکہ صوم کا مقصد قہر النفس نفس پر گرائی کرنا اور مشقت ڈالنا ہوتا ہے۔ اور اس (صوم الدہر) پر عمل کرنے کی صورت میں تو نفس عادی بن جاتا ہے۔ اس لیے لا صام فرمادیا۔ پس اس حدیث سے معلوم ہوا کہ صیام الدہر کوئی پسندیدہ نہیں ہے۔

امام شافعی کے نزدیک: یہ جائز ہے کہ موجب زیادت اجر ہے۔ وہ اس حدیث (لَا صَامَ وَلَا أَفْطَرَ) کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہ اس شخص کے بارے میں ہے جو صوم اللہ پر بلا استثناء ایام منہیہ عنہا کے عمل کرے۔

حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ شوافع کا یہ جواب دو وجہ سے ظاہر کے خلاف ہے۔ (۱) ایک تو اس وجہ سے کہ ایسا کون ہو سکتا ہے کہ ایام منہیہ میں بھی روزے رکھے۔ پھر خیر القرون کے زمانہ میں اس لیے طے ہوا کہ صَوْمُ الشَّهْرِ کا مفہوم صیام جمیع السنہ باستثناء ایام خمسہ منہیہ عنہا ہے اور اس پر ناپسندیدگی کا اظہار ہے۔ (۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ ص ۱۵۷ پر بَابُ مَا جَاءَ فِي صَوْمِ الْأَزْنَعَاءِ وَالْحَيْضِ میں ایک حدیث گزری ہے جس کے الفاظ یہ ہیں سُبُلُ النَّبِيِّ ﷺ عَنْ صِيَامِ الشَّهْرِ فَقَالَ إِنَّ لَأَهْلِكَ عَلَيْكَ حَقًّا الْغُ - اس حدیث میں صیام الدھر سے منع کی علت بھی شوافع کے مذہب پر منطبق نہیں ہوتی کیونکہ اس موقع پر نبی ﷺ پھر یہ بھی فرماتے کہ اس لیے بھی یہ ناپسند ہے کہ ان میں ایام منہیہ آجاتے ہیں۔

الحاصل ناپسندیدگی کی وجہ اس کے مفہوم میں ایام منہیہ کا ہونا نہیں ہے بلکہ اس کی وجہ صرف اور صرف تقویت حقوق ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي سَرْدِ الصَّوْمِ

﴿ص ۱۵۹، ۱۶۰﴾ حَدَّثَنَا هَنَادٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : كَانَ يَصُومُ يَوْمًا وَيَفْطِرُ

يَوْمًا وَلَا يَقْرُ إِذَا لَاقَى :

یعنی باوجود اس کے کہ وہ اس طرح کے صائم تھے پھر بھی ان کو ضعف لاحق نہیں ہوتا تھا۔ جہاں میں دشمن کے مقابلے میں ڈٹے رہتے تھے۔ بے شک صوم داؤدی بڑی فضیلت کی چیز ہے کیونکہ یہ نفس پر ہتھکڑیاں ہے سرد الصوم و صوم اللہ کی صورتیں اس پر اتنی گراں نہیں ہیں۔ (وَلَا يَقْرُ إِذَا لَاقَى ، یہ حضرت داؤد علیہ السلام کی فضیلت ہے کہ باوجود اتنا شدید عمل کرنے کے پھر بھی وہ میدان سے بھاگتے نہیں تھے)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ صَوْمِ أَيَّامِ التَّشْرِيقِ

ایام تشریق کی نبی کے اطلاق و تفسیر میں اختلاف:

شوافع و احناف کا اختلاف اس میں ہے کہ یہ نبی مطلق ہے یا متید؟ احناف کے ہاں یہ نبی مطلق ہے۔ غیر متعین و متعین سب کے لیے ہے۔

شوافع: کہتے ہیں کہ یہ نبی غیر متعین کے لیے ہے متعین کے لیے نہیں ہے۔ وہ ایام تشریق میں روزہ رکھ سکتا ہے۔ (اس کے لیے ان ایام میں رخصت ہے)۔

جواب: شاہ صاحب جواب دیتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ان کے صیام کے منع ہونے کا اعلان منیٰ اور ایام تشریق میں

کر لیا۔ اگر یہ مع مطلق نہ ہوتی تو اس موقع پر جمع کا اشتہاء کر لیا جاتا۔ وَإِذْ لَيْسَ فَلَنَس۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الْحَجَامَةِ لِلصَّائِمِ

﴿ص ۱۶۰﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ رَافِعٍ النَّيْسَابُورِيُّ وَمَعْمُودُ بْنُ عِيْلَانَ وَيَعْنِي بَنُ مُوسَى.....

عَنْ رَافِعِ بْنِ خَدِيجٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ أَفْطَرَ الْحَاجِمُ وَالْمَحْجُومُ:
أَفْطَرَ الْحَاجِمُ وَالْمَحْجُومُ كِي وَصَاحَت:

امام احمد و امام اسحاق: تو اس کے قائل ہیں۔ جمهور: اس کے قائل نہیں۔

دلیل جمهور: اسی حدیث رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کے آخر میں ص ۱۶۲ پر ایک روایت ہے اس میں ہے أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ اخْتَبَمَ فِي خُبَّةِ الْوَدَاعِ وَهُوَ مَعْرُومٌ صَائِمٌ۔

حدیث الباب کی جمهور کی طرف سے تو جیہات: (۱) افطر کا معنی ہے علی شرف الاظفار ہونا۔ حاجم تو اس لیے کہ ہو سکتا ہے خون کا قطرہ اندر چلا جائے۔ اور معجوم اس لیے کہ اس کو ضعف لاحق ہو جاتا ہے بعض دفعہ اتنا ضعف لاحق ہو جاتا ہے کہ افطار کے بغیر کوئی چارہ نہیں ہوتا۔ (۲) دوسری تاویل یہ ہے کہ یہ افطار ایسا ہے جیسا افطار غیبت کرنے میں تھا۔ کہ غیبت کرنے سے گویا افطار کر لیا۔ اس افطار کو امام احمد و اسحاق افطار معنوی پر محمول کرتے ہیں تو یہ بھی افطار معنوی پر محمول ہے یعنی اس سے صوم کی روح ختم ہو جاتی ہے۔ غیبت سے ختم ہوتا تو ظاہر ہے۔ حجامت کے عمل سے بھی ایسا ہی ہے کیونکہ دمہ ملائکہ کے لیے قابل نفرت چیز ہے۔ اگر کسی نے حجامت کے بعد اس حدیث کی بناء پر افطار کر لیا تو فقہاء نے لکھا ہے کہ اگر وہ اس حدیث کی تاویل کو نہیں جانتا پھر تو معذور ہے۔ صرف قضاء ہوگی۔ کفارہ نہیں آئے گا۔ اور اگر حدیث مذکور کی تاویل کو جانتے ہوئے افطار کر لیا تو اس پر قضاء بھی ہوگی اور کفارہ بھی۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الْوِصَالِ فِي الصَّيَامِ

﴿ص ۱۶۲﴾ حَدَّثَنَا نَصْرُ بْنُ عَلِيٍّ الْجَهْضِيُّ..... عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: إِنَّ رَبِّي يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِي:

إِنَّ رَبِّي يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِي كِي تفسیر بعض نے اس کو حقیقت پر محمول کیا ہے۔

سوال: اس پر ابن بطال کا اعتراض ہے کہ مسلم شریف جلد اول کے باب النہی عن الوصال میں ص ۳۵۲ پر ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے قَالَ إِنَّكُمْ لَنْتُمْ فِي ذَالِكُمْ يَفْلِي إِيَّيْ أَبَيْتُ يُطْعِمُنِي رَبِّي وَيَسْقِينِي۔ اسی طرح مسلم کے اسی ص ۳۵۲ پر حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے إِيَّي لَنْتُمْ يَفْلِي إِيَّي أَطْلُ يُطْعِمُنِي رَبِّي وَيَسْقِينِي۔ اب اگر اطل

کالفظ ہو تو کھانے پینے سے صوم ہی نہ بنا۔ اور اُبُیْسٹ کے لفظ کے پیش نظر رات کے کھانے سے وصال نہ رہا۔ اس لیے ابن بطل کہتے ہیں کہ اس کو حقیقت پر محمول کرنے کی بجائے مجاز پر محمول کیا جائے۔

جواب: حافظ نے اس کو یہ جواب دیا ہے کہ ان دو لفظوں کو مجاز پر محمول کرنے کی بجائے ایک اَظْهَلُ کے لفظ کو مجاز پر محمول کر لیتے ہیں کہ وہ اَظْهَلُ بمعنی اُبُیْسٹ ہے۔ اب رات کو حقیقی کھانا پینا ہوتا تھا لیکن یہ کھانا پینا جنت کا تھا اور یہ وصال کے منافی نہیں۔ دنیا کا کھانا پینا وصال کے منافی ہے۔ (لہذا حقیقی معنی مراد لینا صحیح ہو جائے گا اور ابن بطل کا اعتراض ختم ہو جائے گا)۔

بعض کہتے ہیں کہ اس (إِنْ رَسِيَ لَطْعْمُهُنَّ) کا معنی مجازی مراد ہے۔ پھر معنی مجازی کی دو جوئیں ہیں۔ (۱) ایک یہ کہ آپ ﷺ کو بھوک و پیاس ہی نہیں لگتی تھی۔ (۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا بھوک و پیاس تو مجھے بھی لگتی ہے لیکن اس بھوک و پیاس کی وجہ سے میری قوت مضحل نہیں ہوتی۔ کھانے پینے والے کی طرح میری قوت بحال رہتی ہے۔

حافظ فرماتے ہیں کہ معنی مجازی کی دونوں جوئیں بجا ہیں۔ مگر ہمیں دیکھنا یہ ہے کہ آپ ﷺ کے حالات پر ان دو میں سے کونسی وجہ منطبق ہوتی ہے؟ اگر معنی مجازی کی پہلی وجہ کو اختیار کرتے ہیں تو وہ آپ ﷺ کے حالات پر منطبق نہیں ہوتی۔ حدیثوں میں آتا ہے کہ آپ ﷺ کو بھوک لگتی تھی بھوک کی وجہ سے پیٹ پر پتھر باندھتے تھے۔ اگر صحابہ ﷺ نے ایک پتھر باندھا ہوتا تھا تو آپ ﷺ نے دو باندھے ہوتے تھے۔ اور اگر مجازی کی دوسری وجہ کو اختیار کرتے ہیں تو وہ آپ ﷺ کے حالات پر منطبق ہو جاتی ہے اس لیے مجازی کی دوسری وجہ کو اختیار کرنا اولیٰ ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي تَاخِيرِ قَضَاءِ رَمَضَانَ

قضاء رمضان کی توضیح و توسیع میں اختلاف:

حنفیہ: کے نزدیک اس میں توسیع ہے زندگی میں قضاء ہو جانی چاہیے۔ امام شافعی کے نزدیک اس میں توضیح ہے۔ رمضان ثانی سے پہلے اگر اس کی قضاء ہو جائے تو فحما۔ اور اگر اس کے بعد قضاء کرے گا تو پھر قضاء کے ساتھ ساتھ فدیہ دینا بھی لازم ہوگا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْإِعْتِكَافِ

اعتکاف واجب، سنت اور نفل کا بیان:

اعتکاف واجب بھی ہوتا ہے جیسے اعتکاف مندور، سنت بھی ہوتا ہے جیسے عشرۃ اخیرہ من رمضان کا اعتکاف یہ سنت علی الکفایہ ہے۔ اس کے علاوہ مستحب ہے، اعتکاف مندور میں صوم بھی شرط ہے۔ اگر رمضان میں ہو تو اس سے رمضان کا صوم کفایت کر جاتا ہے۔ اعتکاف کی نذر پر ایک

سوال: ہوتا ہے کہ نذر کی صحت کیلئے شرائط ہیں مثال کے طور پر عبادت کی نیت ہو۔ عبادت بھی مستقل ہو۔ اس عبادت کا

کوئی فرد فرض یا واجب ہو۔ معصیت کی نذر نہ ہو کیونکہ وہ معتقد نہیں ہوتی بلکہ یقین بن جاتی ہے۔ اور کفارہ یقین ادا کرنے کی وجہ سے سبکدوشی ہو جاتی ہے اب مشکل یہ ہے کہ اعتکاف کا کوئی فرد فرض یا واجب نہیں باوجود اس شرط کے فوت ہونے کے پھر بھی اعتکاف کی نذر ماننا درست ہے؟ یہ مسئلہ فقہاء کے لیے بڑا پریشان کن بنا ہوا ہے؟ اس کے کئی جوابات ہیں۔

جواب (۱): کسی نے یہ جواب دیا کہ صلوٰۃ کا قعدہ اخیرہ فرض ہے اور قعدہ اخیرہ تقریباً وقوف و اعتکاف ہے۔ پس شرط پائی گئی۔ مگر یہ جواب نام تمام ہے اس لیے کہ صاحب درمختار فرماتے ہیں کہ اعتکاف کے لیے مسجد کا ہونا شرط ہوتا ہے۔ لیکن صلوٰۃ کے لیے مسجد شرط نہیں ہے تو ان کی سرحد آپس میں نہیں ملتی۔

جواب (۲): یہ ہے کہ بعض نے کہا کہ وقوف عرنہ فرض ہے وہ بھی اعتکاف ہے مگر یہ جواب بھی نام تمام ہے اس لیے کہ وقوف عرنہ کے لیے مکث (ٹھہرنا) شرط نہیں چلتا پھر تار ہے تب بھی وقوف ہو جاتا ہے اور اعتکاف کیلئے وقوف شرط ہے۔ پھر عرفات مسجد نہیں جبکہ اعتکاف مسجد میں ہوتا ہے۔ اس لیے محقق ابن حمام نے اس اشکال کے جواب سے عاجز ہونے کا اعتراف کر لیا۔ اور یہ کہا کہ یہ قوانین فقہاء کے بتائے ہوئے ہیں اگر نقض ہوتا ہے تو ہونے دیا جائے۔ لہذا اس قاعدے میں باستثناء اعتکاف قیام کر لی جائے گی۔

عشرۃ اخیرہ کا اعتکاف کس وقت سے شروع ہوگا؟

سوال: عشرۃ اخیرہ کے اعتکاف سنت میں ضروری ہے کہ میں تاریخ کے غروب سے قبل مسجد میں داخل ہو جائے۔ کیونکہ لیالی مقدم ہیں اور ایام مؤخر ہیں۔ تو میں کے غروب سے پہلے عشرۃ اخیرہ کا اعتکاف شروع ہو جاتا ہے۔ حدیث الباب سے بظاہر اس کے خلاف معلوم ہوتا ہے کیونکہ اس میں ذکر ہے کہ حضور ﷺ اکیس کی صبح پڑھ کر اپنے محکم میں داخل ہوتے تھے۔ حالانکہ دخول تو عصر کے بعد ہونا چاہیے تھا؟

جواب: یہ ہے کہ محکم سے مراد مسجد نہیں ہے بلکہ محکم سے مراد یہاں مسجد کے اندر حجرۃ اعتکافہ ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ

کیا لیلۃ القدر رمضان کے اخیر عشرہ میں بند ہے؟

تحقیق: کے نزدیک لیلۃ القدر معین نہیں ہے۔ بلکہ رمضان کی ہر لیل میں لیلۃ القدر منظور ہے۔ لایسا (خصوصاً) عشرۃ اخیرہ کی لیالی۔ خصوصاً اوتار۔ بالخصوص سبع و عشرين۔

امام شافعی کے نزدیک: احدی و عشرين کو قوت حدیث کی وجہ سے ترجیح ہے۔ اور ماہ و طہین دالی علامت بھی اس میں پائی جاتی ہے۔ بلکہ امام ابو حنیفہ کی ایک روایت یہ بھی ہے کہ (لیلۃ القدر کے لیے) رمضان کی بھی تخصیص نہیں ہے مگر یہ درست نہیں۔ اگرچہ یہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے بھی منقول ہے۔ اس لیے کہ یہ مفسر رمضان الذی انزل فیہ القرآن اور انما انزلنا فی لیلۃ القدر کو ملانے کے خلاف ہے۔ ممکن ہے امام صاحب نے یہ اس لیے کہا ہو کہ لوگ پورا سال عبادت کریں۔

صرف رمضان پر محدود کر کے نہ بیٹھ جائیں۔ جیسا کہ ترمذی کے اسی ص ۱۶۳ پر اسی باب لَيْلَةُ الْقَدْرِ میں حضرت زہرے منقول روایت میں حضرت ابی بن کعبؓ نے ابن مسعودؓ کے قول کی یہی تاویل کی ہے۔ اس طرح کہ فَكُورَةُ (ابْنُ مَسْعُودٍ رَضِيَ عَنْهُ) اُنْ يَخْبِرُكُمْ وَتَكْتَلُوا۔

﴿ص ۱۶۳﴾ حَدَّثَنَا وَاصِلُ بْنُ عَبْدِ الْأَعْلَى الْكُوفِيُّ عَنْ زُرَّارٍ رَضِيَ عَنْهُ: لَيْسَ لَهَا شُعَاعٌ:

شاید یہ اس رات کی تفسیرات الہیہ کی بنا پر ہو۔ مگر یہ بھی وہی شخص محسوس کر سکتا ہے جس کا احساس نزالہ ہو۔ پھر یہ بھی بعد یہ علامت ہے۔ قبلہ نہیں اور اس میں تو حسرت ہی حسرت ہے اور کچھ بھی نہیں۔

حاصل یہ ہے کہ بعد یہ علامات تو صحیح حدیثوں میں ذکر ہیں۔ قبلہ علامت کسی صحیح حدیث میں ذکر نہیں ہیں۔ حضرت شاہ صاحب: فرماتے ہیں کہ کسی صحیح حدیث میں کوئی علامت نہیں ہیں۔ البتہ بزرگوں کے اقوال ہیں کہ نور ہی نور ہو گا ہر چیز سجدہ ریز ہو جاتی ہے وہ کھلدا۔ البتہ ایک علامت حضرت شاہ صاحب نے یہ ذکر فرمائی ہے کہ تلاوت قرآن کی طرف فرط رغبت ہوتی ہے۔ اور طبیعت اس کو زیادہ سے زیادہ چاہتی ہے۔ بلکہ اس کا تجربہ بھی ہوا ہے۔

﴿ص ۱۶۳﴾ حَدَّثَنَا حُمَيْدُ بْنُ مَسْعُودَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ: . التَّمَسُّوْهَا فِي تِسْعِ يَتَقَيَّنَ النِّج:

یہ اس وقت ہے جب کہ ہمیں اتیس (۲۹) کا بتایا جائے کیونکہ یہ یقین ہے (تیس) (۳۰) کے ہونے کا صرف امکان ہے (اور اگر پیچھے سے شمار کیا جائے تو پھر تیسع۔ اکیس (۲۱) کی لیلہ بنے گی اور سبع تیسویں (۲۳) کی شب بنے گی۔ اور خمس تیسویں (۲۵) کی شب بنے گی اور ثلاث یہ ستائیسویں (۲۷) کی رات بنے گی۔ اس طرح روایات میں کوئی اشکال نہیں رہے گا

بَابُ مَا جَاءَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ

﴿ص ۱۶۳﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ عَنْ سَلَمَةَ بْنِ الْأَكْوَعِ رَضِيَ عَنْهُ قَالَ لَمَّا نَزَلَتْ وَعَلَى الَّذِينَ

يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينِ النِّج:

اس آیت کریمہ کی توجیہات: (۱) بعض نے یہ توجیہ کی ہے کہ یہاں لائے لئی حذف ہے اُنْی لَا يُطِيقُونَهُ۔ (۲) بعض نے یہ توجیہ کی ہے کہ اطاقہ باب افعال ہے اور باب افعال کا ہمزہ بھی سلب کے لیے ہوتا ہے تو اب بھی معنی وہی جا کے بنے گا جو پہلی توجیہ کے مطابق بنا۔ مگر یہ توجیہ کمزور ہے اس لیے کہ باب افعال کا یہ خاصہ سہمی ہے کوئی قاعدہ نہیں ہے۔ اطاقہ کے بارے میں یہ خاصہ سنا نہیں گیا ہے۔

(۳) بعض نے اطاقہ کا معنی کیا ہے مشقت کے ساتھ طاقت رکھنا اور اس آیت کو شش فانی پر محمول کیا ہے۔ (جو لوگ صوم کی طاقت بمشقت رکھتے ہیں ان کے لیے اقیہ ہے الخ)۔

(۴) جب صحابہ خود شیخ کی تصریح کر رہے ہیں تو پھر اور توجیہات کی کیا ضرورت ہے۔

اختلاف آخر: پھر اس میں اختلاف ہوا کہ قبل النسخ یہ آیت کونسے صیام سے متعلق تھی بعض روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ صوم رمضان سے متعلق تھی۔ بعض روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا تعلق صوم عاشوراء سے تھا جو ابتداء میں فرض تھا۔ بہر حال دونوں طرح کے قول ہیں (لیکن ان میں راجح یہی ہے کہ اس کا تعلق صوم رمضان سے تھا پھر لَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمْ الْخِ آیت کے ذریعے اس کا نسخ ہو گیا)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي مَنْ أَكَلَ ثُمَّ خَرَجَ يُرِيدُ سَفَرًا

فطر فی السفر کا مسئلہ بھی وہی ہے جو قصر صلوٰۃ (فی السفر) کا ہے جس طرح قصر صلوٰۃ مسافر جب کر سکتا ہے جب وہ اپنے شہر سے باہر نکل جائے اسی طرح فطر فی السفر بھی۔ مگر بیٹھے بیٹھے جب سفر کا ارادہ ہو تو یہ فطر نہیں کر سکتا۔ اگر کسی کو سفر میں روزہ نہ رکھنے کا ارادہ ہو تو اسے چاہیے کہ صبح صادق ہونے سے پہلے پہلے گھر سے نکل جائے۔ اگر گھر میں ہو اور صبح صادق ہو جائے تو اس کے لیے فطر جائز نہیں۔

حضرت انس رضی اللہ عنہ کا واقعہ اور اس کی توجیہات:

سوال: حدیث الباب میں واقعہ حضرت انس رضی اللہ عنہ (کہ انہوں نے روزہ رکھنے کی بجائے گھر بیٹھے بیٹھے فطر کر لیا) مذکور ہوا مضمون کے خلاف ہے؟

جواب: اس کی مختلف توجیہات ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں۔

- توجیہ (۱): ایک توجیہ تو یہ ہے جو عطاء نے کی ہے کہ اس زمانہ میں مسافروں کی عادت یہ ہوتی تھی کہ شہر سے باہر نکل کر کسی مقام میں جمع ہوتے تھے پھر وہاں سے سفر شروع کرتے تھے تو انس رضی اللہ عنہ کا واقعہ حدیث الباب اسی نوعیت کا ہے۔
- توجیہ (۲): یہ بھی ممکن ہے کہ یہ کہیں اثناء سفر کسی مقام میں قیام کا واقعہ ہو۔ (اور وہاں تو انسان مسافر ہوتا ہے)۔
- توجیہ (۳): یہ بھی ممکن ہے کہ یہ انکا اپنا اجتہاد ہو (کہ گھر بیٹھے بیٹھے فطر کر لیا) اور اسی کو سنت کہہ رہے ہوں۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي قِيَامِ شَهْرِ رَمَضَانَ

صلوٰۃ التراویح کے اہتمام کا مسئلہ: محدثین کی اصطلاح میں قیام شہر رمضان سے مراد صلوٰۃ تراویح ہوتی ہے۔ حدیث الباب سے نفس تراویح و جماعت کا ثبوت ہوتا ہے۔ البتہ جماعت کا اہتمام معلوم نہیں ہوتا۔ اور وجہ اس کی فرضیت کا ذکر ہے کہ کہیں فرض نہ ہو جائے۔ پھر (فرض ہونے کے بعد) اس کو چھوڑا جائے گا تو بہت زیادہ نقصان ہو جائے گا۔ خلفاء راشدین کے زمانہ میں چونکہ یہ ذکر ختم ہو گیا تھا اس لیے پھر جماعت کا اہتمام ہو گیا تھا۔ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں اس لیے نہیں ہوا تھا کہ وہ دوسری ضروریات و مہمات سے فارغ نہیں تھے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں جب ان کی توجہ اس طرف مبذول کرائی گئی تو پھر انہوں نے ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کے پیچھے سب کو جمع کر دیا۔ (اور جماعت کا اہتمام شروع ہوا)۔ رکعات تراویح کی بحث: ہم تراویح اعداد میں سے کسی سے نہیں (۲۰) سے کم منقول نہیں۔

امام مالک کے نزدیک: اکالیس (۴۱) ہیں۔

امام ابو حنیفہ و شافعی کے نزدیک: بیس (۲۰) ہیں۔ حافظ نے بعض ائمہ کا قول اٹھائیں (۲۸) کا نقل کیا ہے اور بعض کا قول میں (۳۰) کا بھی نقل کیا ہے۔

بیس (۲۰) رمت کے دلائل:

دلیل (۱): موطاء امام مالک میں ہے کہ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں جو تراویح پڑھائی گئی ہیں وہ بیس رمت ہوتی تھیں اور وہ صحابہؓ کا زمانہ تھا کسی نے اس پر انکار نہیں کیا۔ جس سے صحابہؓ کا بیس رمت پر اجماع ثابت ہوتا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے پاس بیس ۲۰ رمت کا کوئی ماخذ ہوگا جس کا ہمیں علم نہیں ہے ماخذ کے بغیر صحابہؓ سے کیسے امید کی جاسکتی ہے کہ وہ اس پر جمع ہو گئے۔

دلیل (۲): بیس (۲۰) رمت کی حضرت ابن عباسؓ سے ایک مرفوع روایت ثابت ہے مگر اس کی سند ضعیف ہے۔ البتہ یہ بھی ایک اصول ہے کہ اگر کسی ضعیف حدیث کو امت کی طرف سے تلقی بالقبول ہو جائے وہ قوی ہو جاتی ہے اور حجت بن جاتی ہے۔ اس کے کئی نظائر و شواہد ہیں۔

الحاصل: بیس رمت تراویح کے سنت ہونے میں کوئی شک و شبہ نہیں ہے اس کو بدعت کہنا عظمیٰ ہے ورنہ تو حضرت عمرؓ و دوسرے سارے صحابہؓ بدعتی قرار پائیں گے۔ امام ابو یوسفؒ نے امام صاحبؒ سے پہلی بات دریافت کی تو انہوں نے یہی جواب دیا کہ لَمْ یُکُنْ عُمَرُ بِدْعًا۔

آٹھ رمت تراویح اور اس کی دلیل:

بعض آٹھ (۸) کے قائل ہیں اس کا ماخذ دلیل ترمذی ص ۹۹ ج ۱، میں حضرت عائشہؓ کی اس مشہور حدیث کو بنایا جاتا ہے۔ جو بَابُ مَا جَاءَ فِي وَصْفِ صَلَوةِ النَّبِيِّ ﷺ میں گذری۔ جس کے اندر حضرت ابوسلمہؒ نے حضرت عائشہؓ سے حضور ﷺ کی صَلَوةِ فِي الرَّمَضَانِ کے بارے میں سوال کیا تو حضرت عائشہؓ نے جواب فرمایا مَا كَانَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَزِيدُ فِي رَمَضَانَ وَلَا فِي غَيْرِهِ عَلَى إِحْدَى عَشْرَةَ رَكْعَةً الْخ: ان میں سے تین و تراویح آٹھ صَلَوةِ التَّارَوِيحِ ہیں۔؟

جواب حدیث مذکور: اس کا جواب وہاں عرض کر دیا گیا تھا کہ اس حدیث کا تعلق صَلَوةِ التَّارَوِيحِ سے نہیں بلکہ صَلَوةِ التَّهَجُّدِ سے ہے۔ وہاں سوال کا منظر و جواب بتلادیا گیا تھا۔ مَنْ شَاءَ فَلْيَنْظُرْ هُنَاكَ۔ حضرت گنگوہی کا یہی موقف ہے (کہ اس حدیث کا تعلق صَلَوةِ التَّهَجُّدِ سے ہے)۔

صَلَوةِ التَّهَجُّدِ وَ صَلَوةِ التَّارَوِيحِ مغایر ہیں یا متحد؟

(۱) ایک قول یہ ہے کہ یہ مغایر ہیں۔ اور دلیل اس کی یہ ہے کہ حضرت عمرؓ جب باہر نکلے اور لوگ جماعت سے تراویح ادا کر رہے تھے تو یہ کہا کہ نَعْمَ الْبِدْعَةُ هَذِهِ وَالَّتِي تَنَامُونَ عَنْهَا خَيْرٌ مِنَ الَّتِي تَقُومُونَ بِهَا۔ تَنَامُونَ عَنْهَا سے مراد اٹھ

ہے۔ اور تَقْوٰی مَوْنِ بَہَا سے مراد تراویح ہے۔ معلوم ہوا دونوں غیر غیر ہیں۔

(۲) اور ایک رائے یہ ہے کہ یہ (دونوں) متحد ہیں۔ اور اس کا مطلب یہ بتلاتے ہیں کہ یہ تراویح ادا کر کے سو جاتے ہیں۔ کاش کے یہ اس کو طویل کرتے اور صبح سحری تک لے جاتے۔ اگر یہ ایسا کرتے تو یہ ان کے لیے بہتر ہوتا۔

حضرت شاہ صاحب کی تقریر غایو: حضرت شاہ صاحبؒ نے فیصلہ دیا کہ دونوں مقارن ہیں اور دلیل یہ ذکر فرمائی کہ تہجد بھود سے مشتق ہے اور تہجد کا معنی ہوتا ہے نیند سے بیدار ہونا۔ اب ظاہر ہے کہ جو نیند سے پہلے ادا کی جا رہی ہے یعنی تراویح وہ کوئی اور ہے اور یہ کوئی اور ہے (اور محدثین بھی ایسا ہی کرتے ہیں کہ تراویح کا باب الگ اور صلوة اللیل کا باب الگ قائم کرتے ہیں) پس جب دونوں کی مغایرت ثابت ہو گئی تو اوپر والی حدیث عائشہؓ کا جواب تام ہو گیا۔ اور حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں ہاں اگر کسی نے تراویح طویل کر دیں اور سحری تک لے گیا تو پھر تہجد کا اس میں دخل ہو جاتا ہے اور یہ تہجد کی فضیلت کو بھی پالیتا ہے۔

اکتا لیس (۴۱) رم ت کے بارے میں احناف اور شوافع کی تقریر:

شوافع کی تقریر یہ ہے کہ اہل مکہ تراویح تو بیس ہی پڑھتے تھے۔ لیکن ہر چار کے بعد وقفہ کرتے تو اس میں طواف کا موقع مل جاتا اور وہ طواف کر لیتے۔ اس پر اہل مدینہ نے دیکھا کہ ہمارے پاس کعبہ تو نہیں ہے اس لیے مَنْ لَا یُذْبِرُکُمْ کُلُّہُ لَا یُذْرِکُمْ کُلُّہُ کے تحت انہوں نے ایسا کیا کہ ہر چار رکعت کے بعد چار رکعت نفل پڑھنے شروع کر دیئے۔ اس طرح ۴۰ تو یہ ہوئیں اور ایک رکعت وتر۔ احناف اس (۴۱) کی یہ تقریر کریں گے کہ چار ترویحوں تک تو ہر تراویح کے بعد چار چار نفل پڑھتے تھے یہ کل بیس (۳۲) ہو گئیں۔ پھر چار رکعت تراویح بھی پڑھ لیں۔ تو یہ چھتیس (۳۶) ہو گئیں۔ پھر تین رکعت وتر اور دو رکعت بعد والے نفل پڑھ لیے تو اس طرح کل اکتا لیس (۴۱) رکعت ہو گئیں۔

أَبْوَابُ الْحَجِّ

حج کا لغوی اور شرعی معنی: لغت میں حج کا معنی کسی امر عظیم کا قصد کرنا آتا ہے۔
شرعی معنی:۔ شریعت میں حج کا معنی ہے قَصْدُ مَكَانٍ مُنْعَصُوبٍ بِالْأَعْمَالِ مُنْعَصُوبٍ فِي زَمَانٍ مُنْعَصُوبٍ۔
 مصنف عبادت الہیہ دیکھ کر بیان کرنے سے جب قاریغ ہوئے تو اب مرکب مضمنا کو بیان کرتے ہیں۔
سوال: ہوتا ہے کہ صوم میں بھی تو مال کی ضرورت پڑتی ہے اظہار میں، بھری میں جیسا کہ حج میں مال کی ضرورت پڑتی ہے۔
 پھر حج کا مرکب ہونا اور صوم کا مرکب نہ ہونا یہ فرق کیوں ہو گیا؟
جواب: حج کے مرکب ہونے کا معنی یہ ہے کہ اس میں مال کی زیادہ ضرورت پڑتی ہے اور مال اس کا جزو اعظم ہے اسی لیے اگر کسی شخص کے پاس مال ہو اور موت کا وقت آ جائے تو فقہاء فرماتے ہیں اس پر لازم ہے کہ اپنی طرف سے حج کرنے کی وصیت کر جائے کیونکہ حج کا جزو اعظم موجود ہے۔

حج تراخی سے اور فی الفور ادا کرنے میں ائمہ کا اختلاف اور اس کا ثمرہ:

اس پر تو اجماع ہے کہ عمر میں ایک مرتبہ حج فرض ہے۔ پھر آگے اس میں اختلاف ہے کہ علی الفور فرض ہے یا علی التراخی؟
 امام محمدؒ کے نزدیک علی التراخی فرض ہے اور باقی ائمہ کے نزدیک علی الفور فرض ہے۔
علی الفور فرض ہونے کا مطلب یہ ہے کہ شرائط موجود ہونے کے بعد پہلے سال ہی حج کرے۔ اس اختلاف کا ثمرہ
 اس طرح تو ظاہر نہیں ہوگا کہ علی التراخی کی صورت میں علی الفور کے قائلین کے نزدیک ادا نیکی نہیں ہوگی، قضاء بن جائے گی۔
 بلکہ سب کے نزدیک جب بھی ادا کرے گا وہ ادا ہی ہوگی۔ ثمرہ اختلاف اس طرح ظاہر ہوگا کہ علی الفور کے قائلین کے نزدیک یہ ہوگا اور امام محمدؒ کے نزدیک جب نہیں ہوگا۔

سوال: وجوب علی الفور کے قائلین پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ پھر رسول اللہ ﷺ نے تاخیر کیوں فرمائی؟ حج تو پہلے فرض ہو چکا تھا اور آپ ﷺ نے ایک سال تاخیر کے بعد حج کیا؟

جواب: تو اس کا جواب انکی طرف سے یہ دیا گیا ہے کہ آپ ﷺ کو بذریعہ وحی یہ بات بتلا دی گئی تھی کہ جب تک آپ ﷺ حج نہیں کریں گے آپ ﷺ زندہ رہیں گے اس لیے آپ ﷺ نے تاخیر فرمائی اور یہ بھی ممکن ہے کہ علی الفور عمل نہ کرنے میں کوئی اور مجبوری بھی ہو۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي حُرْمَةِ مَكَّةَ

(ص ۱۶۷) حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ أَبِي شَرِيحٍ ۖ الْعَدَوِيُّ ۖ أَنَّهُ قَالَ لِعَمْرٍو

بْنِ سَعِيدٍ وَهُوَ يَبْعَثُ الْبُعُوثَ إِلَى مَكَّةَ إِذْ ذَنْ لِي أَيْهَا الْأَمِيرُ أَحَدُكَ قَوْلًا الْخ:

یہ عمرو بن سعید بن یزید بن معاویہ ؓ کی طرف سے مدینہ کا امیر تھا اور مکہ میں ابن زبیر ؓ کو دہانے کیلئے مدینہ سے لشکر بھیج رہا تھا تو اس واقعہ پر اس کو ابوشرح نے "ما ذکر فی الحدیث" کہا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي ثَوَابِ الْحَجِّ وَالْعُمْرَةِ

﴿ص ۱۶۷﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ وَ أَبُو سَعِيدٍ الْأَشَجُّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ ؓ: تَابِعُوا

بَيْنَ الْحَجِّ وَالْعُمْرَةِ:

یعنی حج و عمرہ کو ایک دوسرے کے پیچھے ادا کرتے رہو یعنی عمرہ کیا تو اس کے بعد حج کرو، حج کیا تو اس کے بعد عمرہ کرو۔

فَإِنَّهُمَا يَنْفِيَانِ الْفَقْرَ وَالذُّنُوبَ:

نفی الفقر سے دنیوی فائدہ بتایا اور نفی الذنوب سے اخروی فائدہ بتلایا۔

وَلَيْسَ لِلْحَجَّةِ الْمُرُورَةِ ثَوَابٌ إِلَّا الْجَنَّةُ:

حج مبرور کا مطلب:

مہرورہ کے دو معنی کئے گئے ہیں (۱) بمعنی مقبولہ (۲) جس میں معصیت کا ارتکاب نہ ہو۔ اول کی رو سے تو مہروریت کا علم قبل الموت نہیں ہو سکتا۔ ہاں ثانی معنی کی رو سے مہروریت کا علم قبل الموت بھی انسان کو ہو سکتا ہے۔
اللہ اللہ! کیا کشش ہے اس کوچہ قاتل میں کہ عاشق سر کے بل جاتے ہیں سر کٹانے کے لیے۔

بَابُ مَا جَاءَ مِنَ التَّغْلِيظِ فِي تَرْكِ الْحَجِّ

﴿ص ۱۶۷﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى الْقُطَيْبِيُّ الْبَصْرِيُّ عَنْ عَلِيٍّ ؓ: فَلَا عَلَيْهِ

أَنْ يَمُوتَ يَهُودِيًّا أَوْ نَصْرَانِيًّا:

یعنی اللہ کے ہاں اس کی زندگی کی کوئی وقعت نہیں ہے۔ یہود و نصاریٰ پر حج نہیں ہوتا تھا اس لیے ان کا نام لے دیا۔

سوال: وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ الْآيَةُ سِ اسْتِدْلَالِ كَرْنِ پَر سَوَالِ ہِے كہ بظاہر وکیل و مدعی میں اظہا ق نہیں؟

جواب: یہ ہے کہ استدلال مدعی پر اس آیت کے بعد جو حصہ ہے (وَمَنْ تَخَفَرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ) اس سے ہے۔ فلا اشكال۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي إِيْجَابِ الْحَجِّ بِالزَّادِ وَالرَّاحِلَةِ

فرضیت حج کی شرائط میں سے یہ بھی ہے کہ گھر سے لیکر بیت اللہ تک آنے جانے کا خرچہ بھی اس کے پاس ہو اور سواری بھی

ہو۔ اسی طرح جتنی مدت باہر رہے گا اتنی مدت کا گھر میں ہال و بچوں کیلئے بھی خرچہ ہو تب حج فرض ہوتا ہے۔ فقہاء فرماتے ہیں اگر کسی شخص کے پاس گھر سے لیکر بیت اللہ تک آنے جانے کا خرچہ ہو لیکن سفر مدینہ کا خرچہ نہ ہو تو وہ بھی اپنے آپ کو سبکدوش نہ سمجھے۔ اس پر بھی حج فرض ہے۔ حج کر کے واپس آجائے جب اللہ پاک مال دے دیں پھر حج کر لے اور سفر مدینہ بھی کر لے۔ روضہ رسول اللہ ﷺ کی زیارت بھی ہو جائے۔ اور مسجد نبوی میں نمازیں پڑھنا بھی ہو جائے۔

بَابُ مَا جَاءَكُمْ حَجَّ النَّبِيِّ ﷺ

(ص ۱۶۸) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي زَيْنَادٍ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ ﷺ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ

حَجَّ ثَلَاثَ حَجَّيْنِ قَبْلَ أَنْ يُهَاجِرَ:

فرضت کے بعد تو آپ ﷺ نے ایک ہی حج فرمایا جس کو حجۃ الوداع کہتے ہیں۔ فرضیت حج و ہجرت سے پہلے دو حج کرنے کا ذکر آ رہا ہے مگر حجین سے زائد (تھوڑا) کی نفی نہیں ہو جاتی ہے۔ کیونکہ مفہوم عدد کا کسی کے ہاں بھی اعتبار نہیں (ممکن ہے دوست زاد حج بھی کئے ہوں)۔

فَسَاقَ ثَلَاثَةً وَسِتِّينَ بَذْنَةً وَجَاءَ عَلِيٌّ ﷺ مِنَ الْيَمَنِ بِبَقِيَّتِهَا، فِيهَا جَمَلٌ لِأَبْنِي جَهْلٍ فِي أَنْفِهَا بَرَّةٌ مِنْ فِضَّةٍ فَتَحَرَّهَا:

ترجمہ ۶۳ بدنیس آپ ﷺ نے اپنے ہاتھ مبارک سے ذبح کئے۔ اس سے نبی ﷺ کی قوت کا اندازہ لگانا چاہیے۔ سیرۃ کی کتابوں میں ہے کہ جب آپ ﷺ نحر فرما رہے تھے تو بدنیس نحر کے لیے ایک دوسرے پر سہکتے کرتے تھے۔

فَأَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِنْ كُلِّ بَذْنَةٍ بِبُضْعَةٍ فَطُبِخَتْ فَشَرِبَ مِنْ مَرَقِهَا:

شور بہ اس لیے پیا کہ اگر گوشت کھاتے تو ہر بدنہ سے ایک ایک بوٹی لینے کی وجہ سے گوشت بہت زیادہ ہو جاتا جو ایک انسان کیلئے ناقابل برداشت ہے۔ اس لیے ان سب کے ٹکڑوں کا شور بہ لیا۔ (گویا سب سے کھانا ہو گیا) اس سے معلوم ہوا کہ شیعہ و قرآن کے دم "دم شکر" ہوتے ہیں۔ دم جنایت نہیں ہوتے ورنہ آپ ﷺ ان کو استعمال نہ کرتے۔

بَابُ مَا جَاءَكُمْ إِغْتِمَرُ النَّبِيِّ ﷺ

(ص ۱۶۸) حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ: إِغْتِمَرُ أَرْبَعِ عُمَرِ النَّح:

ایک دوسری روایت میں ثلاث کا ذکر ہے ایک اور روایت میں دو کا ذکر ہے اصل بات یہ ہے کہ عمرہ حادیہہ نام تمام رہ گیا تھا اور عمرہ جمرانہ رات کے وقت ہوا اس کا کسی کو علم ہوا اور کسی کو نہ ہوا۔ تمام عمرے صرف دو ہوئے۔ ایک عمرہ القضاء اور ایک وہ عمرہ جو حج کے ساتھ ہوا۔ تو جس نے احرام کا خیال کیا اور سب کو شمار کیا اس نے اربعہ کہہ دیا۔ اور جس نے عمرہ

حُدُوبَةُ وَ غُصْرَةُ جَعْرَانَةٍ کو حذف کر دیا اس نے دو کہہ دیا۔ اور جس نے ان میں سے ایک کو حذف کیا اور ایک کو شمار کیا تو اس نے ثلاث کا ذکر کر دیا۔ فلا اشکال۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي أَيْ مَوْضِعٍ أَحْرَمَ النَّبِيُّ ﷺ

اس میں بھی روایات کا اختلاف ہے۔ ایک روایت میں ہے کہ ذوالحلیفہ عند المسجد رکعتین کے بعد سے احرام کی ابتداء ہوئی۔ اور ایک میں ہے کہ مقام بیداء سے ہوئی یہ ذوالحلیفہ سے مکہ کی جانب ایک چٹیل میدان ہے۔ ایک روایت میں ہے کہ احرام کی ابتداء عند الشجر ہوئی۔ ابو داؤد کے باب وقت الاحرام ص ۲۵۳ (طبع حقانیہ، ملتان) میں ہے کہ کسی نے یہی مشکل ابن عباسؓ سے پوچھی تو جواباً ابن عباسؓ نے یہ تقریر فرمائی۔ کہ آپ ﷺ نے احرام کی ابتداء تو مسجد ذوالحلیفہ سے کی۔ مگر مختلف مقامات پر تلبیہ کہا، جس نے عند المنجد سنا اس نے اس کو ذکر کر دیا، اور جس نے مقام بیداء میں سنا اس نے وہاں سے ابتداء بتائی۔ اور ترمذی کے ص ۱۶۹ پر اسی باب کی حدیث ابن عمرؓ میں مشجورۃ کا ذکر ہے پس جس نے عند الشجرۃ تلبیہ سنا اس نے وہاں سے ابتداء بتائی۔ والکل صحیح۔ کیونکہ ہجوم زیادہ تھا۔ غالباً ساٹھ ہزار آدمی تھے۔ اس وجہ سے اختلاف روایات ہو گیا۔ اور یہ ہوتا رہتا ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي أَفْرَادِ الْحَجِّ

اقسام حج: افراد، تمتع اور قرآن کا بیان:

(۱) حج افراد: اس کا منہم یہ ہوتا ہے کہ حاجی نے میقات سے حج کا احرام باندھا اور حج کر کے واپس آ گیا اور عمرہ نہ کیا۔ یا عمرہ تو کیا لیکن حج کے بعد کیا۔ تو یہ حج افراد ہے۔

افراد بالعمرة (۱) عمرہ کا احرام باندھا اور عمرہ کر کے واپس آ گیا اور حج نہیں کیا اگرچہ یہ عمرہ اشہر حج میں ہی کیا۔ (۲) عمرہ اشہر حج سے پہلے کیا اور پھر حج کیا۔ (۳) اکثر اشواط عمرے کے اشہر حج سے پہلے کئے۔ بقیہ اشواط اشہر حج میں کئے اور حج بھی کیا۔ تو ان سب صورتوں میں افراد بالعمرة ہے۔

(۲) حج تمتع: میقات سے عمرے کا احرام باندھا اور عمرہ کیا پھر اسی سفر میں یوم الترویہ میں حج کا احرام باندھ کر حج کیا۔ یہ اصطلاحی تمتع ہے۔ اس کی دو قسمیں ہیں (۱) سائق الہندی، یہ درمیان میں حلالی نہیں ہوتا۔ (۲) غیر سائق الہندی، یہ درمیان میں حلالی ہو جاتا ہے۔

(۳) حج قرآن:- میقات سے حج و عمرہ دونوں کا احرام باندھا۔ یا عمرہ کا احرام باندھا اور عمرہ کے اکثر اشواط سے قبل حج کے احرام کی بھی نیت کر لی۔ یا حج کا احرام باندھا اور حج کے طواف قدوم سے قبل عمرہ کو بھی داخل کر لیا۔ یہ سب صورتیں حج قرآن کی ہیں۔ تیسری صورت والا قرآن قرآن مسکٰی کہلاتا ہے۔ یہ تمام قسمیں بالا جماع جائز ہیں۔ جواز میں اختلاف نہیں

ہے۔ اولویت میں اختلاف ہے۔

اقسام حج میں سے افضل میں اختلاف:

شوافع کے نزدیک: اس طرح ترتیب ہے کہ سب سے افضل افراد ہے **ثُمَّ الْقَمْعُ ثُمَّ الْقِرَانُ**۔
 امام احمد کے نزدیک: اس طرح ترتیب ہے کہ سب سے افضل حج ہے **ثُمَّ الْإِفْرَادُ ثُمَّ الْقِرَانُ**۔
 احناف کے نزدیک: ترتیب اس طرح ہے کہ سب سے افضل قرآن ہے **ثُمَّ الْقَمْعُ ثُمَّ الْإِفْرَادُ**۔
 امام مالک کے متعلق بعض نے لکھا ہے کہ ان کا مذہب شوافع کے موافق ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ امام احمد کے موافق ہے۔

قرآن کی احادیث:

قرآن کی احادیث کثیر ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور ﷺ قارن تھے۔ (یہ احادیث زیادہ بھی ہیں اور صحیح بھی۔
 حتیٰ کہ حافظ بھی تسلیم کر گئے کہ ابتداء میں آپ ﷺ قارن نہیں تھے پھر قارن ہو گئے تھے۔ ان کا یہ کہنا اپنے مذہب کو بچانے کی
 ایک تدبیر ہے۔

ہم کہتے ہیں:

کہ ہمیں یہ بات قابل تسلیم نہیں ہے اس لیے کہ بخاری جلد اول میں ۲۰۷۷ باب قول النبی ﷺ **الْعَقِيقُ وَادِ
 مُبَارَكٌ**۔ کے ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے کہ جب عقیق میں آپ ﷺ پہنچے تو ایک فرشتہ (جبریلؑ) آیا اس نے کہا **وَقُلْ
 عُصْرَةٌ لِيْ خُجْبَةٌ** وادی عقیق ذوالخلیدہ کے قریب ہے۔ اور وہیں سے آپ ﷺ کا احرام شروع ہوا ہے۔ تو اس سے یہ بات
 خوب واضح ہوتی ہے کہ آپ ﷺ ابتداء ہی سے قارن تھے۔

الحاصل: مقصود یہاں افراد حج والی احادیث مخالفہ کا جواب دینا ہے، قرآن کی احادیث ذکر کرنا مقصود نہیں ہے (کیونکہ
 یہ تو انتہائی کثیر ہیں، خود شوافع بھی آخر میں تسلیم کرتے ہیں کہ آپ ﷺ آخر میں قارن تھے)

شوافع کی طرف سے حج افراد کی فضیلت پر دلیل اور اس کی توجیہات:

مصنف نے شوافع کی وکالت کرتے ہوئے افراد کی فضیلت پر اس باب میں عائشہؓ کی ایک حدیث ذکر کی ہے اُن
رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَقْرَدَ الْحَجَّ آپ ﷺ نے حج افراد کو فرمایا۔ جو کہ فضیلت کی دلیل ہے۔

ہماری طرف سے اس کی توجیہات:

(۱) **أَقْرَدَ الْحَجَّ** کا یہ معنی نہیں کہ آپ ﷺ نے خود افراد کیا ہے۔ بلکہ اس کا معنی یہ ہے کہ (آپ ﷺ نے) افراد کو بھی
 مشروع قرار دیا ہے۔

(۲) **أَقْرَدَ الْحَجَّ** کا یہ معنی ہے کہ حج و عمرہ دونوں ایک احرام سے ادا کیے ہیں (یعنی قارن تھے)۔

(۳) آپ ﷺ تھے تو قارن لیکن قارن کے لیے توسع ہے کہ وہ اپنے تمبیہ میں حج و عمرہ دونوں کا ذکر کرے۔ یا صرف حج

کا۔ یا صرف عمرہ کا ذکر کرے۔

اب الفَرْدُ المَخِیجُ کا معنی یہ ہے کہ بعض دفعہ آپ ﷺ نے تنبیہ میں صرف حج کا ذکر کیا۔
(۳) الفَرْدُ المَخِیجُ کا معنی یہ ہے کہ عمرہ وحج کے افعال علیحدہ علیحدہ ادا کئے ہیں مداخل نہیں کیا ہے۔ اس پر اگر کوئی شافعی یا رافضی ہوتا ہے تو اس کی ناراضگی بے جا ہے۔ اسے پہلے اپنے گھر کا حال معلوم کرنا چاہیے۔ وہ یہ کہ ہم جب عمرہ فی حَجَّةِ بخاری والی حدیث سناتے ہیں تو آگے سے وہ اس کی یہ توجیہ کر دیتے ہیں کہ عمرہ اشہر حج میں جائز ہو گیا اور رسم جاہلیت ختم ہو گئی۔
اس کے جواب میں اگر ہم نے الفَرْدُ المَخِیجُ کی یہ توجیہ کر لی ہے تو کیا حرج ہو گیا ہے؟ کہ جب وہ بعد توجیہ کر رہے ہیں تو ہمیں بھی بعد سے بعد توجیہ کرنے کا حق حاصل ہونا چاہیے۔

امام احمدؒ کی طرف سے حج تمتع کی افضلیت پر دلائل اور ان کی توجیہات:
مصنف نے اگلے سے اگلے تمتع والے باب کو حنبلیہ کی تائید کیلئے پیش کیا ہے۔

حدیث تمتع کی توجیہات (من جانب الاحناف):

- (۱) تمتع کا یہ معنی نہیں کہ خود تمتع کیا بلکہ معنی یہ ہے کہ تمتع کی اجازت دیکر اس کو بھی مشروع قرار دیا ہے۔
- (۲) تمتع سے مراد تمتع لغوی ہے۔ یعنی ایک سفر میں آپ ﷺ نے حج بھی کیا اور عمرہ بھی کیا۔ تمتع لغوی و قرآن اصطلاحی دونوں جمع ہو جاتے ہیں۔ (بایں کہا جائے کہ تمتع بمعنی قارن ہے)۔
- امام احمدؒ کی طرف سے تمتع کی افضلیت پر دوسری دلیل:

مسلم شریف جلد اول ص ۳۹۳ پر حضرت جابر بن عبد اللہ انصاریؓ کی حدیث ہے اس میں ہے کہ جب رسول اللہ ﷺ صحابہؓ مکہ میں پہنچے تو آپ ﷺ نے فرمایا حج عمرہ سے حج کر لو اور جو افعال کر چکے ہو ان کو عمرے کے بنا دو اور پھر یوم الترویہ سے احرام حج باندھ لیتا۔ اس (امر) کے بارے میں صحابہؓ کو تردد ہوا (جیسا کہ مسلم جلد اول ص ۳۹۰ پر حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے اَوْ مَا شِعِرْتُ اَنْیَ اُفْرُثُ النَّاسَ بِاَمْرِ فَاِذَا هُمْ يَقْرُدُوْنَ النِّحَی) تو اس تردد پر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: فَمَا اِنِّیْ لَوَلَا اِنِّیْ سَقَطَ الْهَدْيُ لَفَعَلْتُ مِثْلَ الَّذِیْ اَمَرْتُكُمْ بِهِ۔ اور حدیث عائشہؓ (جس کا ذکر ابھی ہوا) میں وَلَوْ اِنِّیْ اِسْتَقْبَلْتُ مِنْ اَمْرِیْ مَا اِسْتَلْبِثْتُ مَا سَقَطَ الْهَدْيُ عَلَیْهِ كَالْفَاظِ هِیْ۔ اور بخاری ج ۱ ص ۲۱۳ پر ابو نعیم کی حدیث فَلَوْلَا اِنِّیْ سَقَطَ الْهَدْيُ لَفَعَلْتُ مِثْلَ الَّذِیْ اَمَرْتُكُمْ النِّحَی کے الفاظ ہیں۔ یعنی میں اگر سابق الہدی نہ ہوتا تو میں بھی حج عمرہ والا تمتع کر لیتا۔ تو رسول اللہ ﷺ تمتع کرنے کی تمنا کر رہے ہیں۔ اور تمنا تو افضل کی ہوتی ہے۔ پس معلوم ہوا کہ تمتع افضل ہے۔ حافظ ابن تیمیہؒ و ابن قیمؒ کہتے ہیں کہ ہم اسی حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔

یہ وہ دلیل ہے جس کو حنبلیہ عام طور پر پیش کرتے رہے ہیں۔

جواب: احناف کی طرف سے یہ ہے کہ ہمیں یہ دیکھنا ہوگا کہ رسول اللہ ﷺ کے ارشاد (لَوْ اِسْتَقْبَلْتُ مِنْ اَمْرِیْ مَا

استدبوث الخ) کا سبب کیا ہوا۔ تو اس کا سبب یہ ہوا کہ رسول اللہ ﷺ نے جب صحابہ کو حج بالعمرة کرنے کا حکم کیا تو ان پر اس سے بڑی گرائی گذری اور تردد ہوا۔ یوم عرفہ قریب تھا بلکہ بعض نے تو یہ بھی سوال کیا کہ پورے حلالی ہو جائیں؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا ہاں پورے حلالی ہو جاؤ۔ جیسا کہ بخاری جلد اول ص ۳۱۲ باب التمتع والقرآن والإفراد بالتحج الخ میں ابن عباس کی حدیث ہے اس میں ہے قَدِمَ النَّبِيُّ ﷺ وَأَصْحَابُهُ صِيْحَةً رَابِعَ مِهْلِكِينَ بِالتَّحِجِّ فَأَمَرَهُمْ أَنْ يُجْعَلُوا عُمْرَةً فَتَعَاظَمَ ذَلِكَ عَنْهُمْ فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَيُّ الْجِلِّ؟ قَالَ الْجِلُّ كُلُّهُ - الْجِلُّ كُلُّهُ سے پورے حلالی ہونے کی وضاحت معلوم ہو رہی ہے۔ وہ یہ کہ عورتوں سے بھی حلالی ہو جاؤ۔ بعض کی زبان سے یہ لفظ بھی نکلا کہ ہم عرفات میں اس حال میں پہنچیں گے کہ نَقْطُرُ مَذَاكِيرُنَا جیسا کہ مسلم شریف جلد اول باب بَيَانُ وَجْهِهِ الْإِخْرَامِ وَأَنَّهُ يُجَوِّزُ الْفِرَادَ بِالتَّحِجِّ الخ کے تقریباً اخیر میں ص ۳۹۲ پر جابر بن عبد اللہ انصاری رضی اللہ عنہ کی حدیث میں فَنَاتَيْنِي عَرَفَةَ نَقْطُرُ مَذَاكِيرُنَا الْمُنْبِيِّ کے الفاظ منقول ہیں۔ تو اس سے آپ ﷺ کو غصہ آیا۔ مسلم شریف جلد اول کے اسی باب کے ص ۳۹۰ پر حضرت عائشہ کی روایت میں ہے کہ آپ ﷺ حضرت عائشہ کے پاس آئے۔ حضرت عائشہ عمر ماتی ہیں کہ آپ ﷺ غصے میں تھے۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ عجیب لوگ ہیں کہ میں ان کو ایک چیز کا امر کرتا ہوں لیکن یہ لوگ نہیں مانتے۔ اس موقع پر فرمایا لَوْ إِنِّي اسْتَقْبَلْتُ مِنْ أَمْرِئِي مَا اسْتَدْبَرْتُ مَا سَقَطَ إِلَيَّ الْهَدْيُ اگر یہ ساق ہدیٰ والا مانع نہ ہوتا تو میں خود حلالی ہو جاتا جس سے صحابہ رضی اللہ عنہم کو حلالی ہونے میں کوئی تردد نہ ہوتا۔ تو ابھی اس سے مقصود تمنا نہیں ہے بلکہ اس سے مقصود اپنی مجبوری کو ظاہر کرنا ہے۔ یہ بالکل ایسے ہوا جیسا کہ عمرہ حدیبیہ میں ہوا تھا۔ جب قریش کی شرائط مان کر آپ ﷺ نے مدینہ جانے کا حکم فرمایا اور فرمایا کہ حلالی ہو جاؤ تو وہاں بھی صحابہ ﷺ کو تردد ہوا۔ ام سلمہ کے پاس آپ ﷺ آئے انہوں نے مشورہ دیا کہ آپ ﷺ کسی کو نہ کہیں آپ ﷺ خود جلد سے حلالی ہو جائیں چنانچہ آپ ﷺ نے اسی پر عمل کیا۔ جب خود حلالی ہو گئے تو تمام صحابہ ﷺ بھی حلالی ہو گئے اور حلالی ہونے میں کسی کو تردد نہ رہا۔

علاوہ ازیں یہ کوئی قانون تو نہیں کہ جس چیز کی تمنا کی جائے وہ لامحالہ افضل ہو۔ بعض دفعہ مفضول کی بھی تمنا ہوتی ہے۔ امام احمد: کا ایک قول یہ بھی ہے کہ اگر مسائق الہدی ہو تو قرآن افضل ہے اور اگر سائق الہدی نہ ہو تو پھر تمتع افضل ہے۔ یہ قول روایات پر زیادہ منطبق ہوتا ہے۔ اس لیے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ جو روایات ہمارے سامنے آئی ہیں۔ کسی سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ قارن سے فسخ کرایا ہو بلکہ فسخ کا حکم ان کو دیا جو مفرد تھے یا جنہوں نے میقات سے عمرے کا احرام باندھا ہوا تھا۔ (تو نبی ﷺ سائق الہدی تھے ان کے لیے قرآن افضل تھا)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّمَتُّعِ

اصطلاحی تمتع یا فسخ الحج بالعمرة والے تمتع کے متعلق تین احادیث کا بیان اور ان کی توجیہات:

﴿ص ۱۶۹﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ

نُوفَلٍ : فَقَالَ الضَّحَّاكُ بْنُ قَيْسٍ لَا يَصْنَعُ ذَلِكَ إِلَّا مَنْ جَهِلَ أَمْرَ اللَّهِ :

پہلی تقریر : جس تمتع کا وہ تذکرہ کر رہے تھے اس سے تمتع اصطلاحی مراد ہے۔ ضحاک کا تمتع اصطلاحی کے بارے میں یہ لفظ کہنا لا یصنع ذالک إلا من جہل أمر اللہ تعالیٰ ان کے اپنے فہم کے اعتبار سے ہے۔ کہ انہوں نے قرآن کی آیت اتموا الحج والعمرة کا مطلب یہ سمجھا ہوا تھا کہ حج و عمرہ کو الگ الگ سفروں کے ساتھ کیا جائے۔

فَقَالَ سَعْدُ بْنُ سَعْدٍ مَا قُلْتَ يَا ابْنَ أُخِي :

پس حضرت سعدؓ کی طرف سے رد کرنا بجا ہے۔

فَقَالَ الضَّحَّاكُ فَإِنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ ؓ قَدْ نَهَى عَنْ ذَلِكَ :

اس سے نئی تزیہی مراد ہے۔

فَقَالَ سَعْدُ ؓ قَدْ صَنَعَهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَصَنَعَهَا مَعَهُ :

تقریر اول : گو حضرت عمرؓ اس کو مرجوح سمجھتے ہیں اولیٰ نہیں سمجھتے مگر پھر بھی یہ (تمتع) اولیٰ ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے یہ کہا ہے۔ یعنی اس کے کرنے کی اجازت دی ہے۔ اور اس کو مشروع قرار دیا ہے۔ (اس جملے کی یہ ایک تقریر ہوگی)

دوسری تقریر : تمتع سے مراد تمتع اصطلاحی نہیں ہے بلکہ فسخ الحج بالعمرة والاتح ہے۔ اس کے متعلق ضحاکؓ کا یہ کہنا لا یصنع ذالک إلا من جہل أمر اللہ۔ بالکل بجا ہے۔ کیونکہ وہ (فسخ الحج بالعمرة) اُس سال کی خصوصیت تھی۔ اور مقصود اس سے رسم جاہلیت کا رد تھا۔ آگے سے اس پر حضرت سعدؓ کا کہنا : ”بِئْسَ مَا قُلْتَ يَا ابْنَ أُخِي“ بھی بجا ہے۔ کیونکہ ان کو اس خصوصیت کا علم نہیں ہو سکا۔ آگے سے پھر ضحاکؓ کا کہنا کہ یہ نئی تحریم تھی۔ پھر آگے سے حضرت سعدؓ کا کہنا کہ : ”قَدْ صَنَعَهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَيْ أَمْرُ بِهِ : (یعنی کرنے کا حکم فرمایا تھا)۔ حضرت سعدؓ کا بِئْسَ مَا قُلْتَ يَا ابْنَ أُخِي کہنے کی دوسری وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ گو ضحاکؓ کی بات درست تھی کہ اب اگر کوئی یہ کرے گا تو وہ جاہل ہے لیکن سورۃ حدیث کا مقابلہ تھا اس لیے اس کو بِئْسَ مَا قُلْتَ يَا ابْنَ أُخِي کہا۔

﴿ص ۱۶۹﴾ حَدَّثَنَا عَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ أَنَّ سَالِمَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ : وَهُوَ يَسْأَلُ

عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ ؓ عَنِ التَّمَتُّعِ بِالْعُمْرَةِ

یہ تمتع اصطلاح تھا اس لیے ابن عمرؓ نے اس کے جواب میں کہا بھی حلال ہے۔ (فسخ الحج بالعمرة والاتح یہاں مراد نہیں وہ تو حرام ہے)۔ فَقَالَ الشَّامِيُّ إِنَّ أَبَاكَ قَدْ نَهَى عَنْهَا النَّبِيُّ ﷺ تَزْيِيهِ نَحْنُ وَتَزْيِيهِ نَحْنُ اور شامی بھی تحریری سمجھا ہوا تھا۔ اس

لیے ابن عمرؓ نے جواب میں یہ کہنے کی بجائے ”کہ یہ نئی تڑپ ہی ہے تحریمی نہیں ہے چونکہ وہ عامی آدمی تھا اس قسم کا جواب نہیں سمجھتا تھا“ یوں کہا کہ اگر میرے باپ نے اس کی نئی کی ہے تو رسول اللہ ﷺ نے اس کو کیا ہے یعنی اس کے کرنے کو شروع فرمایا ہے۔ اب ٹوٹا کہ رسول اللہ ﷺ کی اتباع کرے گا یا میرے باپ کی اتباع کرے گا۔

﴿ص ۱۶۹﴾ حَدَّثَنَا أَبُو مُوسَى مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: وَأَوَّلُ مَنْ نَهَى

عَنْهُ مُعَاوِيَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ:

سوال: معاویہؓ سے پہلے تنہا سے نئی کرنے والے عمرؓ اور عثمانؓ ہیں۔ پھر ان کو اول کیسے کہہ دیا گیا ہے؟ اس کے دو جواب ہیں۔

جواب (۱): ممکن ہے ابن عباسؓ کو عمرؓ و عثمانؓ کی نئی کا علم نہ ہو سکا ہو۔

جواب (۲): یہ بھی ہو سکتا ہے کہ معاویہؓ کی نئی ذرا سخت ہو اور عمرؓ و عثمانؓ کی نئی سخت نہ ہو۔ (اب معنی ہوگا کہ سختی سے منع کرنے والے پہلے شخص معاویہؓ تھے)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّلْبِيَةِ

احرام باندھتے وقت ایک بار تلبیہ کہنا واجب، تین بار سنت ہے اور بقیہ مواضع میں کثرت سے کہا جائے:

احرام کی ابتداء کے وقت ایک دفعہ تلبیہ کہنا واجب ہے اور تین دفعہ کہنا سنت ہے۔ اس کے علاوہ باقی مختلف مواضع میں کثرت سے تلبیہ کہنا مندوب ہے۔ تلبیہ کے قائم مقام سوق حدی بھی ہو جاتا ہے۔ یعنی جیسے ایک دفعہ تلبیہ کہنے سے آدمی احرام میں داخل ہو جاتا ہے۔ اسی طرح تلبیہ نہ کہا بلکہ سوق حدی کر لی پھر بھی وہ محرم بن جاتا ہے۔

بعض نے لکھا ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک تلبیہ سنت ہے۔ بعض کا قول رکعت کا بھی نقل کیا گیا ہے۔ رکعت کا قول امام صاحبؒ کی طرف منسوب کیا جاتا ہے اور بعض کے نزدیک رکعت نہیں بلکہ واجب ہے۔ ترک سے دم لازم آتا ہے۔

صاحب ہدایہ نے امام صاحبؒ کا مذہب وجوب کا نقل کیا ہے۔ لیکن ترک سے دم لازم نہیں آتا۔

مرد اور عورت کیلئے تلبیہ کہنے اور اس میں اضافہ کی ترتیب:

مردوں کو تلبیہ بلند آواز سے کہنا ہے اور عورتوں کو پست آواز سے۔ اگر کوئی تلبیہ منقول (جس کو تلبیہ سنت بھی کہتے ہیں) پر اضافہ کرنا چاہے تو کر سکتا ہے بشرطیکہ اس کی ترتیب نہ بدلے۔ تو اس کی صورت یہی ہوتی ہے کہ آخر میں اضافہ کرنا ہے تو کرے (ابتداء اور وسط میں اضافہ نہ کرے تاکہ ترتیب نہ بدلے)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْإِغْتِسَالِ عِنْدَ الْإِحْرَامِ

احرام سے قبل غسل کرنا سنت ہے جیسے جوہر کا غسل سنت ہے اسی طرح یہ بھی۔ مگر یہ (غسل) سنت تکلیف ہے نہ ہفتہ

نہیں ہے۔ حائضہ و نساء بھی یہ غسل کرے اگر چہ وہ ظاہرہ نہیں ہوگی۔

الحاصل: خوب بدن کو منلے، ناخن کوائے، زیر ناف بال وغیرہ صاف کرے۔ اور پھر دو چادر میں احرام کی پہن لے۔ ایسی خوشبو جس کا اثر باقی رہتا ہو بدن پر لگا سکتا ہے کیونکہ وہ بدن کے تابع ہو جاتی ہے کپڑے پر نہیں لگا سکتا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي مَوَاقِيتِ الْاِحْرَامِ لِاهْلِ الْاَفَاقِ

مواقیت زمانی اور مکانی کی تفصیل:

مواقیت احرام دو قسم پر ہیں۔

(۱) **مواقیت زمانی:** شوال، ذیقعد، ذی الحج ان کو اشہر حج بھی کہا جاتا ہے۔

(۲) **مواقیت مکانی:** مواقیت مقررہ ہیں جن کا حدیث میں ذکر ہے۔ آفاقی کے لیے ان مواقیت مکانیہ سے بغیر احرام کے تجاوز جائز نہیں۔ اگر اشہر حج نہ بھی ہوں تب بھی یہاں سے احرام باندھنا ضروری ہے۔ جا کر پہلے عمرہ کرے، پھر اپنا جو کام کرنا ہو وہ کرے اور جن لوگوں کے راستے میں مواقیت مکانیہ دو آتے ہیں جیسے اہل مدینہ کے راستے میں دو میقات ہیں ذوالحلیفہ بعید ہے جس کو آج کل کی اصطلاح میں آبار علی کہا جاتا ہے۔ اور اس کے بعد ایک اور آتا ہے تو اہل مدینہ کیلئے دوسرے میقات سے احرام باندھنا ضروری ہوتا ہے۔ (اگر چہ اول میقات سے احرام باندھنا افضل ہے) مواقیت مکانیہ سے احرام کی تقدیم بھی جائز ہے بلکہ افضل ہے۔ یہ تو اپنی ہمت کی بات ہے (بحری راستہ میں پاکستانوں کیلئے یللم آتا ہے اور بڑی طور پر جائیں تو کراچی (پاکستان کا ایک بڑا شہر ہے) اسی سے احرام باندھتے ہیں۔

﴿ص ۱۷۱﴾ حَدَّثَنَا أَبُو شَرِيبٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ ؓ: وَقَّتْ لِاهْلِ الْمَشْرِقِ الْعَقِيقُ:

اہل مشرق سے مراد اہل عراق ہیں۔ ان کا میقات کسی حدیث میں ذات عرق ذکر ہے اور کسی میں عقیق ذکر ہے۔ ان میں کوئی تعارض نہیں اس لیے کہ یہ دونوں مقام قریب قریب ہیں۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي مَا لَا يَجُوزُ لِلْمُحْرَمِ لُبْسُهُ

جو کپڑا انسان کی بناوٹ پر سلا ہوا ہو جیسے قمیض، شلوار وغیرہ۔ ان کو پہننا منع ہے۔ پس اگر کوئی سلی ہوئی چادر استعمال کرتا ہے تو اس کے لیے جائز ہے اور اگر ایک پاٹ کی ہو، سلی ہوئی نہ ہو تو یہ اولیٰ ہے۔ محرم کیلئے ایسی جوتی پہننا بھی منع ہے کہ جس سے نتخنے ڈھک جائیں۔ دستانے اور جورا میں بھی مرد محرم کیلئے پہننا منع ہیں۔ عورت محرمہ کیلئے قفازین پہننا جائز ہے۔ حدیث میں جو ولا تلبس القفا ذین آ رہا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ عورت ویسے ہی ضعیف الخلق ہے کہ کام کاج اور سامان اٹھانے میں وقت ہوگی اس لیے منع فرمایا ورنہ از روئے مسئلہ جائز ہے۔ محرم مرد کیلئے سر کو ڈھانپنا بھی منع ہے۔ محرم عورت کیلئے چہرے کو ڈھانپنا منع ہے اس لیے کہ مرد کا احرام سر میں ہوتا ہے اور عورت کا احرام چہرے میں ہوتا ہے ستر کے لیے کپڑا ڈالنا ہو تو اس کے

لیے یہ حکم ہے کہ کپڑا چہرے پر ڈال لے۔ چہرے سے نہ لگے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي لُبْسِ السَّرَاوِيلِ وَالْخُفَّيْنِ لِلْمُحْرَمِ إِذَا لَمْ يَجِدِ الْإِزَارَ وَالنَّعْلَيْنِ

اگر مجبوری ہو اور ستر کیلئے کوئی اور کپڑا نہ ہو تو اس کا پہنا لازم ہے اور دم بھی لازم ہو جائے گا۔ اور اگر اتنی بڑی ہو کہ اس کی ہیئت بگاڑ کر استعمال کر سکتا ہے تو اس کو استعمال کرے۔ اب اس پر دم بھی لازم نہیں آئے گا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الَّذِي يُحْرَمُ وَ عَلَيْهِ قِمِصٌ أَوْ جُبَّةٌ

سر چھپانا جنابت ہے، لہذا پیش اتار تے وقت اس کو پھاڑ دے۔ اگر معروف طریقے سے اتارے گا تو بوجہ تسطیۃ المرئ اس ایک اور جنابت ہو جائے گی اور دوم لازم آ جائیں گے۔

بَابُ مَا جَاءَ مَا يَقْتُلُ الْمُحْرَمُ مِنَ الدَّوَابِّ

﴿ص ۱۷۱﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ أَبِي الشَّوَارِبِ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا

خُمُسٌ فَوَاسِقُ يَقْتُلْنَ فِي الْحَرَمِ الْفَارَاقَةَ وَالْعُقْرَبَ وَالْعُرَابَ وَالْحَدْيَا (جیل) وَالْكَلْبُ الْعُقُورُ:

حالت احرام میں فواسق خمسہ کے علاوہ درندوں کے قتل میں اختلاف:

احناف کے نزدیک: ان خمس کے سوا کسی کو قتل کرنا جائز نہیں البتہ شیر، چیتا، بھیریا اور دوسرے جنگلی درندے جو مفترس ہوں کلب عقور کے حکم میں ہو کر مشقی ہو جائیں گے۔ اور کوئی جانور مشقی نہیں۔

امام شافعی کے نزدیک: ہر غیر ماکول اللحم کو قتل کر سکتا ہے۔ خمس میں حصہ نہیں ہے۔

امام مالک کے نزدیک: ہر موذی جانور کو قتل کر سکتا ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْحَبَامَةِ لِلْمُحْرَمِ

فحس حجامت تو جنابت نہیں ہے۔ لیکن اگر کسی ایسی جگہ لگواتا ہے جہاں سے بال کاٹنے پڑیں جیسے سرے تو پھر بل کاٹنا جنابت ہو جائے گا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ تَزْوِيجِ الْمُحْرَمِ

مسئلہ تزویج محرم:

یہ مسئلہ بھی مشہور اختلافی مسائل میں سے ہے۔

احناف کے نزدیک: محرم کیلئے مناسب تو نہیں کہ احرام کی حالت میں نکاح کرے۔ لیکن اگر کسی مصلحت کی بنا پر کر لیا تو منعقد ہو جاتا ہے۔

جمہور کے نزدیک: یہ نکاح کا عدم اور باطل ہے۔ اس پر کوئی اثر مرتب نہیں ہوتا۔ البتہ بجزوین نکاح اور غیر مجوزین نکاح دونوں کے ہاں حالت احرام میں وطی جائز نہیں۔

اس نزاع کا فیصلہ مشکل ہے کیونکہ دونوں طرف صحابہؓ ہیں۔ ابن مسعودؓ، ابن عمرؓ، انسؓ، ابن عباسؓ، جواز کے قائل ہیں اور عمرؓ علیؓ عدم جواز کے قائل ہیں۔ (اور جو مسئلہ قرن اول میں مختلف فیہ ہو جائے اس میں فیصلہ مشکل ہوتا ہے)۔ مگر بظاہر احناف کا مذہب رائج معلوم ہوتا ہے۔ حضرت میمونہؓ کے ساتھ رسول اللہ ﷺ کے نکاح کرنے کی روایتوں میں اختلاف ہے۔ شوافع کا استدلال ابو رافعؓ کی روایت سے ہے۔ ابو رافعؓ کی روایت مصنف نے ذکر کی کہ نزواج فیمنونہ ﷺ واللہ ﷺ مِیْمُونَةُ وَهُوَ خَلَّالٌ اور اس روایت کو مصنف نے حسن کہا ہے۔

اس کے مستد و مرسل ہونے میں اختلاف ہو گیا تو حماد بن زید اس کو مستند ذکر کرتا ہے اور مالک بن انسؓ اس کو مرسل ذکر کرتے ہیں۔ اور امام مالکؓ بن انس کا مرتبہ حماد سے فائق ہے۔ پھر امام مالکؓ بن انس کا متابع سلیمان بن یسار بھی موجود ہے تو اس طرح مرسل ہونے کا پلہ بھاری ہو گیا۔

مرسل حدیث احناف و مالکیہ کے ہاں توجہ ہوتی ہے لیکن شوافع و حنابلہ کے ہاں حجت نہیں۔ اس لیے مصنف نے اس کے بعد یزید بن اہمؓ کی روایت غن فیمنونہ ذکر کی۔ فَاَلْتُ نَزَوَّجْنِي رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ خَلَّالٌ۔ مگر اس کے بارے میں بھی یہ اختلاف ہو گیا کہ یہ مستند میمونہؓ ہے یا مستند یزید بن اہمؓ؟ دونوں طرح کی روایتیں ہیں۔ اور یزید بن اہمؓ میمونہؓ کا بھانجا ہے۔ ابو رافعؓ کا صد ہے۔ ظاہر ہے کہ ان سے زیادہ حقیقت حال کا واقف کوئی نہیں ہو سکتا۔ پس اس طرح مصنف نے زور لگا کے یہ ثابت کر دیا کہ میمونہؓ کے ساتھ آپ ﷺ کا نزواج حالت احرام میں نہیں ہوا بلکہ حالت جل میں ہوا ہے۔

احناف کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے۔ اس کے بعد مصنف نے حسب عادت نَسَابَ مَا جَاءَ فِي الرَّخْصَةِ فِي ذَالِكَ ذکر کیا اور اس میں حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ذکر کی اَنَّ النَّبِيَّ ﷺ نَزَوَّجَ فِيْمَنُونَةَ وَهُوَ مُخْرِمٌ۔ اس کو حسن صحیح کہا ہے۔ یہی حدیث حنفیہ کا مستدل ہے یہ بڑی مضبوط حدیث ہے۔

امام بخاری نے اس کو بخاری میں چار مقام پر ذکر کیا ہے۔ اور یزید بن اہمؓ کی روایت کو ایک جگہ بھی ذکر نہیں کیا (نزواج فیمنونہ ﷺ وَهُوَ خَلَّالٌ والی روایت بخاری میں ہے ہی نہیں)۔ حتیٰ کہ حافظ کو یہ ماننا پڑ گیا کہ یزید بن اہمؓ کی روایت بخاری کی شرط پر پوری نہیں ہوتی۔ اور یہ بھی کہا کہ اس مسئلہ میں بخاری کا میلان اہل کوفہ (نعمان) کی طرف معلوم ہوتا ہے۔

الحاصل: یہ حدیث اصح مافی الباب ہے۔ ظاہر ہے کہ اصح مافی الباب (حدیث) کو اصل بنایا جائے گا۔ اور اس کے مخالف روایت کی توجیہ کی جائے گی۔

پھر اگر فقہ رواۃ کو دیکھا جائے تو اس سے بھی ابن عباسؓ کی روایت کو ترجیح معلوم ہوتی ہے زہری و عمرو بن دینار کا آپس

میں اس مسئلہ میں مکالمہ ہوا۔ زہری نے یزید بن اہم رحمہ اللہ کی روایت پیش کی اور عمرو بن دینار نے ابن عباس کی روایت پیش کی۔ اور یزید بن اہم رحمہ اللہ کے متعلق عمرو نے کہا کہ وہ کیا جانتا ہے اعرابی، بوال یعنی فقہیت میں ابن عباس کا درجہ فائق ہے اور وہ مغوق ہے تو اس جہت سے بھی ابن عباس کی روایت کو ترجیح معلوم ہوتی ہے۔ (لہذا اب اختلاف کا مسئلہ روایت ابن عباس سے پکا ہو گیا)۔

اب ایسی کوئی کلام نہیں ہے جس میں اس حدیث کی صحت و ضعف سے بحث ہو۔ البتہ فریق مخالف کے چونکہ حدیث خلاف ہے اس لیے ان کو اس کی توجیہات کرنے کا حق حاصل ہے۔ اب ہم ان کی توجیہات ذکر کرتے ہیں اور ساتھ ساتھ ان کا جواب بھی دیتے ہیں۔

فریق مخالف کی جانب سے روایت ابن عباس کی توجیہات اور ان کے جوابات:

توجیہ (۱): کسی نے یہ توجیہ کی ہے کہ یہ (روایت ابن عباس) خصوصیت پر محمول ہے (کہ حضور ﷺ کیلئے حالت احرام میں نکاح جائز ہے)

جواب: اختلاف جواب دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ اصل عدم خصوصیت ہے۔ اگر خصوصیت کی کوئی دلیل ہے تو لاؤ۔
توجیہ (۲): ان کی بڑی توجیہ یہ ہے جس کو مصنف نے بھی ص ۱۷۲ پر باب ما جاء فی الرخصة فی ذالک کے اندر ابن عباس رحمہ اللہ کی حدیث میں فقال بعضهم کے حوالہ سے وظہر أمر تزويجها وهو منحرم ذکر کیا ہے۔

جواب: یہ ہے کہ یہ توجیہ اس واقعہ پر منطبق نہیں ہے واقعہ یہ ہوا کہ رسول اللہ ﷺ نے عمرہ حدیبیہ میں کفار سے صلح کر لی تھی۔ اور یہ طے ہوا تھا کہ اگلے سال آپ ﷺ عمرہ کرنے آئیں۔ تین دن رہیں۔ چنانچہ اس صلح کے مطابق آپ ﷺ اگلے سال عمرہ کیلئے گئے۔ جس کو عمرہ القضاء کہتے ہیں۔ جب آپ ﷺ عمرہ سے فارغ ہو گئے تو کفار نے علی رحمہ اللہ کو کہا کہ اپنے صاحب کو کہو کہ تین دن پورے ہو گئے ہیں لہذا چلے جائیں۔ تو نبی ﷺ نے اس موقع پر فرمایا کہ میں نے میمونہ کے ساتھ نکاح کیا ہے میں بناء (رخصتی) کرنا چاہتا ہوں مجھے مکہ میں رہنے کا کچھ اور وقت دیا جائے تو انہوں نے انکار کیا۔ آپ ﷺ نے مکہ سے خروج کیا اور مقام حرف میں آ کر بناء فرمائی۔ تو دیکھئے کہ امر تزویج کا ظہور حالت احرام میں ہونے کی بجائے حالت حل میں ہو رہا ہے۔ بلکہ اختلاف کیلئے (اس میں) گنجائش ہے کہ وہ مخالف روایت کی یہ توجیہ کریں کہ تزویج و مسؤن اللہ ﷻ فیسؤنۃ ﷻ وهو خلال ﷻ أي ظہر أمر تزويجها وهو خلال۔ (یہ توجیہ اس واقعہ پر بہت اچھی طرح منطبق ہو جائے گی نہ کہ ان کی توجیہ)۔
توجیہ (۳): تزویج مبسوءۃ ﷻ وهو منحرم کی توجیہ: داخل فی الحرم کرتے ہیں (کہ خود منحرم نہیں تھے بلکہ داخل فی الحرم تھے)۔

جواب: یہ توجیہ بھی دو وجہ سے غلط ہے۔ (۱): ایک تو اس لیے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ پھر نبی ﷺ میقات سے احرام کے بغیر تجاوز کر گئے۔ اس توجیہ کو مضبوط بنانے کیلئے حافظ نے یہ احتمال پیدا کیا کہ ممکن ہے اس وقت تک ابھی مواقیت کا تقرر نہ ہوا ہو۔

جواب: ہم کہتے ہیں کہ احتمال سے کام نہیں چلے گا۔ (حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ تعین موافقت تو پہلے ہی ہو چکا تھا جیسا کہ اس سے پہلے سال ذوالحلیفہ سے احرام باندھا تھا)۔

(۲): بخاری جلد اول کے ص ۲۳۸ پر بَابُ تَزْوِجِ الْمُحْرَمِ میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں لفظ اس طرح ہیں تَزْوِجٌ مَبْنُونَةٌ وَهُوَ مُحْرَمٌ۔ اور بخاری جلد دوم کے ص ۶۶ پر بَابُ بَيْعِ الْمُحْرَمِ میں حضرت ابن عباسؓ سے حدیث ہے اس میں لفظ ہیں تَزْوِجِ النَّبِيِّ ﷺ وَهُوَ مُحْرَمٌ۔ اس تقابل کا تقاضہ یہ ہے کہ محرم کا معنی حالت احرام ہو۔ اس کا معنی داخل فی المحرم نہ ہو۔ ورنہ تقابل فوت ہو جائے گا۔

الحاصل: نبی ﷺ کا نکاح میمونہؓ سے حالت احرام میں ہوا ہے۔ میمونہؓ کے نکاح سے متعلق عجائبات زمانہ حقیقت پر مبنی ہیں۔ نسائی کی روایت میں ہے ادوی تعجب کرتا ہے کہ عجائبات زمانہ سے ہے یہ بات کہ میمونہؓ کا نکاح بھی مقام سرف میں ہوتا ہے اور بناء بھی مقام سرف میں ہوتی ہے اور ان کی وفات بھی مقام سرف میں ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ بات عجائبات زمانہ سے حب بنے گی جب یہ مختلف سرفوں کا واقعہ ہو۔ تو معلوم ہوا کہ مکہ کی طرف جاتے ہوئے مقام سرف میں نکاح ہوا جبکہ آپ ﷺ محرم تھے اور مقام سرف میں بناء ہوئی مکہ سے واپس آتے ہوئے۔ اور پھر کسی سفر میں وہاں مقام سرف میں پہنچیں تو فوت ہو گئیں۔ یا یوں کہو! کہ صورت حال دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو یہ نکاح مکہ کی طرف جاتے ہوئے ہوا ہے کہ جب آپ ﷺ محرم تھے یا مکہ نہ سے واپسی پر ہوا ہے کہ جب آپ ﷺ احرام سے فارغ ہو چکے تھے۔

اگر پہلی صورت ثابت ہو جاتی ہے تو مذہب احناف ثابت ہے اور اگر دوسری صورت ثابت ہو جاتی ہے تو مذہب شوافع ثابت ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ دوسرا احتمال مرتفع ہے اس لیے کہ اصل واقعہ پر منطبق نہیں ہے پس پہلا احتمال متعین ہو گیا (اور مذہب احناف ثابت ہو گیا کہ حضور ﷺ کا نکاح حالت احرام میں ہوا ہے)۔ پس معلوم ہوا کہ محرم کا نکاح جائز ہے باطل نہیں ہے۔

سوال: جہور کی طرف سے سوال یہ ہے کہ ابو رافعؓ اس نکاح میمونہؓ کے قاصد ہیں۔ یزید بن اسلمؓ میمونہؓ کے ابن اخت ہیں اور میمونہؓ خود صاحب واقعہ ہیں۔ تو دوسرے لوگوں کی نسبت حقیقت حال سے یہ زیادہ واقف ہیں۔ اور یہ (حضرت ابو رافعؓ وغیرہ) کہتے ہیں وہو حلال۔ جبکہ تم اے خفیو! دوسرے حضرات کو اہل احوال کہتے ہو۔

جواب (۱): اس کا ایک جواب اوپر عرض کر دیا گیا ہے۔ (کہ تَزْوِجٌ مَبْنُونَةٌ وَهُوَ حَلَالٌ أَيْ ظَهَرَ أَمْرُ تَزْوِجِهَا وَهُوَ حَلَالٌ والی توجیہ کر لی جائے)۔

جواب (۲): دوسرا جواب اس کا یہ ہے کہ تمام حالات کو ملحوظ رکھنے سے یہ شبہ دور ہو جائے گا وہ حالات یہ ہیں کہ میمونہؓ مکہ میں تھیں اور حضور ﷺ مدینہ میں تھے۔ میمونہؓ کے ساتھ نکاح کا پیغام حضرت ابو رافعؓ کے ذریعہ بھجوا یا۔ پھر آپ ﷺ عمرۃ القضاء کیلئے تشریف لیجاتے ہوئے مقام سرف میں جب پہنچے تو حضرت عباسؓ کے جو میمونہؓ کی طرف سے وکیل نکاح تھے وہ بھی وہاں پہنچے تو وہاں انہوں نے آپ ﷺ کا نکاح کر دیا۔ اور یہاں نہ میمونہؓ ہیں اور نہ ابو رافعؓ۔ اور وہ تو احرام کی حالت تھی۔ حضرت عباسؓ اگر اس بارے میں کوئی روایت ہوتی تو وہ حتمی ہوتی مگر ان سے تو ایسی کوئی روایت نہیں ہے۔ ہاں ان کے لڑکے ابن عباسؓ سے ہے (وَهُوَ حَوَامٌ والی)۔ ظاہر ہے والد نے یہ بتایا ہو گا۔ اس طرح حقیقت حال سے زیادہ

واقف ابن عباسؓ ہوئے اس لیے ہم ان کی روایت کو ترجیح دیتے ہیں۔

سوال: وہ یہ ہے کہ جمہور کے پاس قوی روایت ہے۔ جو کہ مسلم شریف کے جلد اول ص ۴۵۳ پر باب تَخْرِيمِ نِكَاحِ الْمُحْرَمِ وَ تَرَاقَةِ خُطْبَتِهِ میں ان الفاظ کے ساتھ مذکور ہے: **إِنَّ الْمُحْرَمَ لَا يَنْكِحُ وَلَا يَنْكَحُ** ضابطہ ہے کہ جب قول و فعل میں تعارض ہو تو ترجیح قول کو ہوتی ہے۔

جواب (۱): ایک تو پہلے ظاہر ہو چکا ہے کہ تعارض ہونے کیلئے قوت میں مساوات ضروری ہے۔ جبکہ ابن عباسؓ کی فعل والی روایت اصح مافی الباب ہے اور یہ قوی روایت اس کے مساوی نہیں ہے۔

جواب (۲): یہ ہے کہ اس قوی روایت میں **لَا يَنْكِحُ** ”وطی“ پر محمول ہے۔ عقد پر محمول نہیں ہے (کہ محرم وطی نہیں کر سکتا۔ ہاں عقد کر سکتا ہے)۔

سوال: حافظ کی طرف سے اس پر اشکال یہ ہے کہ اس کے بعد تو لفظ **لَا يَنْكِحُ** (کہ محرم وطی نہ کرے) کا بھی کھڑا ہوا ہے وہ اس توجیہ سے آئی ہے۔

جواب: ابن حام نے اس کا جواب دیتے ہوئے کہا ہے کہ عورت اگر محرمہ ہو تو وہ وطی نہ کرے اور **لَا يَنْكِحُ** مذکر کا صیغہ بتادیل شخص ہے۔

جواب (۳): اس روایت میں **وَلَا يَخْطُبُ** کا لفظ بھی ہے وہ بھی اس حدیث کا حصہ ہے حالانکہ **وَلَا يَخْطُبُ** کی نئی ہمارے نزدیک نئی تہذیب کی ہے۔ پس جب بعض حدیث میں نئی تہذیب کی ہوئی تو باقی حدیث میں بھی نئی تہذیب کی ہوگی ورنہ فرق بتلاؤ؟ واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي أَكْلِ الصَّيْدِ لِلْمُحْرَمِ

محرم کیلئے حرمت اکل میں دلالت و اشارہ کے مؤثر ہونے میں اختلاف:

عند الاحناف: حرمت میں دلالت و اشارہ (مؤثر) ہے۔

دلالت و اشارہ میں فرق: ان میں یہ فرق ہوتا ہے کہ اشارہ حاضر میں ہوتا ہے اور دلالت غائب میں۔ اگر حلالی نے شکار محرم کی طرف سے کیا اس میں نہ کوئی دلالت ہے نہ کوئی اشارہ۔ اور نہ اعانت ہے۔ تو محرم کیلئے اس کو کھانا حلال ہے۔ اگرچہ شکار کرنے والے نے محرم کو کھلانے کی نیت بھی کر لی ہو۔ حاصل یہ ہے کہ حرمت میں نیت مؤثر نہیں ہے۔

شوافع کے نزدیک: حرمت میں بھی نیت مؤثر ہے۔

دلیل احناف: واقعہ حدیث ابی قتادہؓ ہے کہ یہ نبی ﷺ کے ساتھ سفر میں تھے۔ باقی اصحاب محرم تھے۔ اور یہ غیر محرم۔ انہوں نے اپنے گھوڑے پر سوار ہو کر حمار وحشی پر حملہ کیا اور اسے شکار کر لیا۔ اب نبی ﷺ کے اصحاب میں سے بعض نے کھایا اور بعض نے انکار کر دیا پھر نبی ﷺ سے جب اس بارے میں دریافت کیا گیا تو فرمایا **إِنَّمَا هِيَ طُعْمَةٌ أَطْعَمَكُمْ كَفَوْهَا**

اللہ یعنی کھانے کی اجازت فرمائی۔ اب اس میں سوچنے کی بات یہ ہے کہ ابوقادہؓ ہمارا وحشی جیسے بڑے شکار پر حملہ کر رہے ہیں۔ صرف یہ نیت تو نہیں ہوگی کہ یہ سارا میں ہی کھاؤں گا بلکہ دوسرے محرم صحابہؓ کو کھلانے کی بھی نیت کی ہوگی۔ پھر بھی رسول اللہ ﷺ نے اس کا کھانا حلال فرمایا۔ اس سے معلوم ہوا کہ کھانے میں محرم کیلئے نیت مؤثر نہیں ہے۔

دوسری وجہ: حرمت میں مؤثر نہ ہونے کی یہ بھی ہے کہ مسلم شریف جلد اول باب تَحْرِيمِ الصَّيْدِ الْمَأْكُولِ الْبَرِّيِّ اَوْ مَا اَصْلُهُ ذَالِكْ عَلَى الْمُحْرَمِ الخ میں ص ۳۸۰ کے اخیر میں ابوقادہؓ کی حدیث کے آخر میں ص ۳۸۱ پر هَلْ مِنْكُمْ اَحَدٌ اَمْرَةٌ اَوْ اَشَارَ اِلَيْهِ بِشَيْءٍ قَالَ قَالُوا لَا قَالَ فَكُلُوا مَا بَقِيَ مِنْ لَحْمِهَا كَالْفَاظِ مَقُولٍ ہیں۔ نیز ص ۳۸۱ پر پہلی حدیث حضرت شیبانؓ کی ہے اس میں فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ اَمْسِكُمْ اَحَدٌ اَمْرَةٌ اَنْ يَعْمَلَ عَلَيْهَا اَوْ اَشَارَ اِلَيْهَا وَفِي رِوَايَةِ شُعْبَةَ قَالَ اَشْرْتُمْ اَوْ اَعْتَمْتُمْ اَوْ اَصَدْتُمْ کے الفاظ مذکور ہیں۔ تو انہوں نے نہ کہا۔ اسی حدیث ابی قتادہؓ کے حاشیہ نمبر ۱ ترمذی شریف جلد اول میں ہے کہ آپ ﷺ نے صحابہؓ سے یہ نہ کہا کہ اس ابوقادہؓ نے تمہارے لیے شکار کیا ہے کیونکہ حضور ﷺ اس بات کو بخوبی جانتے تھے کہ حلالی کا محرم کیلئے شکار کرنا بدوین محرم کے اشارے کے۔ محرم کیلئے احل لحم من الصيد کو جائز کرتا ہے۔ نیز آپ ﷺ نے ابوقادہؓ سے سوال نہ کیا کہ هَلْ تَوَيْتَ الْكُلَّ اَصْحَابِهِ۔ اس سے معلوم ہوا کہ حرمت میں نیت مؤثر نہیں ہے۔ واللہ اعلم

سوال: ابوقادہؓ غیر محرم کیوں تھے میقات سے بغیر احرام کے کس طرح تجاوز کیا؟

جواب: یہ ہے کہ اہل مدینہ کے میقات دو ہیں تو انہوں نے خیال کیا کہ میں اگلے میقات سے احرام باندھ لوں گا اس لیے یہ غیر محرم تھے۔

دلیل شوافع: اس باب کی پہلی حدیث ہے قَالَ ﷺ صَبَدَ الْبَرِّ لَكُمْ حَلَالٌ وَ اَنْتُمْ حُرْمٌ مَا لَمْ تَصِيدُوهُ اَوْ يُصَدَّ لَكُمْ۔ شوافعؒ لام کو لام اجلیہ بتاتے ہیں۔ (کہ صید البر تمہارے لیے حلال ہے جبکہ تمہارے لیے شکار نہ کیا گیا ہو۔ بلکہ نیت بھی نہ کی گئی ہو) پس اس سے ثابت کرتے ہیں کہ حرمت میں نیت بھی مؤثر ہے۔

جواب: احناف کی طرف سے ایک جواب دیا جاتا ہے کہ لام اجلیہ نہیں بلکہ لام سومیہ ہے اور یہ بھی دلالت و اشارے والی صورت پر محمول ہے۔ مگر حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ میں اس جواب کو پسند نہیں کرتا ہوں اس لیے کہ متبادر الی الذہن تو لام کا اجلیہ ہوتا ہے۔ پھر خود اپنی طرف سے جواب دیا کہ یہ سد ذرائع پر محمول ہے۔ یعنی نیت سے پھر نوبت دلالت پر پہنچے گی پھر اشارے پر پہنچے گی پھر معاونت پر پہنچے گی۔ (نہ یہ کہ حرمت میں نیت مؤثر ہے)۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ لَحْمِ الصَّيْدِ لِلْمُحْرَمِ

﴿ص ۴۳﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ..... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ ؓ: فَأَهْدَى لَهُ

حَضَارًا وَحُشِيًّا فَرَدَّهُ عَلَيْهِ:

اگر یہ حاضری زندہ تھا تو پھر حدیث عنوان کے مطابق نہیں۔ اور اگر اس کا لحم و گوشت تھا تو پھر نبیؐ نے رد کیوں فرمایا؟
جواب: یہ ہے کہ یہ لحم تھا جیسا کہ بلعجم حَضَار کے لفظ آتے ہیں۔ باقی رد کرنا سد رائج پر محمول ہے۔ (گو لینا و کھانا بھی جائز تھا۔ اگر آپ ﷺ یہ لے لیتے تو پھر ہر منزل پر لوگ لحم صید کو لے کر حاضر ہوتے)۔

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّهُ يَبْدَأُ بِالصَّفَا قَبْلَ الْمَرْوَةِ

عند الاحناف سنی واجب ہے۔ اور عند الشوافع سنی رکن ہے۔ اسی طرح احناف کے نزدیک ابتداء بالصفا بھی واجب ہے۔
اگر اس کو ترک کر دیا تو دم لازم آ جائے گا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي السَّعْيِ بَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ

(ص ۱۷۵) حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ..... عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: لِيُرَى الْمُشْرِكِينَ قُوَّتَهُ:

یعنی شروع شروع میں سنی کی جو صورت بنی اس کا سبب یہ بنا کہ جب صحابہ عمرہ القضاء کرنے کیلئے آئے اور مشرکین مکہ نے ان کو دیکھا تو کہنے لگے کہ مدینہ کی آب و ہوائ نے ان کو کمزور کر دیا ہے یہ ہو گیا ہے وہ ہو گیا ہے۔ تو رسول اللہ ﷺ نے سنی کا حکم فرمایا تاکہ ان کے خیال کی تغلیط ہو کہ ہم کمزور نہیں۔ جیسا کہ بخاری جلد اول ص ۲۲۳ پر بَابُ مَا جَاءَ فِي السَّعْيِ بَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ میں حضرت ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے۔ اِسْمَاعِيلُ بْنُ أَبِي حَكِيمٍ رَوَى عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: لِيُرَى الْمُشْرِكِينَ قُوَّتَهُ. پھر اس کے بعد جملہ الوداع میں بھی اس پر عمل کیا گیا تو اللہ کو یہ ادا پسند آئی۔ اب سب کیلئے یہ سنی ہے۔ طحاوی جلد اول ص ۳۱۸ پر بَابُ الرَّمْلِ فِي الطَّوَافِ میں پوری تفصیل مذکور ہے۔

سوال: بخاری کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ صفا، مروہ کے درمیان ہاجرہ رضی اللہ عنہا کے دوڑنے کی ادا اللہ کو پسند آئی اس سے یہ (سنی والی) رسم ہو گئی؟

جواب: یہ ہے کہ لامزاحمة فی الاسباب

بَابُ مَا جَاءَ فِي الطَّوَافِ رَاكِبًا

(ص ۱۷۵) حَدَّثَنَا بَشْرُ بْنُ هِلَالٍ الصَّوَّافِ..... عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: طَافَ النَّبِيُّ ﷺ عَلَى رَاحِلَتِهِ:

سنی اور طواف کے مابین واجب ہونے کی کئی وجوہات:

سنی و طواف مابین واجب ہے۔ راکب یا جائز نہیں۔ حضرت شاہ صاحب نے اس کی کئی وجہیں بتلائی ہیں۔ (۱) ایک تو یہ ہے کہ لوگوں کو تکلیف ہوگی۔ (۲) دوسری وجہ یہ بتلائی کہ طواف مسجد میں ہوتا ہے اور سواری کے بول و براز کرنے اور مسجد کے

تکوث کا اندیشہ ہے۔ (۳) یہ ہے کہ سوار ہونے کی صورت میں عجز و نیاز کی ہیئت قائم ہو جاتی ہے۔

سوال: پھر آپ ﷺ نے سعی اور طواف کو رکھا کیوں فرمایا؟

جواب: یہ ہے کہ یہ عذر پر محمول ہے (باقی وہ عذر کیا تھا؟) ممکن ہے وہ عذر یہ ہو۔ کہ لوگ حج کے مسائل دریافت کرتے ہوں تو سواری پر ہونے کی صورت میں بتلانے میں سہولت ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ خود مصنف نے بھی ص ۸۰ باب ما جاء فی رَمِي الْجِمَارِ رَاكِبًا میں وَوَجْهَ الْحَبْلِثِ عِنْدَنَا أَنَّهُ رَكِبَ فِي بَعْضِ الْأَيَّامِ لِيَقْتَدِيَ بِهِ فِي فَعْلِهِ میں اسی طرح کے عذر و وجہ کی طرف اشارہ کیا ہے۔ واللہ اعلم۔

سوال: نبی ﷺ کا اپنی سواری کو مسجد میں داخل کرنا کیسے جائز ہو گیا؟

جواب: یہ ہے کہ آپ ﷺ کی ناقہ بڑی سمجھدار تھی وہ مسجد میں بول و براز نہیں کرتی تھی اور یہ آپ ﷺ کا معجزہ تھا۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الطَّوَافِ عُرْيَانًا

ستر کے ساتھ طواف کرنا واجب ہے۔ اگر بغیر ستر کے طواف کیا تو ہو جائے گا۔ لیکن سختی رہوگا۔ بخلاف صلوٰۃ کے کہ صلوٰۃ میں ستر فرض ہے۔ (بغیر ستر کے نماز ہوگی ہی نہیں)۔

﴿ص ۱۷۵﴾ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ خَشْرَمٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَبِيهِ: سَأَلْتُ عَلِيًّا بَائِي شَيْءٍ بَعْثُ:

حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کو رسول اللہ ﷺ نے پہلے سمجھایا پھر اگلے بعد حضرت علی رضی اللہ عنہ کو یہ چار باتیں دیکر بھیجا۔ اس بارے میں لوگ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے پوچھا کرتے تھے۔ بعض نادانوں نے یہ سمجھا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو اس لیے بھیجا کہ ابو بکر رضی اللہ عنہ پر اعتماد نہیں تھا۔ یہ سراسر غلط ہے۔ اگر ایسا تھا تو شروع میں ابو بکر رضی اللہ عنہ کو کیوں بھیجے شروع ہی سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو بھیج دیتے۔ بلکہ علی رضی اللہ عنہ کو بھیجنے کی وجہ یہ تھی کہ اس زمانہ کا دستور تھا کہ کئے ہوئے معاہدے کو ختم کرنا امیر کی ذمہ داری ہوتی تھی۔ یا امیر خود نہ ہو تو اس کا کوئی قریبی رشتہ دار ہو۔ تو اس دستور کو پورا کرنے کیلئے بعد میں علی رضی اللہ عنہ کو روانہ فرمایا گیا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي دُخُولِ الْكَعْبَةِ

﴿ص ۱۷۶﴾ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عُمَرَ عَنْ عَائِشَةَ: "إِنِّي لَمُ أَكُنْ فَعَلْتُ:

کیونکہ لوگ اس کی تاسی کرتے ہوئے دخول کی کوشش کریں گے۔ پس ظاہر ہے کہ اس سے اذہام ہوگا تکلیف ہوگی۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ فِي الْكَعْبَةِ

دو طرح کی روایتیں آ رہی ہیں بعض صلتی کہہ رہے ہیں اور بعض لم یصلی۔ اس کے دو جواب ہیں۔ ایک جواب تو یہ ہے کہ واقعہ متعدد ہے کسی وقت نماز پڑھی اور کسی وقت نہیں پڑھی۔ مگر محدثین اس پر راضی نہیں کہ واقعہ متعدد بنایا جائے۔ اس

اے یہ جواب اچھا ہے کہ جب لٹی اثبات میں قارض ہو تو ترجیح اثبات کو ہوتی ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَسْرِ الْكُفَّةِ

﴿ص ۱۷۶﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ غَيْلَانَ..... عَنْ الْأَسْوَدِ بْنِ يَزِيدَ رَحِمَهُ اللَّهُ : لَوْلَا أَنَّ

قَوْمُكَ حَدِيثُ عَهْدٍ بِالْجَاهِلِيَّةِ لَهَدَمْتُ الْكُفَّةَ:

خانہ کعبہ کی شہادت اور اس کی تعمیر سے ہارون الرشید کے رکنے کی وجہ:

ابن زبیر رحمہ اللہ نے بیت اللہ کو شہید کر کے نبی ﷺ کی تمنا کے مطابق بنایا۔ پھر بعد میں عبدالملک بن مروان کے زمانہ میں حجاج نے اس کو منہدم کر کے ایسے بنا دیا جیسے اہل جاہلیت کا بنا ہوا تھا۔ ہارون رشید کے زمانہ میں اس نے چاہا کہ پھر نبی ﷺ کی تمنا کے مطابق بنایا جائے تو امام مالک سے پوچھا۔ امام مالک نے منع کر دیا۔ اور فرمایا کہ یہ تو پھر ہر کہ آمد عمارت نو ساخت کی صورت بن جائے گی۔ اور ایسا کوئی بعید بھی نہیں تھا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ الْحَجَرِ الْأَسْوَدِ وَالرُّكْنِ وَالْمَقَامِ

﴿ص ۱۷۷﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ..... عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا : فَسَوَّدَتْهُ خَطَايَا بَنِي آدَمَ:

انبیاء و صلحا کے چھونے کے باوجود حجر اسود کے سیاہ ہونے کی وجہ:

سوال: صالحین نے بھی تو اس کا استیلام کیا۔ انبیاء و اولیاء کے بھی اس کو ہاتھ لگے ہیں جس سے اس کو سفید ہونا چاہیے تھا۔ جب ایسا نہیں ہوا تو معلوم ہوا کہ یہ من گھڑت ہے۔

جواب (۱): حافظ نے اس کا جواب ایک تو یہ نقل کیا کہ سواد صالح ہے مصحف نہیں ہے۔ کہ یہ اور کو تو رنگین کر سکتا ہے، اس پر کوئی رنگ نہیں چڑھ سکتا۔

جواب (۲): ابن جریر طبری سے یہ نقل کیا گیا ہے کہ قیاس کا تقاضہ تو یہی تھا کہ یہ سفید ہوتا مگر عبرت کیلئے اس کو سیاہ ہی رکھا گیا۔ تاکہ لوگوں کو اس سے عبرت حاصل ہو کہ دیکھو پتھر جیسی سخت چیز انسانوں کے گناہوں سے متاثر ہو گئی۔ انسانوں کے دل تو بطریق اولی گناہوں سے متاثر اور سیاہ ہو جاتے ہیں۔

جواب (۳): حضرت شاہ صاحب نے اس کا یہ جواب دیا کہ نتیجہ اخس، ارذل کے تابع ہوتا ہے۔ (ایجاب و سلب ملے تو نتیجہ سالب ہوتا ہے کلیہ و جزئیہ ملے تو نتیجہ جزئیہ ہوتا ہے)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْوُقُوفِ بِعَرَافَاتِ وَاللَّحَاءِ فِيهَا

﴿ص ۷۷﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ عَنْ يَزِيدَ بْنِ شَيْبَانَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. وَنَحْنُ وَقُوفٌ بِالْمَوْقِفِ مَكَانًا يُبَاعِدُهُ عَمْرُو:

عمر وے مراد عمرو بن دینار ہے جو سفیان کا شیخ ہے۔ یعنی ہم موقف میں ایسے مقام میں ٹھہرے اور وقوف کیا جس کے بارے میں عمرو بن دینار کہتا تھا کہ وہ مقام (جبل رحمت سے) کچھ دور تھا۔
یواعدہ عمرو: کا معنی ہے کہ عمرو اس کو دور سمجھتا تھا۔

﴿ص ۷۷﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْأَعْلَى عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: ... وَالْحُمْسُ هُمْ أَهْلُ الْحَرَمِ:

مصنف نے یہ حُمْس کا مصداق بتلایا ہے حُمْس کا مفہوم نہیں بتایا ہے مفہوم تو اس کا یہ بنتا ہے کہ دلیرو بہادر آدمی۔ یہ (حمس) جس کی جمع ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ عَرَفَةَ كُلَّهَا مَوْقِفٌ

﴿ص ۷۷﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: وَجَعَلَ يُشِيرُ بِيَدِهِ عَلَى هَيْئَتِهِ

یعنی ہاتھ سے لوگوں کی طرف اشارہ کرتے تھے اور ان کو سمجھاتے تھے کہ اطمینان سے چلو۔ سکون اور وقار اختیار کرو۔

قَالَ حُجُبِي عَنْ أَبِيكَ:

شیخ فانی کی طرف سے اس کی پچی کو آپ ﷺ کے حکم حج پر سوال وجواب:

سوال: اس کا والد شیخ کبیر تھا۔ اور حج فرض ہونے کیلئے قدرت شرط ہے۔ تو پھر نبی ﷺ نے اس کی طرف سے حج کرنے کا اس کو حکم کیسے دیا؟

جواب: یہ ہے کہ تندرستی کے زمانہ میں اس پر حج فرض ہو گیا تھا اس نے سستی کی۔ پس شیخ کبیر ہو گیا اور عمر ہو گیا اس لیے حضور ﷺ نے اس کی بیٹی کو اس کی طرف سے حج کرنے کا حکم فرمایا۔

أَخْلَقُ وَلَا حَرَجَ:

رمی، ذبح، حلق اور طواف زیارت کی ترتیب میں ائمہ کا اختلاف:

عند الاحناف: متفق وقارن ہو تو اس کے لیے یوم النحر میں (رمی) ذ (ذبح)، ح (حلق)، ط (طواف زیارت) میں

ترتیب ہے۔ مگر پہلے تین میں واجب جب کہ طامیں مستحب ہے۔

اور اگر مفرد باجماع ہو تو اس کے لیے ذبح تو ہے نہیں لہذا راہ طامیں ترتیب واجب ہے یہ احناف کا مذہب ہے اگر اس ترتیب کے خلاف ہو گیا تو دم لازم ہو جائیگا۔

جمہور ائمہ اور صاحبین کے نزدیک یہ ترتیب واجب نہیں ہے۔ بظاہر اس حدیث سے ان کی تائید ہوتی ہے۔

جواب (۱): حدیث الباب کا احناف کی طرف سے ایک جواب یہ ہے کہ یہ اس زمانے کی بات ہے جس زمانہ میں جہل عذرتھا لوگوں کو ابھی مناسک حج معلوم نہیں ہوئے تھے۔

جواب (۲): یہ ہے کہ لاخرج سے اخروی گناہ کی نفی ہے یعنی گناہ نہیں ہوگا وجوب دم کی نفی متصور نہیں ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْجَمْعِ بَيْنَ الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ بِالْمُزْدَلِفَةِ

مزدلفہ پر جمع بین الصلواتین بالاتفاق جائز ہے۔ جس کی شرائط یہ ہیں۔

(۱) احرام ہو (۲) عشاء کا وقت ہو (۳) مغرب پہلے پڑھی جائے اور عشاء بعد میں پڑھی جائے۔

جمہور ائمہ کے نزدیک: یہ جمع باذان و إقامة ہوتی ہے۔

احناف کے نزدیک: اگر فصل نہ ہو تو باقامہ ہے اور اگر فصل ہو کھانے پینے کا تو پھر باقامتین ہے۔

اس سے قبل عرند کی جمع بھی بالاتفاق ہے۔ اس کی شرائط یہ ہیں۔ (۱) ظہر کا وقت ہو۔ (۲) احرام کی حالت ہو۔ (۳) پہلے ظہر پڑھی جائے پھر عصر پڑھی جائے۔ (۴) اور امام کبیر ہو۔ اگر الگ اپنی جماعت کرائے یا اکیلے نماز پڑھے تو پھر جمع کی اجازت نہیں ہے پھر ہر نماز کو اپنے اپنے وقت میں ادا کرے۔ یہ جمع باذان و إقامة ہوتی ہے۔ مزدلفہ کی جمع کیلئے امام کبیر کا ہونا ضروری نہیں ہے اپنے طور پر بھی جمع کر سکتا ہے۔

مزدلفہ کی جمع کے بارے میں روایتوں میں اختلاف ہے۔ ترمذی کی روایت میں ایک اقامت کا ذکر ہے ابو داؤد میں **بَابُ الصَّلَاةِ بِجَمْعٍ** ص ۲۷ پر مختلف دو روایتیں ہیں ایک میں ایک اقامت کا اور دوسری میں دو اقامتوں کا ذکر ہے۔ بخاری ج اول باب **مَنْ أَذَّنَ وَأَقَامَ لِكُلِّ وَاحِدَةٍ مِّنْهُمَا** ص ۲۷ میں روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے دونوں نمازوں میں فصل کیا مغرب کی نماز کے لیے اذان و اقامت ہوئی اور مغرب کی نماز باجماعت ادا کر کے اس کے بعد دو رکعت بھی ادا کی گئیں، پھر کھانا منگوا لیا گیا پھر کھانے کے بعد عشاء کی نماز کے لیے اذان و اقامت پڑھی گئی اور نماز عشاء جماعت کے ساتھ ادا کی گئی۔

صاحب ہدایہ کی تقریر: انہوں نے یہ تقریر کی کہ ایک اقامت ہوئی چاہیے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے ایسا کیا ہے۔ اگر فصل ہو جائے تو دو اقامتیں ہونی چاہئیں، اس لیے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایسا کیا ہے۔

اس پر ابن ہمام کا سوال: ابن ہمام کہتے ہیں کہ اس کا مطلب تو یہ ہے کہ نبی ﷺ نے دو حج کیے ہیں حالانکہ یہ تو

واقعہ کے خلاف ہے؟

جواب: اس کا جواب اس طرح ہے کہ آپ ﷺ نے خود تو مزدلفہ کی جمع یا قیامہ واجدۃ فرمائی۔ بعض صحابہؓ نے فصل کر لیا کھانا پینا کر لیا تو ان کو اقامتین کا امر فرمایا۔ پس اس تقریر سے اختلاف روایات ختم ہو گیا اور تطبیق بھی پیدا ہو گئی اور صاحب ہدایہ کی تقریر بھی درست ہو گئی۔

بَابُ مَا جَاءَ مَنْ أَدْرَكَ الْإِمَامَ بِجَمْعٍ فَقَدْ أَدْرَكَ الْحَجَّ

(ص ۱۷۸) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ..... عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ يَعْمَرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أَيَّامٌ مِنِّي ثَلَاثَةٌ:

سوال: ایام منی ثلاثہ تو نہیں بلکہ رابعہ ہیں؟

جواب: یہ ہے کہ وہ ثلاثہ مراد ہیں جو منی کے ساتھ خاص ہیں وہ گیارہ، بارہ، تیرہ تاریخیں ہیں اور یوم آخر دسویں تاریخ کا دن منی کے ساتھ خاص نہیں بلکہ آدھایاں گزرتا ہے اور آدھا مکہ میں۔

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْجَمَارَ الَّتِي تُرْمَى مِثْلُ حِصْيِ الْخَذَفِ

خذف بالحصاء ہوتا ہے۔ اور خذف بالحصاء ہوتا ہے۔

رہی کی مختلف کیفیات:

(۱) ستہ کا عدد بنایا جائے۔ (۲) دس کا عدد بنایا جائے۔ (۳) اجماع و سہابہ سے رمی کی جائے، یہ سب سے آسان صورت ہے۔
پر بعض الاراض سے رمی جائز ہے۔ پھر ضروری نہیں۔ ذلیلہ وغیرہ سے بھی جائز ہے۔ حرمت چونکہ منی میں ہیں اس لیے رمی کی کنگریاں مزدلفہ سے اپنے ساتھ لے لینا افضل ہے۔

یوم النحر اور دوسرے ایام کی رمی کا وقت:

یوم النحر کی رمی طلوع صبح صادق سے گیارہویں کی صبح صادق تک ہے۔ اس کے بعد والے دنوں کی رمی کا وقت زوال سے زوال تک ہوتا ہے۔ لیکن یوم النحر کی رمی میں افضل یہ ہے کہ طلوع شمس کے بعد کی جائے۔ (جیسا کہ حضور ﷺ نے یوم النحر کی رمی چاشت کے وقت کی ہے) ان دنوں کی لیسالی ایام کے تابع ہیں۔ (گیارہویں دن کے بعد آنے والی رات حکم میں گیارہویں دن کے تابع ہوتی ہے)

یوم النحر میں ایک جمرہ کی رمی ہوتی ہے یعنی جمرہ عقبہ کی۔ اور گیارہ، بارہ، تیرہ میں تینوں جمروں کی رمی ہوتی ہے اس طرح رمی کی کل کنگریاں ستر بن گئیں۔ ہر رمی جس کے بعد رمی ہو اس میں مٹی افضل ہوتی ہے ورنہ رکوب افضل ہے۔ (یعنی یوم النحر اور یوم ثلاثہ عشر میں رکوب افضل ہے)۔ قاضی ابویوسفؒ کے مناقب میں لکھا ہے کہ وفات سے چند لمحات پہلے اپنے تمیز کو یہی مسئلہ سمجھا رہے تھے۔

(نوٹ) مندرجہ بالا کئی بابوں کی تقریر ہے خوب ذہن نشین کر لی جائے۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْإِشْتِرَاكِ فِي الْبُقْرَةِ

(ص ۱۸۰) حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ حُرَيْثٍ وَغَيْرُ وَاحِدٍ..... عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: فِي الْجُزُورِ عَشْرَةٌ:

اس کی توجہ یہ ہے کہ یہ واقعہ کسی سفر سے متعلق ہے اور مسافر پر تو ویسے ہی اضیہ واجب نہیں پھر یہ کوئی تطوع اضیہ ہوگا اور تطوع کیلئے سات کی کوئی حد بندی نہیں ہے بلکہ میں بھی شریک ہو سکتے ہیں۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي إِشْعَارِ الْبَدَنِ

جمہور ائمہ کے نزدیک شعر بد نہ سنت ہے۔ امام صاحب کی طرف یہ منسوب ہے کہ وہ اس کو کردہ بلکہ بدعت کہتے ہیں۔ اس نسبت کی وجہ سے علامہ خطابی وابن حزم نے امام صاحب پر بڑی طعن و تشنیع کی ہے۔

حافظ فرماتے ہیں کہ اعلم بمذہب ابی حنیفہ امام طحاوی ہیں اور وہ کہتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ اپنے زمانہ کے اس اشعار کو بدعت کہتے تھے جس میں مبالغہ ہوتا تھا۔ زخم زیادہ کر دیا جاتا تھا۔ اشعار قلیل کو وہ بھی سنت کہتے ہیں۔ حافظ فرماتے ہیں امام طحاوی کی اس وضاحت کے بعد امام ابو حنیفہ پر طعن و تشنیع بند کر دینی چاہیے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي تَقْلِيدِ الْغَنَمِ

تقلید الغنم بھی سنت ہے۔ احناف اس کا انکار کرتے ہیں۔ مگر اس میں بھی ان کے انکار کا مطلب یہ ہے کہ تقلید الغنم اس کے شایان شان ہو کوئی دھماکہ یا کوئی چھوٹا جوتا گلے میں ڈال دیا جائے۔ جس تقلید کا انکار ہے وہ یہ ہے کہ جوان کی شایان شان نہ ہو مثال کے طور پر ان کے گلے میں کوئی ٹل ڈال دیا جائے۔

بَابُ مَا جَاءَ إِذَا عَطَبَ الْهَدْيُ مَا يُصْنَعُ بِهِ

اگر ہدی واجب ہو تو اس کو ذبح کر دے اور دوسری اس کے قائم مقام کرے۔ اور اگر ٹپل ہو تو اس کو ذبح کر دے دوسری اس کے قائم مقام کرنا ضروری نہیں۔

تنبیہ: دونوں ہدیوں سے نہ خود کھائے نہ دوسرے غنی رفقاء کھائیں۔ ہاں اگر خود فقیر ہے تو پھر اس ہدی تطوع سے کھا سکتا ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي طَوَافِ الزِّيَارَةِ إِلَى اللَّيْلِ

گیارہ، بارہ، تیرہ تک طواف زیارت کو مؤخر کرنا جائز ہے اس کے بعد اگر تاخیر کی تو پھر دم واجب ہو جاتا ہے۔ ان دنوں میں جیسے طواف زیارت کرنا جائز ہے اسی طرح ان کی لیلیٰ میں جائز ہے۔ مگر افضل یہی ہے کہ یوم النحر میں کر لیا جائے۔

سوال: رسول اللہ ﷺ کے طواف زیارت کے متعلق مشہور صحیح روایات جو ہیں ان میں تو یہ ذکر ہے کہ آپ ﷺ نے طواف زیارت یوم النحر کو دن میں کر لیا تھا۔ (البتہ ان روایتوں میں یہ اختلاف ہے کہ اس دن ظہر آپ ﷺ نے مکئی میں پڑھی یا مکہ میں)۔ حدیث الباب بظاہر اس کے خلاف ہے کیونکہ اس میں **أَخْرَجَ طَوَافَ الزِّيَارَةِ إِلَى اللَّيْلِ** آیا ہوا ہے اور یہ مشہور احادیث کے خلاف ہے۔

اس کی توجیہات و جوابات: (۱) یہ ضعیف روایت ہے دوسری قوی روایات کے مقابلے میں مرجوح ہے۔ ابن قیم نے کہا ہے **هَذَا الْفَرَاءُ عَلَى النَّسَبِ**۔ گو ان کی طبیعت میں شدت ہے حدیثوں کو جلدی ضعیف کہنا شروع کر دیتے ہیں مگر اس میں شک نہیں کہ یہ حدیث ضعیف ہے۔

جواب (۲): یہ ہے کہ اس حدیث میں زیارت سے مراد طواف زیارت نہیں ہے بلکہ زیارت بیت اللہ ہے۔ امام بخاری نے باب قائم کیا **بَابُ الزِّيَارَةِ يَوْمَ النَّحْرِ** اور اس کے تحت جو روایت ذکر کی ہے اس میں طواف کا لفظ بھی نہیں ہے۔

جواب (۳): شیخ عینی نے یہ دیا کہ اس طواف سے مراد کوئی نقلی طواف ہے۔ طواف زیارت جو فرض ہے وہ مراد نہیں (وہ تو یوم النحر میں کر لیا تھا) نقلی طواف آپ ﷺ راتوں کو کر لیتے جب آپ ﷺ کو موقع ملتا۔

جواب (۴): یہ ہے کہ **أَخْرَجَ طَوَافَ الزِّيَارَةِ** کا معنی ہے **رَخَّصَ فِي تَأْخِيرِ طَوَافِ الزِّيَارَةِ إِلَى اللَّيْلِ**۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي نَزُولِ الْأَبْطَحِ

بعض نے کہا یہ بھی مناسک سے ہے۔ اور بعض نے کہا مناسک سے نہیں ہے بلکہ کسی مصلحت کی وجہ سے ہوا۔

نزول فی الابطح کے عجائبات قدرت کا بیان:

سوال: وہ مصلحت کیا تھی؟

جواب (۱): کسی نے کہا وہ مصلحت عجائبات قدرت کا اظہار تھا۔ کہ ایک وقت وہ تھا جب اسی جگہ بیٹھ کر مشرکین مکہ نے بنی ہاشم سے (۲ سال کے لیے) مقاطعہ کا مشورہ کیا تھا۔ اب یہ وقت آیا کہ آج ہمارا تسلط ہے۔

جواب (۲): کسی نے کہا وہ مصلحت یہاں سے مدینہ کی طرف خروج و نزول کرنے کی سہولت تھی۔

حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ جو بھی مصلحت ہو بہر حال اب تائسی بالنسی ﷺ کی وجہ سے مستحب ہے۔ اور یہ بھی اسی حیثیت میں ہے جس میں رمل و سعی ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي حَجِّ الصَّبِيِّ

صبي اگر میٹیز ہے تو اس کا احرام وجع معتبر ہے۔ اور اگر غیر میٹیز ہے تو اس کا کوئی اعتبار نہیں۔ (میٹیز صبی وہ ہے جو نفع و نقصان کو

کہتا ہے اس کا یہ حج نفل بن جائے گا اور فرض حج بعد ابلوغ معتبر ہے۔ اگر وقوف عرفات سے پہلے مہی بالغ ہو گیا تو وہ اپنے اس احرام کو فتح کر کے حج کا احرام بنا سکتا ہے۔ فرض ادا ہو جائے گا۔ اور اگر رقیق ہے اور وہ وقوف عرفہ سے پہلے آزاد ہو جاتا ہے تو وہ اپنے احرام کو فتح نہیں کر سکتا بلکہ غلام اسی احرام سے حج کرے گا۔ کیونکہ بوجہ بالغ ہونے کے اس کا پہلا احرام صحیح ہے۔ اور صحیح احرام فتح نہیں ہو سکتا۔ پھر کبھی قدرت ہو تو فرض حج ادا کرے۔

﴿ص ۱۸۵﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ الْوَاسِطِيُّ عَنْ جَابِرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : فَكُنَّا نُلَبِّي عَنْ

النِّسَاءِ وَنَرْمِي عَنْ الصَّبِيَّانِ :

اس کی تاویل یہ ہے کہ مردوں کی طرح عورتیں بھی تلبیہ کہتی تھیں لیکن بلا دفع الصوت۔ ان کی طرف سے دفع الصوت ہماری ہوتی تھی۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْحَجِّ عَنِ الشَّيْخِ الْكَبِيرِ وَالْمَيِّتِ

شیخ فانی پر حج کب واجب ہوتا ہے اور کب نہیں؟

امام ابو حنیفہ کے نزدیک: اگر شیخ فانی بالدار ہو گیا تو بوجہ عدم قدرت کے اس پر حج واجب نہیں ہے۔

صاحبین: فرماتے ہیں وجوب تو ہے لیکن

خوش طبعی کے لیے ایک شعر جملہ معترضہ کے طور پر

نہائے جانہ کر ترک محبت بہت دن شہر میں چرچا ہوا ہے۔

وجوب ادا نہیں ہے۔ اس اختلاف کا ثمرہ اس طرح ظاہر ہو گا کہ:

امام صاحب کے نزدیک: اس کو نیلہ حج کرانا ضروری نہیں ہو گا۔

صاحبین کے نزدیک: ضروری ہو گا۔ یہی اختلاف ہے مرآہ کے بارے میں بھی۔ کہ اگر وہ بالدار ہے اور حج پر جانے کیلئے اس کے ساتھ محرم نہیں ہے یا محرم کا خرچہ برواشت نہیں کر سکتی تو امام صاحب کے نزدیک وجوب نہیں ہو گا۔ صاحبین کے نزدیک وجوب تو ہو گا لیکن وجوب ادا نہیں ہو گا۔ (اختلاف کا ثمرہ اوپر والا ہی ہو گا)

اگر شیخ کبیر ہونے سے پہلے حج فرض ہوا اور پھر تاخیر کی یہاں تک کہ شیخ کبیر ہو گیا تو اس صورت میں نیابت سب کے نزدیک ضروری ہے۔ حدیث الباب کے بارہ میں اختلاف ہو رہا ہے۔ کسی سند میں ابن عباسؓ اور نبیؐ کے درمیان حضرت فضلؓ کا واسطہ ہے۔ اور کسی سند میں سنان بن عبد اللہؓ کا واسطہ ہے۔ اور کسی میں واسطہ نہیں ہے۔ تو مصنف نے اس مشکل کو امام بخاری کے سامنے پیش کیا۔ تو بخاری نے اس کا حل بتا دیا کہ سب درست ہے۔ اس طرح کہ دونوں کی وساطت سے ابن عباسؓ نے یہ حدیث سنی ہو اور پھر ار سال کر دیا ہو (اور درمیان کے واسطے کو حذف کر دیا ہو)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْعُمْرَةِ أَوْاجِبَةٌ هِيَ أَمْ لَا

احناف کہتے ہیں کہ فرض نہیں اور دلیل پیش کرتے ہیں وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ - اگر عمرہ فرض ہوتا تو آیت میں اس کا بھی ذکر ہوتا۔ اذلیس فلیس۔ شوافع وغیرہ کہتے ہیں کہ عمرہ فرض ہے اور دلیل یہ پیش کرتے ہیں وَابْتَغُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ۔ الآیہ معلوم ہوا حج بھی فرض ہے اور عمرہ بھی۔

جواب (۱): پہلا فرق اس کا جواب دیتا ہے کہ اُنّی اَذُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ عَنْ وَجْهِ الْقَمَام۔ فَاِنَّ الْفَرْضِيَّة۔ (مطلب یہ نہیں کہ عمرہ فرض ہے)۔

جواب (۲): یہ بھی دیا جاتا ہے کہ عمرہ فرض تو نہیں ہے لیکن اس کو شروع کر لو تو پھر فرض ہو جاتا ہے۔ جیسے احناف کے ہاں نقلی عبادت شروع کر لو تو فرض ہو جاتی ہے عند الاحناف مشہور قول (عمرہ کے بارے میں) سنت کا ہے۔ اور ایک قول وجوب کا بھی ہے۔ اگر قرآن کی آیت قطعی سے بھی استدلال کیا جائے تو پھر بھی فرضیت نہیں نکلتی کیونکہ فرضیت کو ثابت کرنے کیلئے دلیل میں دو باتوں کا ثابت کرنا ضروری ہوتا ہے کہ وہ آیت اور دلیل قطعی الثبوت بھی ہو اور قطعی الدلالت بھی ہو۔ اور قرآن کی مذکورہ آیت قطعی الثبوت تو ہے لیکن قطعی الدلالت نہیں کیونکہ اس میں ان معانی کا بھی احتمال ہے جو ہم نے جواب کی صورت میں (مندرجہ بالا) ذکر کیے ہیں۔ پس زیادہ سے زیادہ وجوب ثابت ہو سکتا ہے۔

بَابُ مَنَّهُ

﴿ص ۱۸۶﴾ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ الصَّمِيِّ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: دَخَلَتِ الْعُمْرَةُ

فِي الْحَجِّ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ:

دخول عمرہ فی الحج کے معنی میں اختلاف:

شوافع نے اس کی یہ توجیہ کی کہ عمرہ کے افعال افعال حج میں داخل ہوتے ہیں۔ قارن کیلئے عمرہ کے الگ افعال کرنے کی ضرورت نہیں۔

حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں یہ تاویل نہیں بلکہ تحریف ہے۔ حنا بل نے اس کا معنی کرتے ہوئے کہا کہ فَسَخُ الْحَجِّ بِالْعُمْرَةِ کا اعتبار ہے۔ لیکن یہ معنی بھی غلط ہے اس لیے کہ عثمان، بلال، حارث سودا کی روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ فَسَخُ الْحَجِّ بِالْعُمْرَةِ صرف اس سال کی خصوصیت تھی۔ اس کے بعد اب کسی کیلئے ایسا کرنا جائز نہیں۔

پس اس کا صحیح معنی وہ ہے جس کو وَمَعْنَى هَذَا التَّحْدِثِ النِّحْ سے مصنف خود بیان کر رہے ہیں کہ تقصود اس سے اہل جاہلیت کا رد ہے۔ کہ اشہر حج میں عمرہ کرنا بھی جائز ہے۔ جبکہ وہ اس کو ناجائز سمجھتے تھے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْعُمْرَةِ مِنَ التَّنْعِيمِ

﴿ص ۱۸۶﴾ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ أَبِي مُوسَى عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أَنَّ

النَّبِيَّ ﷺ أَمَرَ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ أَبِي بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ (أَيَّ أَمْرَيْنِ) أَنْ يُعِمِّرَ عَائِشَةَ مِنَ التَّنْعِيمِ:

حج قرآن میں افعال عمرہ کا افعال حج میں داخل والا نسب شوافع حضرت عائشہ کے قصہ سے مستفصل ہو جاتا ہے:

وہ اس طرح کہ حضرت عائشہ کا احرام عمرہ کا تھا۔ جب وہ مکہ پہنچیں تو حائضہ ہو گئیں پس رسول اللہ ﷺ نے ان کو عمرہ چھوڑنے کا حکم فرمایا۔ پھر انہوں نے حج کیا۔ اور جب حج سے فارغ ہوئیں تو کہنے لگیں کہ سب لوگ عمرہ وحج کر کے جا رہے ہیں اور میں صرف حج کر چکی۔ تو نبی ﷺ نے ان کے بھائی عبدالرحمن رضی اللہ عنہ کو فرمایا کہ ان کو مقام تنعیم میں لے جاؤ اور وہاں سے ان کو عمرہ کراؤ یعنی احرام عمرہ بندھاؤ۔ تنعیم یہ ”حل“ کا قریبی مقام ہے۔ (جو مکہ سے تین میل کے فاصلے پر ہے۔ حاشیہ: نکتہ) بخاری ج اول ص ۲۳۹ باب غُمرۃ التَّنْعِيمِ (کیونکہ مکہ محترم کا احرام حل سے شروع ہوتا ہے حرم سے نکلنا پڑتا ہے۔) (دیکھو حاشیہ: ۱) بخاری جلد اول ص ۲۳۹، باب غُمرۃ التَّنْعِيمِ

حقیقت حال: حضرت عائشہ کے بارے میں یہ ہے کہ وہ ابتداء سے قارنہ تھیں ان کا احرام قرآن کا تھا۔ چونکہ شوافع کے ہاں قارن کیلئے عمرہ کے افعال کا حج کے افعال میں داخل ہو جاتا ہے اس لیے انہیں جگہ جگہ دقتیں پیش آئیں۔ مثال کے طور پر یہی امر ہے کہ عائشہ کو عمرہ کی قضاء کیوں کرائی گئی۔ اسی طرح نبی ﷺ نے عائشہ کو فرمایا اِنْقِضِيْ غُمْرَتَكَ وَ اِمْنِطِيْ۔ اب شوافع نے ان کی تاویلات کیں۔ قضاء کی تاویل کی کہ مقصود اس سے عائشہ کو تسلی اور تسکین قلب تھا۔ (ورنہ ان کا عمرہ تو ہو گیا تھا حج کے افعال میں داخل ہو گیا تھا)۔

اور وَ اِمْنِطِيْ غُمْرَتَكَ کی تاویل کی کہ اس کا معنی یہ ہے کہ عمرے کے افعال کرنا ضروری نہیں بلکہ وہ تو افعال حج میں داخل ہو گئے ہیں۔ (لیکن اِمْنِطِيْ کا معلوم نہیں کیا جواب دیں گے) حضرت شاہ فرماتے ہیں کہ شوافع کی ان تاویلات پر میں ہذا حیران ہوں۔ حضرت عائشہ کے حج اور عمرہ کے متعلق پوری تفصیل (بخاری جلد اول باب الْغُمْرَةُ لَيْلَةَ الْخَضِيَّةِ وَ غَيْرِهَا۔ اور باب غُمرۃ التَّنْعِيمِ ص ۲۳۹، اسی طرح باب الْاِعْتِمَارُ بَعْدَ الْحَجِّ بِغَيْرِ هَذِي۔ اور باب اُجْرُ الْغُمْرَةِ عَلَى قَدْرِ النَّصَبِ اور باب الْمُغْتَمِرِ لَيْلُ ص ۲۳۰ میں موجود ہے) دیکھی جاسکتی ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْعُمْرَةِ مِنَ الْجَعْرِانَةِ

﴿ص ۱۸۶-۱۸۷﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ عَنْ مُحَرَّرِ بْنِ الْكَمَيْي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: فَلَمَّا زَالَتْ

الشَّمْسُ مِنَ الْغَدِ خَرَجَ فِي بَطْنٍ سَرَفَ حَتَّى جَاءَ مَعَ الطَّرِيقِ طَرِيقَ جَمْعِ بَطْنٍ سَرَفَ فَمِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ خَفِيتْ عُمرُتُهُ عَلَى النَّاسِ:

یعنی جب انگلہ دن کا زوال ہوا تو پھر دوبارہ مکہ نہیں گئے۔ بلکہ مزدلفہ سے جو مدینہ کو راستہ جاتا تھا اور جس میں بطن سرف بھی پڑتا تھا اس کے ذریعے مدینہ کو کوچ کیا۔ (اسی وجہ سے عمر و حنظلہ لوگوں پر غفی ہوا کسی کو معلوم ہوا اور کسی کو معلوم نہ ہوا)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الَّذِي يَهْلُ بِالْحَجِّ فَيُكْسِرُ أَوْ يَعْرِجُ

﴿ص ۱۸۷﴾ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ حَدَّثَنِي الْحَجَّاجُ بْنُ عَمْرٍو: قَالَ رَسُوهُ اللَّهُ ﷻ مَنْ كَسِرَ أَوْ عَرَجَ فَقَدْ حَلَّ:

یہ دونوں لفظ مرض سے کنایہ ہیں۔ اور فَقَدْ حَلَّ کا معنی یہ ہے کہ نَبْغِي لَهٗ اَنْ يَحْلَ۔
احصار بالمرض میں ائمہ کا اختلاف:

احصار بالعلو تو بالاتفاق ہے۔ احصار بالمرض کے بارے میں اختلاف ہے۔ احناف کے نزدیک مرض سے بھی احصار ہو جاتا ہے، شرط کرے یا نہ کرے۔ یہ حدیث ان کی دلیل ہے۔ شوافع کے نزدیک: احصار بالمرض شرط کرنے سے ہوتا ہے اگر شرط نہ کرے تو پھر احصار نہیں ہوتا۔

دلیل: ان کی دلیل بعد میں آنے والے باب میں ہے کہ ایک یوزہ عورت خیامہ بنت زید نے آ کر نبی ﷺ سے پوچھا کہ میں حج کیلئے جانا چاہتی ہوں اور مجھے ڈر ہے کہ راستہ میں بیمار نہ ہو جاؤں اور میں شرط کرنا چاہتی ہوں کر لوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا کر لو اور اس طرح کہو مَجْلِي مِنَ الْأَرْضِ حَبْثُ نَجَسِي معلوم ہوا شرط کرنے کو اس میں دخل ہے۔
جواب: یہ ہے کہ شروع کی ہوئی عبادت کو چھوڑنا انسان کیلئے بڑا گراں گذرتا ہے اور بڑی تشویش لاحق ہوتی ہے۔ اس کو شرط کی اجازت دینا اس لیے تھا تا کہ اس کو حج چھوڑنے میں کوئی تشویش لاحق نہ ہو۔ تو یہ اس کو اطمینان دلانے کیلئے تھا۔

بَابُ مَا جَاءَ مَنْ حَجَّ أَوْ اعْتَمَرَ فَلْيَكُنْ آخِرُ عَهْدِهِ بِالْبَيْتِ

﴿ص ۱۸۸﴾ حَدَّثَنَا نَصْرُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْكُوفِيُّ عَنْ الْحَارِثِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَوْسٍ ﷺ:

مَنْ حَجَّ هَذَا الْبَيْتِ أَوْ اعْتَمَرَ فَلْيَكُنْ آخِرُ عَهْدِهِ بِالْبَيْتِ:

طوائف صدر کے وجوب فی الحج وعدمہ فی العمرة کی تفصیل:

سوال: حج میں اخیر طواف وداع واجب ہے۔ عمرے میں تو (یہ واجب) نہیں ہے۔ اس کے کئی جواب ہیں۔
جواب (۱): حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں اِغْتَسَمَ کا لفظ محدثین کے ہاں معلول ہے۔ (لہذا اب حرف من حج رہ گیا۔ اب طواف صدر صرف حج میں ہوگا)۔

جواب (۲): یہ او شکی راوی کیلئے ہے یعنی راوی کو شک ہے کہ نبی ﷺ نے مَنْ حَجَّ کا لفظ فرمایا یا اِغْتَسَمَ کا۔ لیکن اعتمر بمعنی حج کے ہے۔

جواب (۳): یہ ہے کہ فَلْيَكُنْ آخِرَ عَهْدِهِ بِالْبَيْتِ میں وجوباً و استحباباً کی تعلیم کر لیتے ہیں تو وجوب حج میں ہو جائے گا اور استحباب عمرہ میں۔ فلا اشکال۔

فَقَالَ لَهُ عُمَرُ خَرَزْتُ مِنْ يَدَيْكَ:

یہ خبر ہے یا بددعا ہے۔ اس بددعا کی وجہ یہ ہوئی کہ عمرؓ بھی لوگوں کو پہلے طواف وداع کے وجوب کی تعلیم دیتے تھے۔ لیکن اپنے اعتقاد سے۔ جب یہ حدیث سنی جس سے وجوب ثابت ہوتا ہے تو حدیث سنانے والے پر غصے ہوئے کہ اتنی دیر تم نے یہ حدیث کیوں چھپائے رکھی اس کو تو پہلے بتانا چاہیے تھا؟

یا اس بددعا کی وجہ یہ ہوئی کہ بعض رواہوں میں ہے کہ اسی حادثہؓ نے حضرت عمرؓ سے پوچھا طواف وداع کے بارے میں کہ واجب ہے یا نہیں؟ تو عمرؓ نے کہا کہ واجب ہے پھر کہنے لگا سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ مَنْ حَجَّ الْبَيْتِ۔ اس پر عمرؓ کو غصہ آیا کہ جو مسئلہ تم نبی ﷺ سے سن چکے ہو اس کے بارے میں ہم سے پوچھنے کی کیا ضرورت ہے؟ ہمیں مخالطہ میں ڈالتے ہو! اس لیے خَرَزْتُ مِنْ يَدَيْكَ کی بددعا دی۔

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْقَارْنَ يَطُوفُ طَوَافًا وَاحِدًا

قارن حاجی اکھرے افعال کرے یا دوھرے؟

اس میں ائمہ کا اختلاف ہے۔

عند الاحناف: قارن کیلئے دوھرے افعال ہوتے ہیں جن کی ترتیب اس طرح ہے کہ قارن مکہ میں پہنچ کر پہلے عمرہ کا طواف سعی کرے۔ پھر اس کے بعد آگے حج کا طواف قدم کرے پھر حج کی سعی کرے۔ پھر وقوف عرفہ کے بعد یوم النحر میں طواف زیارت کر کے دونوں احراموں سے حلالی ہو جائے۔ طواف قدم دوم و عمرہ کا طواف اگر چودہ ضوطا ۱۱ اور اسی طرح سعی بھی چودہ ضوطا ۱۱ کر لے تو یہ بھی جائز ہے مگر اوائی کے خلاف ہے۔

طواف زیارت سے قبل جو بھی جنابت کرے گا تو وہ جنابت دو احراموں پر واقع ہوگی۔ ایک دم کی بجائے اس کو دو دم دینے پڑیں گے۔ منقطع مساقی الہدی بھی درمیان میں حلالی نہیں ہو سکتا مگر وہ طواف زیارت سے قبل جو جنابت کرے گا وہ صرف

احرام حج پر واقع ہوگی۔ احرام عمرہ تو اس کا پہلے ختم ہو چکا ہے صرف اتنا ہے کہ سوق ہدی کی وجہ سے وہ حلالی نہیں ہو سکتا۔
حج کا طواف قدوم سنت ہوتا ہے۔ اس کو چھوڑا بھی جاسکتا ہے۔ (یہ ترتیب تو احناف کے نزدیک ہوگئی)۔

شوافع و جمہور ائمہ کے نزدیک: قارن پر دوہرے افعال نہیں ہوتے۔ عمرے کی سعی و طواف کاجج کی طواف سعی میں داخل ہو جاتا ہے۔ قارن اس طرح حج کرے گا جیسے مفرد باج کرتا ہے۔

اصل واقعہ: رسول اللہ ﷺ اور آپ ﷺ کے اصحاب علیہ السلام کے حج کے بارے میں تمام روایات اس پر متفق ہیں کہ جب یہ لوگ مکہ میں پہنچے تو انہوں نے طواف کیا۔ پھر اس کے بعد سعی کی۔ پھر متنتغ غیر سائق الہدی حلالی ہو گیا اور باقی حلالی نہ ہوئے۔ پھر سب نے یوم النحر میں طواف زیارت کیا۔ پھر سوائے حائضہ و نفساء کے سب نے طواف و واء کیا۔ اس طرح تین طواف و ایک سعی پر سب کا اتفاق ہو گیا۔

شوافع کہتے ہیں کہ جو پہلا ایک طواف ہو اور وہ حج کا طواف قدوم تھا۔ عمرے کا طواف اس میں داخل ہو گیا۔
احناف: کہتے ہیں کہ وہ عمرے کا طواف تھا اور سعی بھی عمرے کی تھی۔ حج کا طواف قدوم چونکہ سنت ہے اس لیے وہ چھوڑ دیا گیا۔ ہر فریق اس واقعہ کو اپنے مذہب پر منطبق کرتا ہے۔

شوافع کی دلیل: (۱) اس باب کی جابر علیہ السلام کی حدیث ہے اَنْ رَسُولَ اللّٰهِ ﷺ قَرَنَ الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ فَطَافَ لَهُمَا طَوَافًا وَاحِدًا۔ جابر علیہ السلام ان صحابہ علیہ السلام سے ہیں جو نبی ﷺ کو قارن بتلاتے ہیں۔

(۲) بخاری ج ۱ ص ۲۱۱ باب طَوَافِ الْقَارِنِ میں حضرت عائشہ کی حدیث ہے۔ وَأَمَّا الَّذِينَ جَمَعُوا بَيْنَ الْحَجِّ وَالْعُمْرَةِ فَإِنَّمَا طَافُوا طَوَافًا وَاحِدًا۔ اس طرح کی احادیث کو احناف کے خلاف سمجھا جاتا ہے۔ اور داخل کا قول کرنے والوں کے موافق (خیال کیا جاتا ہے)۔ (کہ داخل ہو گیا ہے ورنہ طواف واحد کیلئے ہوتا)۔

جواب: احناف کی طرف سے جواب یہ ہے کہ یہ روایات تو اصل واقعہ پر منطبق بھی نہیں ہیں واقعہ بھی اوپر بتایا جا چکا ہے کہ تین طواف اور ایک سعی پر رواۃ کا اتفاق ہے۔ یہ روایات جیسے احناف کے خلاف ہیں اسی طرح جمہور کے بھی خلاف ہیں۔ اس لیے سب کو انکا جواب دینا ہوگا۔

شوافع کا جواب: شوافع نے کہا کہ ہمیں ان کا جواب آتا ہے اور وہ یہ ہے کہ ان حدیثوں میں طواف بمعنی سعی ہے اور سعی ایک ہی ہوئی ہے۔ احناف کہتے ہیں کہ تمہارا یہ جواب ناقص ہے۔ اس لیے کہ روایتوں میں ہے کہ نبی ﷺ نے سعی و اکبیا کی اور یہ بھی ہے کہ معاشیہ کی۔ اس سے تو سعی کا تعدد نکل آیا (تم کیسے کہتے ہو کہ طواف سے مراد سعی ہے اور سعی ایک ہوئی ہے)۔ جبکہ حج آپ ﷺ نے ایک ہی کیا ہے۔

آگے بے شوافع نے کہا کہ سعی تو ایک ہی تھی لیکن اس کے بعض اشواط را کہا تھے اور بعض مابہا لہذا جواب بحال ہو گیا۔ احناف کہتے ہیں۔ کہ یہ تو جیہ بھی غلط ہے۔ صحیح روایتوں میں ذکر ہے جیسا کہ مسلم جلد اول ص ۳۱۳ باب جَوَازِ الطَّوَّافِ عَلَى بَعْضِ

وغيره و استسلام الحجو بمحجن ونحوه للواجب میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت طاف النبی ﷺ فی حجة الوداع علی زاحلیہ بالنبی وبالصفاء والمروة الخ اور حضرت عائشہ کی روایت طاف النبی ﷺ فی حجة الوداع حول الکعبة علی بعبہ الخ اور ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے کہ (قالت شحوت الی رسول اللہ ﷺ انی اشدکی فقال طوفی من وزاء الناس واثب زاکنة الخ) سے معلوم ہوتا ہے کہ سعی کے سات اشواط را کیا تھے اور مسلم جلد اول ص ۳۹۲ ثم نزل الی المروة حتی انصبقت قد ماہ فی بطن الوادی سعی الخ والی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ماشیا تھے۔ اس طرح کے الفاظ ابوداؤد کے اندر بھی ہیں۔ تو جواب ختم ہو گیا (لہذا اوپر والا التزام اب بھی ان پر باقی رہا)۔

جوابات: ان حدیثوں (انما طافوا طوافاً واحداً وغیرہ) کے جوابات احناف کی طرف سے ذیل ہیں۔

جواب (۱): یہ ہے کہ چونکہ محرم و احراموں کے ساتھ محرم ہوتا ہے اس لیے مکرر افعال کرتا آ رہا ہوتا ہے۔ جب یوم النحر میں حلالی ہونے کا وقت آتا ہے تو یہاں بھی یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ اس کو دو طواف کر کے پھر حلالی ہونا چاہیے۔ تو اس خیال کی یہ رواد و احادیث مذکورہ تردید کرتی ہیں اور انما طافوا طوافاً واحداً سے حلالی ہونے کیلئے صرف ایک طواف کافی سمجھا گیا ہے اور قرینہ اس کا بعد والی ابن عمر کی روایت کا لفظ (حتى یحل منہما جمیعا) ہے۔

جواب (۲): طحاوی جلد اول ص ۴۲۸ پر فنسظرنا سے حضرت امام طحاوی نے یہ جواب دیا ہے کہ ان حدیثوں میں قارن سے مراد متمتع ہے۔ اور انہوں نے ایک طواف کیا کیونکہ عمرہ کا طواف اس سے پہلے کر چکے تھے۔ (اور قرآن کا اطلاق متمتع پر ہوتا رہتا ہے)۔

حافظ کا تعجب: حافظ کہتے ہیں کہ طحاوی کے اس جواب پر مجھے بڑا تعجب آتا ہے۔ بخاری جلد اول ص ۲۲۱ پر حضرت عائشہ کی روایت میں پہلے متمتع کا ذکر ہے۔ اور پھر انہی الفاظ کے ساتھ قارن کا ذکر ہے۔ (تو اب قارن سے متمتع مراد لینا کیسے صحیح ہے؟ متمتع کا تو پہلے ذکر ہو چکا ہے) تو طحاوی کا جواب کمزور ہو گیا۔

جواب: مگر ہم اس کا جواب دیتے ہیں کہ متمتع کی قسمیں ہیں۔ (۱) سائق الہدی (۲) غیر سائق الہدی۔ تو جہاں متمتع کو ذکر کیا وہاں متمتع غیر سائق الہدی ہے۔ اور انما طافوا طوافاً واحداً کو ذکر کر کے متمتع سائق الہدی مراد لیا ہے۔ فلا اشکال قارن کے تکرار افعال کی دلیل: امام طحاوی نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے متعلق نقل کیا کہ ان کا احرام قرآن کا تھا انہوں نے دو طواف و دو سعی کیں۔ معلوم ہوا تکرار افعال ہے۔ اسی طرح حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے نقل کیا۔ جیسا کہ طحاوی جلد اول ص ۴۳۰ کی آخری پانچ اور ص ۴۳۱ کے شروع کی پانچ لائنوں کے اندر موجود ہے۔ حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ سے نقل کیا کہ ان کا احرام قرآن کا تھا انہوں نے دو طواف و دو سعی کیں بعض صحابہ نے ان پر نکیر کی تو وہ عمر رضی اللہ عنہ کے پاس گئے۔ ان کو بتایا کہ میں نے ایسا کیا ہے تو عمر رضی اللہ عنہ نے کہا انصبت السنۃ۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْمَحْرَمِ يَمُوتُ فِي إِحْرَامِهِ

احرام کی حالت میں فوت شدہ کے حکم میں اختلاف ہے کہ یہ عام مردوں کی طرح ہے یا نہیں:

احناف کے نزدیک: موت سے احرام ختم ہو جاتا ہے اب اس کی تجہیز و تکفین دیے ہی کی جائے گی جیسے غیر محرم کی جاتی ہے۔

دلیل: تجہیز و تکفین سے متعلقہ نصوص میں عموم و اطلاق ہے۔ شوافع کے نزدیک محرم کا احرام موت کے بعد بھی باقی رہتا ہے۔

دلیل: شوافع کی دلیل واقعہ حدیث الباب ہے کہ احرام کی حالت میں ایک شخص عرفہ میں اونٹنی سے رُکرفت ہو گیا نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ اس کو اپنے احرام کے دو کپڑوں میں کفن دو وَلَا تُخَمَّرُوا رَأْسَهُ فَإِنَّهُ يُنْعَثُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَهْلُ أَوْلَىٰ نَبِيِّ. جواب: احناف اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ یہ اس کی خصوصیت تھی۔ بذریعہ وحی نبی ﷺ کو یہ معلوم ہو گیا تھا کہ قیامت کے دن یہ ایسے ہی اٹھے گا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرُّخْصَةِ لِلرُّعَاةِ أَنْ يَرْمُوا يَوْمًا وَيَدْعُوا يَوْمًا

﴿ص ۱۹۰﴾ حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ الْخَلَّالُ عَنْ أَبِيهِ ﷺ: ثُمَّ يَجْمَعُونَ رَمَى يَوْمَيْنِ

بَعْدَ يَوْمِ النَّحْرِ:

مشہور تو اسی طرح ہے کہ یوم النحر کے بعد رمی کا وقت عن الزوال الی الزوال ہے جیسے میں پہلے عرض کر چکا ہوں۔ لیکن ابن ہمام نے امام صاحب سے حسن بن زیاد کی ایک روایت نقل کی ہے کہ اگر طلوع شمس کے بعد بھی گیارہ کی رمی کر لے تو جائز ہے۔ اب ہم کہتے ہیں کہ یہ جو دو دن کی رمی کو ایک دن میں جمع کرنے کا فرمایا گیا ہے۔ جمہور کے نزدیک تو یہ جمع حقیقی تاخیری ہے یعنی یوم النحر کو رمی کی پھر چلے گئے گیارہ کو پھر رمی نہیں کی۔ بلکہ بارہ کو آ کے گیارہ و بارہ دونوں (دونوں) کی رمی کر لی۔

احناف کے نزدیک: یہ جمع صوری ہے وہ اس طرح کہ یوم النحر کو رمی کی اور چلا گیا۔ پھر گیارہ کو رمی نہیں کی بلکہ بارہ کی رات کو آ گیا۔ جمع صادق طلوع ہونے سے پہلے گیارہ کی رمی کر لی۔ اور طلوع شمس کے بعد بارہ کی رمی کر لی حسن بن زیاد کی روایت کے مطابق تو یہ جمع صوری بن گئی۔ جمع تقدیمی تو کسی کے نزدیک بھی جائز نہیں۔ یعنی ۱۲ کی رمی دن آنے سے پہلے کر لی جائے یہ کسی کے نزدیک بھی جائز نہیں ہے۔ (گیارہ اور بارہ کی رمی گیارہ میں کی جائے یہ جائز نہیں)۔

قَالَ مَالِكٌ ظَنَنْتُ أَنَّهُ قَالَ فِي الْأَوَّلِ مِنْهُمَا ثُمَّ يَرْمُونَ يَوْمَ النَّفَرِ:

اس سے بظاہر جمع تقدیمی معلوم ہو رہی ہے۔ (کہ دو دن کی رمی اول منهما دن میں جمع کرنی ہے)۔

جواب (۱): یہ ہے کہ مالک کی یہ کلام پہلی عبارت کی تفصیل ہے۔ یعنی فی الْأَوَّلِ مِنْهُمَا سے مراد ”دوسو گیارہ“ میں سے ”یوم النحر“ ہے۔ اس میں رمی کرنی ہے۔ پھر ایک یوم یعنی گیارہ کی رمی نہیں کرنی۔ پھر یوم النفر الْأَوَّلِ یعنی بارہ کو

دونوں دن (گیارہ بارہ) کی ری کرتی ہے۔

جواب (۲): مسند احمد کی روایت میں لفظ فی الآخِرِ مِنْهُمَا کا ہے۔ اب دو طرح کے لفظ آگئے فی الاولِ مِنْهُمَا، فی الآخِرِ مِنْهُمَا، لیکن ترجیح دوسرے لفظ فی الآخِرِ مِنْهُمَا کو ہے (کیونکہ یہ قواعد پر منطبق ہے)۔ (وہ یہ ہے کہ اول دن میں اگر ری کی جائے گی تو شاید ادا نہ ہو لیکن آخری دن میں کی جائے گی تو اگر ادا نہ بھی ہو تو کم از کم قضاء تو ہو جائے گی) یہ جواب اسی سال میرے ذہن میں آیا ہے۔ قالہ المؤلف استاذہم محمد یاسین صابر صاحب



أَبْوَابُ الْجَنَائِزِ

بَابُ مَا جَاءَ فِي ثَوَابِ الْمَرَضِ

حافظ نے بعض علماء کا قول نقل کیا کہ ثواب مرض پر نہیں ہوتا بلکہ مرض پر مبر کرنے سے ہوتا ہے۔ پھر اس کی تردید کی اور فرمایا کہ مرض پر بھی ثواب ہوتا ہے۔ اور مبر مستقل فعل ہے اس پر الگ ثواب ہوتا ہے۔

﴿ص ۱۹۱﴾ حَدَّثَنَا هَذَا عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا : وَفِي الْأَبَابِ عَنْ سَعْدِ بْنِ أَبِي

وَقَاصٍ (النَّي) وَأَبِي مُوسَى :

ان کی حدیث حافظ نے الْعَصَابَةُ فِي مَعْرِفَةِ الصَّحَابَةِ میں ذکر کی ہے کہ ان سے ابی بن کعب ؓ نے پوچھا کہ مرض پر ثواب ہوتا ہے یا نہیں تو ابوسعید ؓ نے فرمایا کہ مرض انسان کے گناہوں کا کفارہ بنتی ہے۔ اس پر ابی بن کعب ؓ نے بخار کے مرض کی تمنا کی مگر ایسا بخار نہیں جو عبادت کیلئے مانع ہو۔ چنانچہ ایسا ہی ہوا کہ آخر وقت تک بخار نے جان نہ چھوڑی۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي النَّهْيِ عَنِ التَّمَنِّيِ لِلْمَوْتِ

﴿ص ۱۹۱﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ عَنْ حَارِثَةَ بْنِ مُضَرَّبٍ قَالَ دَخَلْتُ عَلَى خَبَّابٍ ؓ الْخ

یہ قدیم الاسلام صحابی ہیں عمر ؓ کے اسلام سے پہلے ان کی بہن کو قرآن پڑھاتے تھے۔

فَقَالَ مَا أَعْلَمُ أَحَدًا مِّنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ؐ لَقِيَ مِنَ الْبَلَاءِ مَا لَقِيتُ :

خباب ؓ نے دو چیزوں کو بلا تلا یا ہے۔ ایک تو مال کو بلا تلا یا ہے۔ بے شک مال بھی بلا ہے۔ حضرت سلیمان ؑ نے فرمایا تَعَالَى تَبَلُّوْنِي اِنَّ شُكْرَكُمْ اَكْفَرُ۔ صحابہ ؓ بھی فرماتے ہیں کہ پہلے ہمیں ضراء (بھوک) سے آزمایا گیا پھر سراء سے آزمایا گیا۔ دوسری چیز مرض کو بلا تلا یا۔

وَفِي الْأَبَابِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ وَأَنَسٍ ؓ وَجَابِرٍ ؓ لَا يَتَمَنَّيَنَّ أَحَدُكُمْ الْمَوْتَ

لِضَرْ نَزَلَ بِهِ :

اس قید سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر دین کی خاطر موت کی تمنا کرتا ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ حضرت یونس ؑ نے بھی موت کی تمنا کی فَوَلِّسْنِي مُسْلِمًا وَالْحَقْنِي بِالصَّالِحِينَ۔ حضرت عمر ؓ نے فرمایا تَعَالَى اللَّهُمَّ كَبِّرْ بَيْنِي وَضَعْفَ قُوَّتِي وَانْتَشِرْ رِجْلِي فَأَقْبِضْنِي غَيْرَ مَكْهُومٍ۔ بخاری نے اپنی موت سے قبل موت کی تمنا کی تو میں بائیس دن کے بعد وصال ہو گیا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْحَبِّ عَلَى الْوَصِيَّةِ

آیت میراث نازل ہونے سے پہلے وصیت واجب تھی۔ اور آیت میراث نازل ہونے کے بعد اس کا وجود ختم ہو گیا۔ لیکن استحباب باقی رہ گیا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْوَصِيَّةِ بِالثُّلُثِ وَالرُّبْعِ

﴿ص ۱۹۲﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ عَنْ سَعْدِ بْنِ مَالِكٍ ؓ : فَمَا زِلْتُ أَنَا قَصُّهُ الْخ:

اس کا ایک مطلب تو یہ ہے کہ جو آپ ذکر کرتے تھے، میں اس کو کم سمجھتا تھا، مثال کے طور پر آپ ؐ نے فرمایا اَقَالَ اَوْص بِالْعَشْرِ میں نے اس کو کم سمجھا لیجئے۔ دوسرا معنی یہ ہے کہ میں اس سے پہلے زیادہ کی وصیت کر چکا تھا اب اس سے کم کرتا تھا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي تَلْقِيَنِ الْمَرِيضِ عِنْدَ الْمَوْتِ وَالذَّعَاءِ لَهُ

﴿ص ۱۹۲﴾ حَدَّثَنَا أَبُو سَلَمَةَ يَحْيَى بْنُ خَلْفٍ نَ الْبَصْرِيُّ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ نَ الْخُدْرِيِّ ؓ

عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَقِّنُوا مَوْتَكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ :

اس سے محضرون مراد ہیں یعنی جو لوگ قریب الموت ہوں۔ در نہ مرنے کے بعد تلقین کا کوئی فائدہ نہیں۔

﴿ص ۱۹۲﴾ حَدَّثَنَا هَنَادٌ عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا : وَإِنَّمَا مَعْنَى قَوْلِ عَبْدِ اللَّهِ

إِنَّمَا أَرَادَ مَا رَوَى عَنْ النَّبِيِّ ﷺ مَنْ كَانَ آخِرُ قَوْلِهِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ دَخَلَ الْجَنَّةَ :

یہ صیغہ (کہا) ضروری نہیں بس زبان پر ذکر اللہ جاری ہونا چاہیے۔ کیونکہ رسول اللہ ﷺ کے اس دنیا سے پردہ فرمانے کے وقت آخری کلمات اَللّٰهُمَّ رَفِّعْ رَافِعِي الْاَعْلٰی تھے۔ تین دفعہ یہ کلمہ آپ ﷺ کی زبان مبارک سے نکلا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّشْدِيدِ عِنْدَ الْمَوْتِ

﴿ص ۱۹۲﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا : اَللّٰهُمَّ اَعِنِّيْ عَلَى غَمَرَاتِ

الْمَوْتِ وَسَكْرَاتِ الْمَوْتِ :

غممرات: کہتے ہیں ڈوب دینے والا پانی۔ مراد اس سے موت کی سختیاں ہیں۔ سكرات: کہتے ہیں عین روح پرواز ہونے کا وقت

﴿ص ۱۹۲﴾ حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ الصَّبَّاحِ الْبَزَّازُ عَنْ عَائِشَةَ ؓ قَالَتْ مَا أَغْبَطُ أَحَدًا

بِهَوْنٍ مَوْتٍ بَعْدَ الْإِذْيِ رَأَيْتُ مِنْ شِدَّةِ مَوْتِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ :

معلوم ہوا کہ نجات کا مدار موت کی شدت و عدم شدت پر نہیں ہے۔ انبیاء علیہم السلام دنیا میں بھی مصائب میں مبتلا کیے جاتے ہیں اور موت کے وقت بھی ان پر سختی کی جاتی ہے۔ (حسن خاتمہ و سوء خاتمہ کا یہ اثر نہیں)۔

سوال: مشکوٰۃ میں ایک روایت آتی ہے کہ مومن کی روح ایسے نکال لی جاتی ہے جیسے آٹے سے بال نکال لیا جاتا ہے یعنی اس میں آسانی ہوتی ہے۔ بظاہر اس حدیث میں اور اس حدیث میں تعارض ہے۔

جواب (۱): بعض دفعہ دیکھنے والوں کو شدت معلوم ہوتی ہے لیکن جلا یہ کو شدت معلوم نہیں ہوتی۔

جواب (۲): یہ ہے کہ ایک ہے نزع اور ایک ہے سکرات۔ مومن کو بعض دفعہ نزع کے وقت سختی ہوتی ہے اور یہ پہلے ہوتی ہے اور سکرات کہتے ہیں عین روح نکلنے کا وقت۔ اس میں آسانی ہو جاتی ہے اس لیے عاکفہ فرماتی ہیں کہ مجھے پتہ بھی نہ چلا اور آپ ﷺ کی روح آپ ﷺ کے بدن مبارک سے نکل گئی۔

بَابُ

﴿ص ۱۹۲﴾ حَدَّثَنَا ابْنُ بَشَّارٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُرَيْدَةَ عَنْ أَبِيهِ ﷺ : الْمُؤْمِنُ يَمُوتُ

بَعْرِقِ الْجَبِينِ :

بعض نے تو اس کو ظاہر پر محمول کیا ہے۔ اور بعض نے اس کا یہ معنی کیا ہے کہ دنیا کی مصیبتیں جھیلنے جھیلنے چل رہا ہے۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ النَّعْيِ

جاہلیت میں جب کوئی بڑا مر جاتا تو آگ جلاتے وغیرہ وغیرہ۔ یہی جاہلیت مذموم ہے منع ہے۔ مطلب یہ ہے کہ مرنے والے کے جنازے کا اتنا اہتمام نہ کیا جائے ڈھنڈور نہ چلایا جائے پس قریمی عزیز و اقارب کو اطلاع کر دی جائے وہ جنازے میں آجائیں۔ (ورنہ ڈر لگتا ہے کہ جاہلیت کے ساتھ تشابہ و سرمد نہ مل جائے)۔

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الصَّبْرَ فِي الصُّدْمَةِ الْأُولَى

یعنی مہر تو مصیبت پہنچنے کے وقت ہوتا ہے۔ بعد میں تو سب کو صبر آ جاتا ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي تَقْبِيلِ الْمَيِّتِ

﴿ص ۱۹۳﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَبَّلَ

عُثْمَانَ بْنَ مَطْعُونٍ ﷺ وَهُوَ مَيِّتٌ :

یہ مہاجرین سے تھے اور مہاجرین میں سے سب سے پہلے یہی فوت ہوئے۔ انصار میں سے سب سے پہلے سعد بن زراہ فوت ہوئے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي غُسْلِ الْمَيِّتِ

﴿ص ۱۹۳﴾ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ..... عَنْ أُمِّ عَطِيَّةَ. وَصَفَرْنَا شَعْرَهَا ثَلَاثَةَ قُرُونٍ:

عند الاختلاف نہ ضرر ہے اور نہ ملامت۔ باقی اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ غسل دینے والیوں نے اپنی رائے سے کیا نہ یہ کہ نبی ﷺ نے اس کی ان کو تعلیم دی تھی۔ اور دوسرا جواب یہ ہے کہ اختلاف اولویت کا ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْغُسْلِ مِنَ غُسْلِ الْمَيِّتِ

یہ قطع و سادس کیلئے ہے کہ ممکن ہے کوئی چھینٹیں وغیرہ پڑ گئی ہوں۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَفْنِ النَّبِيِّ ﷺ

﴿ص ۱۹۴، ۱۹۵﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ..... عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: لَيْسَ فِيهَا قَمِيصٌ:

دوسری روایت میں ہے کہ قمیض بھی تھی پس یہ تعارض ہو گیا۔ اس کے دو جواب ہیں۔

جواب (۱): ایک جواب یہ ہے کہ ان تین میں قمیض نہیں تھی۔ بلکہ قمیض ان کے علاوہ تھی۔

جواب (۲): یہ ہے کہ قمیض معیط نہیں تھی دیے قمیض (بغیر کٹی ہوئی) تھی۔ (جیسے مردہ کو کفن دیا جاتا ہے)۔

﴿ص ۱۹۵﴾ حَدَّثَنَا إِسْحٰقُ بْنُ أَبِي عُمَرَ..... عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ ﷺ: كُفِّنَ حَمْزَةُ بْنُ

عَبْدِ الْمُطَّلِبِ فِي نَمْرَةٍ فِي ثَوْبٍ وَاحِدٍ:

اس کی وجہ قلعہ ثياب تھی حتیٰ کہ متعدد شہداء کو ایک ایک کپڑے میں کفن دیا گیا۔ ممکن ہے کہ درمیان میں حائل بناتے ہوں۔

اور یہ بھی ممکن ہے کہ بوجہ ضرورت درمیان میں حائل نہ بناتے ہوں۔ (اور ایک ہی کپڑے میں دو تین شہیدوں کو لپیٹ دیا گیا ہو)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الْبُكَاءِ عَلَى الْمَيِّتِ

﴿ص ۱۹۳﴾ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي زِيَادٍ..... عَنْ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ ﷺ: الْمَيِّتُ

يُعَذَّبُ بِكُفٍّ أَهْلِهِ عَلَيْهِ:

بہت ساری حدیثوں میں تعذیب میت کا بیکاء اہلہ ذکر ہے۔ بظاہر یہ لا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ والی آیت

کے خلاف ہے۔ اس لیے حضرت عائشہؓ اس کا انکار کرتی تھیں اور ابن عمرؓ کی تغلیط کرتی تھیں۔ مگر یہ مضمون ابن عمرؓ کے علاوہ صحابہؓ سے بھی منقول ہے۔ اس لیے حافظ نے اس کی اس طرح تفصیل کی ہے کہ یہ مضمون دو حال سے خالی نہیں ہے بکاء کی وصیت کی ہے یا نہیں؟ پھر شق ثانی میں بکاء نہ کرنے کی وصیت کی یا نہیں۔ پھر شق ثانی میں قوم کی عادت ہے یا نہیں؟ پہلی و تیسری صورت میں تو اس کو عذاب ہوتا ہے۔ پہلی صورت میں تو ظاہر ہے اور تیسری صورت میں بھی عذاب ہوگا۔ جب اس کو معلوم تھا کہ قوم کی عادت ہے تو پھر اس نے کیوں منع نہیں کیا؟ باقی صورتوں میں بعض دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ مرنے والے کے واقعہ کے خلاف اوصاف بیان کیے جاتے ہیں تو فرشتے اس سے پوچھتے ہیں کہ کیا تو ایسا تھا؟ تو اس سے اس کو شرمندگی ہوتی ہے۔

بعض دفعہ اس مرنے والے میں وہ اوصاف ہوتے ہیں تو پھر اُن بکاء کرنے والوں کو عذاب ہوتا ہے ان کے عذاب والے اعمال جب اس میت پر پیش کیے جاتے ہیں تو اس سے اس کو تکلیف ہوتی ہے۔ اس تشریح کے بعد اب یہ حدیث قرآن کی آیت لا تزدد وزراً اخری کے خلاف نہیں رہے گی۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرُّخْصَةِ فِي الْبُكَاءِ عَلَى الْمَيِّتِ

﴿ص ۱۹۵، ۱۹۶﴾ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ خَشْرَمٍ عَنْ جَابِرٍ ؓ . وَلَكِنْ نَهَيْتُ عَنْ صَوْتَيْنِ

أَحْمَقَيْنِ فَأَجْرَيْنِ:

اس کے بعد ایک صوت کا ذکر ہے دوسری صوت غناء و حزامیر کی ہے۔ اس کا یہاں ذکر نہیں ہے۔ (یعنی خَمْشٌ وَجُوءٌ وَ شَقٌّ جُبُوبٌ وَ زَنَّةٌ شَيْطَانٍ۔ یہ سارا پہلی موت ہی کا ذکر ہے۔ دوسری موت یہاں مذکور نہیں)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْمَشْيِ أَمَامَ الْجَنَازَةِ

شوافع کے نزدیک: امام الجنازۃ مشی افضل ہے۔

احناف کے نزدیک: خلف الجنازۃ مشی افضل ہے۔

دلیل شوافع: ابن عمرؓ کی حدیث الباب ہے۔ زَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ وَأَبَا بَكْرٍ ؓ وَ عُمَرَ ؓ يَمْشُونَ أَمَامَ الْجَنَازَةِ.

دلیل احناف: اس کے بعد والے باب میں ابن مسعودؓ سے روایت ہے سَأَلْنَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنِ الْمَشْيِ خَلْفَ الْجَنَازَةِ فَقَالَ مَا دُونَ الْخَبِّ تَوَاسَّيْتُ مَشْيَ خَلْفِ الْجَنَازَةِ كَمَا أُشَارُهُ مَلَأَ بِهِ وَرْءَهُ اَصْلَاحَ فَرَمَاوِيَةِ اَوْ مَرَّجَ كَرَدِيَةِ۔

باقی مادون الخبب کی وجہ: ایک تو یہ ہے کہ خبب کی صورت میں تلویٹ کا بھی اندیشہ ہوتا ہے۔ دوسرا اس میں میت کی بے احترامی کا پہلو بھی پایا جاتا ہے اس لیے اس سے منع فرمایا۔ ویسے کچھ نہ کچھ تیزی ہونی چاہیے۔

الحاصل: اختلاف فضیلت کا ہے۔ مگر اس حدیث کو لی (ابن مسعود رضی اللہ عنہ) جس میں الْجَنَازَةُ مَبْنُوعَةٌ وَلَا تُتْبَعُ لَيْسَ مِنْهَا مَنْ تَقَدَّمَهَا کے الفاظ موجود ہیں) کی سند میں مصنف نے کلام کیا ہے اگر یہ حدیث قوی ثابت ہو جاتی تو پھر اس میں زیادہ تشدید تھی۔ بہر حال اتباع کا لفظ تو صحیح حدیثوں میں ہے اور وہ خلف کی دلیل بننے کیلئے کافی ہے۔ لَيْسَ مِنْهَا مَنْ تَقَدَّمَهَا اگرچہ صحیح احادیث میں نہیں۔ لیکن خلف و امام کا پلہ دونوں کا برابر ہو گیا۔ اس کے علاوہ اعتبارات ہیں۔ احادیث سے گذر کر اب اعتبارات کو ذکر کرتے ہیں۔

شوافع: کہتے ہیں کہ جنازے کے ساتھ چلنے والے لوگ شفع ہوتے ہیں اس لیے شفع کو مجرم کے آگے آگے چلنا چاہیے۔ اس کے بارے میں احناف کہتے ہیں کہ عین شفاعت کا وقت تو صلوة ہے تو اس میں بھی تمہیں جنازہ سے آگے گھڑا ہونا چاہیے۔ **احناف کی تقریر:** احناف کہتے ہیں کہ شفاعت دو قسم کی ہوتی ہے۔ کبھی اس طرح شفاعت ہوتی ہے کہ مجرم کا جرم تسلیم کر کے کہا جائے کہ اب اس کو معاف کر دو۔ اور کبھی اس طرح شفاعت ہوتی ہے کہ مجرم کو مجرم ہی نہ بننے دیا جائے۔ تو مٹی خلف الجنائزہ میں شفاعت کی یہی دوسری صورت ہے۔ جنازے کو کندھوں پر اٹھا کر لے جانا اور بڑے احترام کے ساتھ غسل و کفن دینا۔ نئے کپڑے پہنانا اور خوشبو وغیرہ لگانا۔ قبر میں بڑے احترام کے ساتھ اس کو اتارنا۔ جنازے کی دعا میں خصوصیت کی بجائے تعمیم پیدا کرنا یہ ساری ترتیب بتاتی ہے کہ یہاں شفاعت کی دوسری صورت ہوتی ہے کہ اس کو مجرم ہی نہ بننے دیا جائے۔ یہ (تمام) نکات ہیں۔ فضیلت کو ثابت کرنے کیلئے کام دے جائیں گے۔ (کیونکہ نزاع فضیلت میں ہے جواز و عدم جواز میں نہیں ہے۔ حدیث الباب (رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ وَأَبَا بَكْرٍ ﷺ وَعُمَرَ ﷺ يَمْشُونَ أَمَامَ الْجَنَازَةِ الخ) کا جواب: جنازے کے ساتھ چلنے والے لوگ دو قسم کے ہوتے ہیں بعض وہ ہوتے ہیں جو جنازے کو اٹھاتے ہیں یا اٹھانے کا ارادہ رکھتے ہیں۔ اور بعض وہ ہوتے ہیں کہ جن کا یہ ارادہ نہیں ہوتا۔ تو حدیث الباب میں دوسری قسم کا ذکر ہے۔ پہلی کا ذکر نہیں ہے اور مسئلہ پہلی قسم کے بارے میں ہے۔ واللہ اعلم (یا بیان جواز پر محمول ہے)

بَابُ مَا جَاءَ فِي قَتْلِي أَحَدٍ وَذِكْرِ حَمْرَةٍ

﴿ص ۱۹۶﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ ؓ: فَكَفَّنَ الرَّجُلُ وَالرَّجُلَانِ وَالثَلَاثَةُ

فِي التَّوْبِ الْوَاحِدِ:

اس کا ایک معنی تو وہی ہے جو ظاہر ہے پھر درمیان میں کوئی گھاس وغیرہ حائل بناتے ہوئے۔ ابن تیمیہ نے یہ دعویٰ کیا کہ ثوب واحد کو پھاڑ پھاڑ کر متعدد قصوں کا کفن بنایا جاتا تھا۔

وَلَمْ يُصَلِّ عَلَيْهِمْ:

شوافع کے نزدیک: صلوة علی الشہید بھی نہیں ہے کالغسل۔ اور یہ حدیث ان کی دلیل ہے۔

احناف کے نزدیک: صلوٰۃ ہے۔ دلیل امام طحاوی نے بَابُ الصَّلَاةِ عَلَی الشَّہِیدِ میں ص ۳۲۲، ۳۲۳ پر حضرت عقبہ بن عامر ؓ کے حوالہ سے ایک حدیث ذکر کی کہ رسول اللہ ﷺ وصال فرمانے سے قبل قبرستان تشریف لے گئے اور شہداء احد کی قبروں پر نماز پڑھی، حدیث یہ ہے عَنْ عُقْبَةَ بْنِ غَامِرٍ ؓ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ خَرَجَ يَوْمَ مَا فَضَّلَى عَلَی أَهْلِ أُحُدٍ صَلَاةً عَلَی الْمَيِّتِ۔ امام نووی نے اپنے مخالف ہونے کی بناء پر اس حدیث کی توجیہ کی کہ اس میں صلوٰۃ سے مراد دعا ہے۔ مگر یہ توجیہ نامتام ہے اس لیے کہ صَلَاةٌ عَلَی الْمَيِّتِ کی تشبیہ اس سے آبی ہے۔ پس اب اس حدیث میں اور حدیث الباب میں نئی روایات کا تعارض ہو گیا۔

جوابات: جواب (۱): یہ ہے کہ لَمْ يُصَلِّ عَلَيْهِمْ کا معنی یہ ہے کہ دفن کے وقت لم یصل علیہم۔ اور لحد میں پھر صلی علیہم۔ لہذا تطبیق ہو گئی۔

جواب (۲): لَمْ يُصَلِّ عَلَيْهِمْ کا معنی یہ ہے کہ فرد افراد ان شہداء کی یہ نماز جنازہ نہیں پڑھی۔ بلکہ دس، دس کو لایا جاتا تھا۔ اور ان پر نماز جنازہ پڑھتے تھے اور ان کو اٹھالیا جاتا تھا اور پھر اور رکھے جاتے۔ لیکن حضرت حمزہ ؓ کی میت وہیں رکھی رہتی تھی۔ جواب (۳): یہ بھی ممکن ہے کہ آپ ﷺ نے خود تو نہ پڑھی ہو کیونکہ دانت مبارک شہد ہو گئے تھے اور دوسرے مسلمانوں نے پڑھی ہو۔ فلا تعارض بینہما (الراجع هو الاول)۔ واللہ اعلم بالمداب

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّكْبِيرِ عَلَی الْجَنَازَةِ

آٹھ تکبیرات جنازہ روایتوں میں ذکر ہیں۔ حضرت عمر ؓ کے زمانہ میں صحابہ ؓ میں یہ مذاکرہ ہوا کہ کس پر عمل ہوتا چاہیے تو طے ہوا کہ نبی ﷺ نے زندگی میں جو آخری جنازہ پڑھایا اس کو دیکھا جائے۔ آخری جنازہ (نبی ﷺ نے) نجاشی کا پڑھایا تھا اس میں اربع تکبیرات تھیں تو اربع تکبیرات پر صحابہ ؓ کا اجماع ہو گیا۔

(ص ۱۹۸) حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ صَلَّى عَلَی النَّجَاشِيِّ

فَكَبَّرَ أَرْبَعًا :

غائبانہ نماز جنازہ میں اختلاف:

شوافع کے نزدیک: جائز ہے اور یہ واقعہ ان کی دلیل ہے۔

احناف کے نزدیک: صلوٰۃ جنازہ کے صحیح ہونے کیلئے میت کا حاضر ہونا شرط ہے۔

واقعہ نجاشی کے جوابات۔

جواب (۱): یہ ہے زیلعی نے روایت نقل کی ہے لَا يَطْطَنُونَ إِلَّا أَنَّهُ بَيْنَ يَدَيْهِ۔ یعنی لوگ یہ خیال کرتے تھے کہ نجاشی کا جنازہ آپ ﷺ کے سامنے رکھا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جنازہ حاضر کر دیا گیا تھا۔ محقق ابن ہمام فرماتے ہیں کہ

جنازے کا حاضر ہونا یہ امام کے سامنے ضروری ہے مقتدیوں کے سامنے حاضر ہونا ضروری نہیں۔ واقعہ معراج کے بعد مکہ کے کافروں نے جب بیت المقدس کے بارے میں پوچھا تو کیا آسمانیں کہ بیت المقدس آپ ﷺ کے سامنے حاضر کر دیا گیا۔ تو جو خدا وہ کر سکتا ہے وہ خدا یہ بھی کر سکتا ہے۔

جواب (۲): یہ نجاشی کی خصوصیت پر محمول ہے۔

جواب (۳): ابوداؤد نے عنوان لگایا ہے الصَّلَاةُ عَلَى الْمُسْلِمِ يُمُوتُ فِي بِلَادِ الشُّرْكِ۔ اس سے بھی ایک جواب نکلا کہ بلاد شرک میں اگر کوئی مسلمان شہید ہو جائے اور اس کا جنازہ پڑھنے والا کوئی نہ ہو تو اس کے لیے غائبانہ جنازہ جائز ہے۔ (یہ صورت عام قاعدوں سے مستثنیٰ ہے)۔

اس پر حافظ نے کہا کہ یہ بات تو معقول ہے لیکن اثبات کی ضرورت ہے؟

تو تبھی اس کو ثابت کرنا بھی کوئی مشکل نہیں اس لیے کہ نجاشی مسلمان ہو چکا تھا اس نے اپنے اسلام کو ظاہر نہیں کیا تھا اور اس کے قریبی عزیز رشتہ داروں نے اسلام قبول نہیں کیا تھا۔ تو اس حالت میں اس کا جنازہ کون پڑھتا۔ (اس لیے اس پر غائبانہ جنازہ جائز ہو گیا)۔

نفی کی دلیل: ظاہر ہے کہ جہادوں میں صحابہ و مجاہدین شہید ہوتے تھے۔ نبی ﷺ کا ان پر جنازہ پڑھنا ان کے لیے کتنا خیر و برکت کا باعث ہوتا۔ تو صلوٰۃ علی الغائبین کے تو بے شمار واقعات ہوتے۔ جب ایسا نہیں! تو معلوم ہوا کہ صلوٰۃ غائبانہ جائز نہیں۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ عَلَى الْمَيِّتِ فِي الْمَسْجِدِ

عند الاحناف: یہ اولیٰ کے خلاف ہے۔

عند المالک: ایضا کہ جنازہ مسجد میں نہیں ہونا چاہیے۔

عند الشافعی: یہ خلاف اولیٰ بھی نہیں ہے۔ ابوداؤد ص ۹۸ پر بَابُ الصَّلَاةِ عَلَى الْجَنَازَةِ فِي الْمَسْجِدِ میں روایت ہے مَنْ صَلَّى عَلَى جَنَازَةٍ فِي الْمَسْجِدِ فَلَا شَيْءَ لَهُ۔ ابن ہمام فرماتے ہیں کہ فی الْمَسْجِدِ کا تعلق یا تو صَلَّی (فعل) سے ہے یا جَنَازَةٍ سے ہے۔ یا اس کا تعلق (دولوں کے) مجموعہ سے ہے۔ یعنی اگر جنازہ اور مصلیوں دونوں مسجد میں ہوں تو پھر اجر نہیں ملے گا۔ اور اگر اُخِذَ هُمَا ہو تو پھر ثنائی صورت میں اجر مل جاتا ہے۔ یعنی جنازہ باہر ہو اور نمازی مسجد کے اندر ہوں۔ مگر یہاں کوئی قرینہ ایسا موجود نہیں کہ جس سے یہ فیصلہ ہو سکے کہ اس فی الْمَسْجِدِ کا تعلق کس سے ہے اور کس سے نہیں؟ اس لیے سب صورتیں اولیٰ کے خلاف معلوم ہوتی ہیں۔ اور حدیث ابوداؤد سے احناف کی تائید ہوتی ہے۔

صاحب ہدایہ: نے اس کی دو دلیلیں ذکر کی ہیں۔ (۱) دلیل یہ ہے کہ مساجد کی بناء جنازے کیلئے نہیں ہے۔ (۲) مسجد کی ترویث کا نتیجہ ہے۔ پہلی دلیل کی رو سے ہر صورت کا منع ہونا معلوم ہوتا ہے اور دوسری دلیل کی رو سے (نمازی بھی اندر ہو

اور جنازہ بھی اندر) اس صورت کا منع ہونا معلوم ہوتا ہے۔ اور اگر جنازہ باہر ہو تو اس صورت کا منع ہونا معلوم نہیں ہوتا۔ بہر حال سب صورتیں احتیاط کے خلاف ہیں۔ اس لیے سب صورتوں سے بچنا چاہیے۔

واقعہ حدیث الباب: کہ نبی ﷺ نے سہیل بن بیضاءؓ کی نماز جنازہ مسجد میں پڑھائی ہے اس کے جوابات یہ ہیں۔
جواب (۱): جواب یہ ہے کہ یہ خصوصیت پر محمول ہے۔

جواب (۲): ضرورت یا عذر پر محمول ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ يَقُومُ الْإِمَامُ مِنَ الرَّجُلِ وَالْمَرْأَةِ

احناف کے نزدیک دونوں کے صدر کے مقابلے میں کھڑا ہو۔

امام شافعی کے نزدیک: رجل ہو تو اس کے مقابلے میں اور مرأۃ ہو تو وسط کے مقابلے میں کھڑا ہو۔ بہر حال اس میں وسعت ہے جہاں بھی کھڑا ہو جائز ہے۔ یہی احناف کا دوسرا قول ہے۔

حدیث الباب میں حضرت انسؓ کے (فعل) فقام جہاں وسط الشریو کے جوابات:

جواب (۱): یہ غیر مشہور قول پر محمول ہے۔

جواب (۲): یہ ہے کہ یہ لفظ وسط اگر سین کے سکون کے ساتھ ہو تو اس کا اطلاق سر سے لیکر پاؤں تک پر ہوتا ہے۔ تو اب ہم اس کو ساکن پڑا دے تو یہ مذہب پر بھی منطبق ہو جائے گا۔

جواب (۳): اس زمانہ میں میت کے اوپر کپڑے نہیں ہوتے تھے۔ ہو سکتا ہے کہ حضرت انسؓ نے ایسا سر کیلئے کیا ہو۔ واللہ اعلم (یہ تو جیہات فعل النبی ﷺ کی بھی ہیں اور فعل انسؓ کی بھی)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ عَلَى الْقَبْرِ

ص ۲۰۱ ﴿ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ: فَصَّفَ أَصْحَابَهُ ﷺ فَصَلَّى عَلَيْهِ:

صلوة علی القبر کے احناف قائل نہیں خواہ دفن سے قبل اس کی نماز جنازہ پڑھی گئی ہو یا نہ پڑھی گئی ہو۔ بہر حال جب اتنی مدت (وقت) گزر جائے کہ میت کے تشحیح کا احتمال ہو تو پھر قبر پر نماز جنازہ نہیں ہے۔

إِلَّا لِلنَّبِيِّ حَدِيثُ الْبَابِ كَاجَوَابٍ: یہ ہے کہ یہ یا تو مدفون کی خصوصیت پر محمول ہے۔ یا آپ ﷺ کی خصوصیت پر محمول ہے کیونکہ نبی ﷺ کے اموات پر جنازہ پڑھنے سے اموات کو بہت فائدہ ہوتا تھا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ اللَّحْدُنَا وَالشَّقُّ لَغَيْرِنَا

بعض نے کہا لَغَيْرِنَا سے مراد یہود ہیں۔ اس طرح شق کرنا یہ مکروہ تحریمی ہو جائے گا۔ بعض نے کہا لَغَيْرِنَا سے مراد اہل مکہ ہیں۔ اس طرح شق کرنا یہ مکروہ تحریمی ہو جائے گا۔ بعض نے کہا لَغَيْرِنَا سے مراد اہل مکہ ہیں۔ کیونکہ وہاں کی زمین نرم تھی۔

لحد کیلئے بہتر نہیں تھی۔ تو اس طرح لحد کی طرح شق کرنا جائز ہو جائے گا۔ بعض نے کہا کہ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ اَللَّحْدُ لَنَا كَامَطْلَب یہ ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا کہ لحد ہم انبیاء علیہم السلام کے لیے ہے تو اب مطلب یہ بنے گا کہ لحد تو انبیاء علیہم السلام کیلئے ہے اور شق غیر کیلئے ہے۔ لیکن یہ معنی مناسب نہیں ہے۔ اس لیے کہ صحابہ ﷺ کا اختلاف ہوا کہ نبی ﷺ کیلئے لحد ہونی چاہیے یا شق؟ دونوں طرح مشورہ دیا گیا۔ آخر کوئی بات طے نہ ہو سکی۔ اور دعا کی گئی کہ اے اللہ! جس کو تو پسند کرتا ہے اپنے نبی کیلئے اس کو پہلے لے آ۔ تو مدینہ میں لحد کھودنے والا ابو طلحہ پہلے آ گیا اور لحد بنائی گئی۔ اگر پہلا مطلب ہوتا تو صحابہ ﷺ کو اختلاف نہیں کرنا چاہیے تھا۔ پس دوسرا مطلب ہی درست ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الثُّوبِ الْوَاحِدِ يُلْقَى تَحْتَ الْمَمِيَّتِ فِي الْقَبْرِ

﴿ص ۲۰۲، ۲۰۳﴾ حَدَّثَنَا زَيْدُ بْنُ أَخْزَمَ الطَّائِيُّ: وَالَّذِي أَلْقَى الْقَطِيفَةَ الْخ:

جواب (۱): اس قطیفہ کا القاء اس لیے نہیں ہوا کہ یہ سنت ہے۔ بلکہ یہ اس لیے ہوا تاکہ آپ ﷺ کی قطیفہ کو کوئی دوسرا استعمال نہ کرے۔ جیسا کہ ترمذی ص ۲۰۳ حاشیہ نمبر ۱ میں امام نووی فرماتے ہیں کہ حضرت شقران رحمہ اللہ نے آپ ﷺ پر چادر ڈالی اور کہا کبرھٹ اَنْ يَلْبِسَهُ اَحَدٌ بَعْدَهُ ﷺ وَكَانَ ﷺ يَفْتَرِشُهَا الْخ۔

جواب (۲): شروع شروع میں اس کا القاء ہوا لیکن بعد میں صحابہ ﷺ نے اس کو نکال لیا۔ جیسا کہ ترمذی ج ۱ ص ۲۰۳ حاشیہ نمبر ۱ میں ہے وَقَالَ الشَّيْخُ الْعِرَاقِيُّ وَفَرَشْتُ فِي قَبْرِهِ قَطِيفَةً ، وَقِيلَ اُخْرِجَتْ وَهَذَا اثْبَتٌ وَكَانَتْ اَشَارَ اِلَى مَا قَالَ ابْنُ عَبْدِ الْبَرِّ فِي الْاِسْتِغْنَابِ اَنَّهَا اُخْرِجَتْ قَبْلَ اِهَالَةِ التُّرَابِ وَاللَّهُ اَعْلَمُ بِالصُّوَابِ ، كَذَا قَالَهُ عَلِيُّ فِي الْمَرْفَاقَةِ شَرْحَ الْمَشْكُورَةِ ۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي تَسْوِيَةِ الْقَبْرِ

﴿ص ۲۰۳﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ عَنْ أَبِي وَائِلٍ ﷺ: اَنْ لَا تَدْعَ قَبْرًا مُشْرِفًا

إِلَّا سَوَّيْتَهُ:

اس سے مراد یہاں بالکل زمین کے برابر کر دینا نہیں کیونکہ یہ تو مسئلہ کے خلاف ہے۔ بلکہ قریب من الارض کر دینا مراد ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الْوُطِيِّ عَلَى الْقُبُورِ وَ الْجُلُوسِ عَلَيْهَا

علی القبور کا معنی (۱): وہی جو متبادر الی الذہن ہے۔ معنی (۲): قبروں پر مجاور بن کر نہ بیٹھو۔ معنی (۳): قبروں پر بول و براز نہ کرو۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي زِيَارَةِ الْقُبُورِ لِلنِّسَاءِ

﴿۲۰۳﴾ حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ حُرَيْثٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ ؓ : وَكُنَّا كَنَدَمَانِيَّ

جَدِيْمَةَ الْخ :

اسی حدیث کے حاشیہ نمبر ۱۰ سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ دو شعر عقیل نامی شاعر نے اپنے بھائی مالک کے مرثیہ میں کہے تھے۔ عائشہؓ بھی ان کو اپنے مناسب حال سمجھ کر پڑھ رہی ہیں

بَابُ مَا جَاءَ فِي الدَّفْنِ بِاللَّيْلِ

﴿ص ۲۰۴﴾ حَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ ؓ : دَخَلَ قَبْرًا لَيْلًا :

ایک دوسری حدیث میں دفن باللیلہ سے منع کیا گیا ہے تو دونوں میں تطبیق اس طرح ہے کہ دفن باللیلہ میں حرج ہو تو منع ہے۔ اور اگر لوگ آسانی سے شریک ہو سکتے ہوں تو کوئی حرج نہیں۔

فَأَخَذَهُ مِنْ قَبْلِ الْقَبْلَةِ :

احناف کے نزدیک : تو میت کو قبر میں داخل کرنے کا یہی طریقہ ہے۔

امام شافعی کے نزدیک : سئل ہے یعنی پاؤں کی جانب سے میت کو قبر میں داخل کیا جائے۔

دلیلہم : ان کی دلیل یہ ہے کہ نبی ﷺ کی تدفین ایسے ہی ہوئی ہے۔

جواب (۱) : وہ فعل صحابہؓ سے اور یہ عمل نبوی ہے اس لیے اسی کو ترجیح ہوگی۔

جواب (۲) : نبی ﷺ کی تدفین میں فعل ایسے اختیار کیا گیا ہے کہ حجرہ مبارکہ تک تھا قبلہ کی جانب سے چار پائی نہیں آ سکتی تھی

بَابُ مَا جَاءَ فِي ثَوَابِ مَنْ قَدَّمَ وَلَدًا

﴿ص ۲۰۴﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ عَنْ مَالِكِ بْنِ أَنَسٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ : أَنَّ رَسُولَ

اللَّهِ ﷺ قَالَ لَا يَمُوتُ لِأَحَدٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ ثَلَاثَةٌ مِنَ الْوُلْدِ فَمَسَّهُ النَّارُ إِلَّا تَجَلَّةَ الْقَسَمِ :

إِلَّا تَجَلَّةَ الْقَسَمِ سے زمانہ قلیل مراد ہے۔ جیسے کوئی قسم کھائے کہ کھانا نہیں کھاؤں گا تو پھر وہ اکل قلیل سے بار ہو جاتا ہے۔ اسی طرح یہاں بھی زمانہ قلیل داخلہ (فی الجہنم) ہوا۔

دوسرا مطلب : اللہ کی قسم ہے وَإِنْ فَنُكِّمُ إِلَّا وَارِدُهَا۔ اور یہ مرور علی الصراط سے بھی پوری ہو جائے گی۔ کیونکہ مرور علی الصراط میں بھی فرق مراتب ہوگا۔

﴿ص ۲۰۴﴾ حَدَّثَنَا نَصْرُ بْنُ عَلِيٍّ الْجَهْضَبِيُّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : لَمْ يَتَلَفُوا الْجَنَّةَ :
اس قید کی وجہ دوسری حدیث سے معلوم ہو جاتی ہے کہ چھوٹی عمر میں فوت ہونے والے بچے اپنے والدین کیلئے سفارشی نہیں گئے۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الشَّهَادَةِ مَنْ هُمْ

﴿ص ۲۰۴﴾ حَدَّثَنَا الْأَنْصَارِيُّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ :
الشَّهَدَاءُ خَمْسٌ ، الْمَطْعُونُ وَالْمَبْطُونُ :

جو پیٹ کی بیماری میں مر گیا ہو۔ کسی نے اس کا مصداق ذات الحبب بیماری کا مریض بتلایا ہے۔ کسی نے اس کا مصداق اسہال کی بیماری کا مریض بتلایا ہے۔ کسی نے اس کا مصداق ولادت میں جو عورت مر جاتی ہے اس کو بتلایا ہے۔ حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ لفظ میں وسعت ہے۔ لفظ ان سب کو شامل ہے۔

وَالشَّهِيدُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ :

اگرچہ حکم آخرت کے اعتبار سے یہ سب شہداء ہیں مگر فرق مراتب ہے۔ جو مرتبہ شہید معرکہ کا ہے وہ دوسروں کا نہیں۔ بلکہ شہید معرکہ میں بھی فرق مراتب ہے بعضہا فوق بعض۔ بعض دوسری روایتوں میں اس سے زیادہ کا بھی ذکر ہے تو تطبیق اس طرح ہے کہ منہجہ مدد معتبر نہیں۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الْفَرَارِ مِنَ الطَّاعُونَ

﴿ص ۲۰۴﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ عَنْ أَنَسِ بْنِ زَيْدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : فَقَالَ بَقِيَّةُ رَجَزٍ :

رجز کا معنی عذاب ہے۔ بنی اسرائیل کے لیے تو یہ عذاب تھا۔ مگر اس امت کیلئے عذاب نہیں بلکہ رحمت ہے۔

فَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ وَأَنْتُمْ بِهَا فَلَا تَخْرُجُوا مِنْهَا وَإِذَا وَقَعَ الْخ :

یہ بالکل ایسے ہی ہے جیسے قرآن میں آيَةُ لَنْ يَنْفَعَكُمْ الْفَرَارُ إِنْ فَرَرْتُمْ مِنَ الْمَوْتِ أَوِ الْقَتْلِ وَإِذَا لَا تَمُوتُونَ إِلَّا قَلِيلًا اور بھی آیات مبارکہ ہیں اور یہ ایسے ہی جیسے جہاد کی تمنا کرنے سے منع کیا گیا۔ لیکن جب سامنے آجائے تو پھر ثابت قدم رہنے کی تعلیم ہے۔ دیکھو بخاری جلد اول باب لَا تَمْنُوا لِقَاءَ الْعَدُوِّ ص ۴۲۳، ۴۲۵

بَابُ مَا جَاءَ فِي مَنْ أَحَبَّ لِقَاءَ اللَّهِ أَحَبَّ اللَّهُ لِقَاءَهُ

﴿ص ۲۰۵﴾ حَدَّثَنَا حُمَيْدُ بْنُ مُسْعَدَةَ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا : فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ

كُنَّا بِمَكْرَهُ الْمَوْتِ:

حضرت عائشہؓ کے اس سوال کا حاصل یہ ہے کہ لقاء اللہ کا ذریعہ تو موت ہے۔ جب کہ موت تو سب کو مکروہ و ناپسند ہے پھر لقاء اللہ کس طرح محبوب ہو گیا؟ اور پھر یہ تقسیم کیسے صحیح ہوئی؟

جواب: اس طرح بھی ہو سکتا تھا کہ ذرائع و وسائل کے ناپسند ہونے سے مقصد کا ناپسند ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ بعض دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ ذریعہ ناپسند ہوتا ہے لیکن مقصود پسند ہوتا ہے۔ جیسے کڑوی دوا صحت کے حاصل ہونے کا ذریعہ ہے۔ اور صحت انسان کو محبوب ہے اور کڑوی دوا ناپسند ہے۔ اسی طرح شہید ہونے کا ذریعہ جہاد ہے اور شہید ہونا محبوب ہے لیکن جہاد کی تمنا کرنے سے منع فرمایا۔ اسی طرح یہاں بھی سمجھ لیا جائے۔ (یوں جواب دیا جاسکتا تھا) لیکن آپ ﷺ نے اس طرح جواب نہیں دیا بلکہ ارخاء عمان کے طور پر ارشاد فرمایا کہ جب انسان کی موت کا وقت آتا ہے تو نیک انسان کو اپنے اعمال نظر آنے لگ جاتے ہیں اور اس کو خوشخبری سنائی جاتی ہے جس سے موت اس کو محبوب ہو جاتی ہے اور جو انسان نیک نہیں ہوتا بلکہ فاسق، فاجر ہوتا ہے تو اس کے لیے معاملہ برعکس ہو جاتا ہے۔ تو جواب کا حاصل یہ ہوا کہ یہ تقسیم اس طرح صحیح ہو گئی۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي عَذَابِ الْقَبْرِ

قبر کا عذاب و ثواب حق ہے قرآن کریم کی آیات و احادیث سے ثابت ہے۔ آگے اس میں اختلاف ہے کہ یہ عذاب و ثواب قبر میں کس کو ہوتا ہے تو اس میں تین قول ہیں۔

(۱) روح کو ہوتا ہے لیکن بدن کے ساتھ اس کا تعلق ہوتا ہے۔ (۲) مثالی بدن کو (یہ عذاب) ہوتا ہے۔ (۳) (یہ عذاب) اسی بدن کو ہوتا ہے۔ باقی شعور ہر چیز میں ہے کائنات کی کوئی چیز شعور سے خالی نہیں ہے۔

سوال: اب رہا اس (تیسرے قول) پر یہ سوال کہ ہمیں تو یہ عذاب و ثواب نظر نہیں آتا؟

جواب: تو اس کا جواب یہ ہے کہ کسی چیز کا نظر نہ آنا یہ اس کے نہ ہونے کی دلیل نہیں ہوتی۔ ایک آدمی سویا ہوا ہے وہ سونے کے دوران مختلف چیزیں دیکھ رہا ہوتا ہے۔ ان سے غمگین بھی ہوتا ہے اور خوش بھی ہوتا ہے لیکن پاس بیٹھنے والے کو کچھ نظر نہیں آتا۔ ایسے ہی انسانی بدن کو برزخ میں ثواب و عذاب ہو رہا ہوتا ہے لیکن ہمیں نظر نہیں آتا۔

برزخ کسی تشبیہ بالمنام سے یہ نہ سمجھ لینا کہ جیسے منام کے حالات ایک افسانہ ہوتے ہیں۔ اسی طرح برزخ کے حالات بھی ایک افسانہ ہیں۔ بلکہ اس تشبیہ کا مقصد یہ ہے کہ ایک نوع وجود کو دوسرے نوع وجود پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ ورنہ ہر نوع وجود کا حکم جدا ہے۔ یہ تشبیہ صرف اسی میں ہے منام کو نقطہ پر اور نقطہ کو منام پر اور برزخ کو غیر برزخ پر۔

ڈاکٹروں کی تحقیق ہے کہ یہ پانی جو ہمارے سامنے ہوتا ہے اس میں ہزاروں کیڑے ہیں۔ لیکن ہمیں نظر نہیں آتے خورد بین لگاؤ اس سے نظر آتے ہیں۔ تو برزخ کے حالات دیکھنے کیلئے بھی اس کی آنکھ چاہیے۔ الحاصل برزخی حالات کا علم تو برزخ میں پہنچ کر ہی ہوگا۔ واللہ اعلم

أَبْوَابُ النِّكَاحِ

فقہاء فرماتے ہیں کہ اگر شہوت کا غلبہ ہو اور یقین ہو کہ اگر نکاح نہ کیا تو گناہ میں مبتلا ہو جاؤ گا تو اس کے لیے نکاح کرنا فرض ہے۔ اور اگر گناہ میں مبتلا ہونے کا غلبہ ظن ہو تو پھر نکاح کرنا واجب ہے۔ اور اگر اعتدال کی حالت ہو تو پھر نکاح کرنا سنت ہے۔ مگر ان سب صورتوں میں ضروری ہے کہ زوجہ کے نفقہ و سکنی و دیگر حقوق کی ادائیگی پر قدرت ہو۔ اگر یقین ہے کہ میں حقوق ادا نہیں کر سکو گا تو نکاح کرنا حرام ہے۔ اور اگر غلبہ ظن ہے کہ میں حقوق ادا نہیں کر سکو گا تو پھر نکاح کرنا مکروہ ہے۔ الحاصل مدار حالات پر ہے۔ (کب فرض ہو گا کب واجب ہو گا الخ)۔

نکاح کے عبادت اور معاملہ ہونے میں اختلاف:

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک: نکاح عبادت ہے اس لیے نکاح کی مشغولیت شغل فی النوافل سے افضل ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک یہ معاملہ ہے اس لیے اس سے شغل بالنوافل افضل ہے۔

ابن ہمام فرماتے ہیں کہ امام صاحب کی رائے اصوب معلوم ہوتی ہے کہ یہ عبادت ہے بلکہ اپنے اندر کئی عبادتوں کو لئے ہوئے ہے۔

مثال کے طور پر (۱) نکاح کرنے سے اپنی عفت حاصل ہوگی۔ (۲) زوجہ کی عفت حاصل ہوگی اور عقیف ہونے کو دین میں بڑی حیثیت حاصل ہے۔ (۳) بیوی کے نان و نفقہ کی محنت کرنا، اس کی لغزشات سے درگزر کرنا، اس کے ساتھ حسن سلوک سے پیش آنا یہ بھی ایک عبادت ہے۔ (۴) پھر اولاد ہو جائے تو اولاد کیلئے نان و نفقہ کمانا، ان کی تعلیم کی فکر کرنا، ان کو حسن اخلاق کی تعلیم دینا۔ یہ ایک اور عبادت ہے۔ (۵) نبی ﷺ ساری زندگی مباشر بالنکاح رہے ہیں ان کی تائسی کرنا یہ بھی ایک عبادت ہے۔ (۶) سارے انبیاء علیہم السلام مباشر بالنکاح رہے ہیں بجز حضرت یحییٰؑ و حضرت عیسیٰؑ کے۔ حضرت عیسیٰؑ تو بعد النزول نکاح کریں گے۔ صحابہؓ بھی مباشر بالنکاح رہے ہیں ان کی تائسی بھی عبادت ہے۔ تو یہ ایک عبادت اپنے اندر بے شمار عبادتوں کو لیے ہوئے ہے۔ مگر نیت قربت کی شرط ہے نکاح کرنے میں محض نیت مزہ اڑانے کی (میں کرنا) نہیں ہونی چاہیے۔

بَابُ مَا جَاءَ لَا نِكَاحَ إِلَّا بَوْلِيَّ

احناف کا ظاہر مذہب و ظاہر الروایہ یہ ہے کہ عاقلہ، بالغہ عورت ولی کی اجازت کے بغیر کفو میں نکاح کرے یا غیر کفو میں دونوں صورتوں میں نکاح منع ہو جاتا ہے۔

حسن بن زیاد کی امام صاحبؒ سے ایک روایت ہے کہ اگر غیر کفو میں ہو تو منع نہیں ہوتا۔ قاضی ابو یوسف کے دو قول تو

یہی ہیں تیسرا قول یہ ہے کہ ولی ہو تو اس کی اجازت پر توقف ہوگا۔ امام محمد کا ایک قول تو ظاہر روایہ کے موافق ہے۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ اگر ولی ہو تو اس کی اجازت پر توقف ہے۔

شوافع و جمهور ائمہ کے نزدیک: ولی کے بغیر نکاح منعقد نہیں ہوتا۔ ولی کی عبارت ہو تو اس سے نکاح منعقد ہوتا ہے۔ عبارات نساء ہوں تو اس سے نکاح منعقد نہیں ہوتا۔

احادیث: (۱) حضرت ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ کی حدیث لا ینکح ایلاً بولتی۔ یہ ظاہر جمہور کے موافق اور احناف کے خلاف ہے۔ (۲) اسی طرح عائشہ کی حدیث اُبْمَا اِمْرَاةٍ نَكَحَتْ بِغَيْرِ اِذْنٍ وَلَيْهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ النِّكَاحِ یہ بھی احناف کے خلاف ہے۔ (اپنے دلائل اور ان کے دلائل مزید اگلے صفحہ پر آئیں گے)۔

جوابات حدیث ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ (من جانبنا)۔

جواب (۱): یہ ہے کہ اس کی سند میں جس کو مصنف ذکر کر رہا ہے۔ دو طرح کا اضطراب ہے۔ (۱) سند میں ابو اسحاق کا ذکر ہے یا نہیں۔ بعض ذکر کرتے ہیں اور بعض ذکر نہیں کرتے۔ (۲) دوسرا اختلاف یہ ہے کہ یہ حدیث ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ کی سند سے ہے یا ابو برد رضی اللہ عنہ کی سند سے ہے کوئی اس طرح ذکر کرتا ہے اور کوئی اس طرح۔ مصنف یہ دوسرا اختلاف بھی ذکر کر رہا ہے۔ تو ظاہر ہے کہ مضطرب حدیث ضعیف ہوتی ہے فلا یکون حججہ۔

جواب ۲: اس ضعف و اضطراب سے قطع نظر کرتے ہوئے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث نفی کمال پر محمول ہے۔ یعنی ولی کی مداخلت کے بغیر نکاح کامل نہیں ہوتا۔ ولی کی مداخلت ہو جائے تو پھر نکاح کامل ہو جاتا ہے۔ نکاح کے مقاصد احسن طریقے سے حاصل ہوتے ہیں۔

جواب ۳: یہ حدیث اس صورت پر محمول ہے جہاں ولی ضروری ہے۔ یعنی صبیہ، مجنونہ وغیرہ۔ (کہ ان کا نکاح بغیر ولی کے نہیں ہوگا)۔

ان تاویلات و توجیہات کا باعث یہ ہے کہ مسئلہ الباب (واردہ احادیث) میں اختلاف پیدا نہ ہو بلکہ توافق پیدا ہو جائے۔ حدیث عائشہ کے جوابات۔ **جواب (۱):** اس کا بھی ایک جواب تو وہی ہے کہ اس میں ضعف ہے۔ مصنف سند پر کلام کر رہا ہے۔

جواب (۲): باطل کا معنی علی شرف المظان ہے کہ غیر کفو میں ہو تو ولی اس پر معترض بن سکتا ہے۔ اور عدالت کے ذریعے اس کو کالعدم قرار دیا جاسکتا ہے۔ (یہ مطلب نہیں کہ سرے سے منعقد ہی نہیں ہوا)۔

جواب (۳): باطل کا معنی بے کار ہے اور یہ صبیہ، مجنونہ پر محمول ہے۔

جواب (۴): باطل کا معنی ہے اچھا نہیں۔ چونکہ جو نکاح اولیاء کی اجازت کے بغیر ہوتے ہیں عام طور پر ان میں خیر و برکت نہیں ہوتی اور جو اولیاء کی مداخلت سے ہوتے ہیں ان میں خیر و برکت ہوتی ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ لَا نِكَاحَ إِلَّا بَيِّنَةً

دو چیزیں ہوتی ہیں (۱) وجود نکاح۔ (۲) بقاء نکاح۔ بینہ وجود نکاح کیلئے شرط ہیں بقاء نکاح کیلئے شرط نہیں۔
دوسرا یا ایک مرد اور دو عورتیں نکاح کے گواہ بن سکتے ہیں اس میں یہ شرط ہے کہ ایجاب و قبول دونوں ایک مجلس میں سے جائیں۔ اگر ایجاب ایک مجلس میں اور قبول دوسری مجلس میں سنا تو نکاح نہیں ہوگا۔ اسی طرح یہ بھی شرط ہے کہ ایجاب و قبول دونوں کو دونوں سنیں۔ اگر ایک نے ایک کو اور دوسرے دوسرے کو سنا تو نکاح نہیں ہوگا۔ البتہ نکاح کے شہود کیلئے عادل ہونا شرط نہیں ہے۔ اگر عدالت نہ ہو تب بھی نکاح کے شہود بن سکتے ہیں۔ ہاں اگر بعد میں کوئی مسئلہ پیدا ہو گیا اور قاضی کی عدالت میں جانا پڑ گیا تو غیر عادل ہونے کی صورت میں وہ قاضی ان کی شہادت کو رد کر سکتا ہے۔ کیونکہ قضاء کیلئے شہود کی عدالت شرط ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي اسْتِیمَارِ الْبُكَرِ وَ الثَّيْبِ

عند الاحناف: ولایت دو قسم کی ہے۔ (۱) ولایت مذہب یہ عاقلہ بالغہ پر ہوتی ہے۔ (۲) ولایت اجبار۔ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ولی کے نکاح کر دینے کے بعد منکوحہ کو فسخ کا اختیار نہ ہو۔ اس کے مدار کے بارے میں اختلاف ہے۔ احناف کے نزدیک اس کا مدار صغر ہے۔ اگر صغیرہ کا نکاح اب وجہ نہ کر دیا تو بالغ ہونے کے بعد اس کو اختیار نہیں ہے۔ ہاں اگر غیر کفو میں اور ایک قول کے مطابق مہر کم کر دیا تو پھر اس کو اختیار بلوغ ملتا ہے۔ ہاں اگر غیر اب وجہ نہ نکاح کر دیا تو بالغ ہوتے ہی اس کو اختیار ہوتا ہے چاہے باقی رکھے اور چاہے فسخ کر دے۔

عند الشوافع: ولایت اجبار کا مدار بکر ہے پس اب چار صورتیں ہیں۔

(۱) صغیرہ یا بکرہ میں بالاتفاق ولایت اجبار ہے۔ (۲) ثیبہ کبیرہ میں بالاتفاق نہیں ہے۔ (۳) ثیبہ صغیرہ میں احناف کے نزدیک ہے۔ لا عند الشوافع۔ (۴) بکرہ بالغہ میں شوافع کے نزدیک ہے۔ لا عند الاحناف۔

﴿ص ۲۱۰﴾ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: لَا تُنْكَحُ الثَّيْبُ حَتَّى

تُسْتَأْمَرَ وَلَا تُنْكَحُ الْبُكَرُ حَتَّى تُسْتَأْذَنَ وَإِذْنُهَا الصُّمُوتُ:

شوافع تو اس کے بارے میں یہ کہتے ہیں کہ اس حدیث میں بکر کو ثیبہ کے مقابلے میں ذکر کیا گیا ہے جس کا مطلب یہ ہوگا کہ ثیبہ کا نکاح تو بعد الاستیمار ہو یعنی اس میں ولایت اجبار نہیں۔ پس مقابلے کا تقاضہ یہ ہے کہ بکر میں ولایت اجبار ہو۔

جواب (۱): احناف کہتے ہیں کہ یہ مفہوم مخالف سے استدلال کیا جا رہا ہے جو ہمارے نزدیک معتبر نہیں ہے۔

جواب (۲): دوسرا یہ کہ اگر بکرہ بالغہ پر جبر ہے تو پھر حَتَّى تُسْتَأْذَنَ کا کیا مطلب ہے۔ پس معلوم ہوا کہ بکرہ بالغہ پر

(ولی کو) ولایت اجبار نہیں ہے۔ باقی مقابلے کا جواب یہ ہے کہ مقابلہ صرف اس میں ہے کہ اذن و استیمار ثیب و بکر دونوں میں ہے۔ لیکن دونوں کے شایان شان۔ عیب کا اذن صریحی اور ضروری ہوتا ہے اور بکرہ کے اذن کیلئے صراحت شرط نہیں ہے

(بلکہ) واذنہا الصموت۔ کہ دلالت الاذن ہی کافی ہو جاتی ہے۔

﴿ص ۳۱۰﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: قَالَ الْأَتِيمُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا

وَالْبُكْرُ تُسْتَأْذَنُ فِي نَفْسِهَا الْخ:

شوافع تو یہ کہتے ہیں کہ اس حدیث میں بکھر مقابلے میں ایتیم کے ہے اور مقابلے کا تقاضہ یہ ہے کہ ایتیم سے مراد شیب ہو۔ اور شیب پر ولایت اجبار نہیں۔ بکر پر ولایت اجبار ہوگی۔

جواب: احناف اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ ایتیم کا معنی یہاں شیب نہیں ہے بلکہ (بیباں) ایتیم کا معنی ہے مَنْ لَا زَوْجَ لَهَا نَبِيَّةٌ كَانَتْ أَوْ بَكْرًا۔ اور احق کا لفظ اسم تفضیل کا صیغہ ہے معنی یہ ہوا کہ عاقلہ بالغہ شیب ہو یا بکر یہ اپنے ولی کی نسبت زیادہ مقدار میں اس سے معلوم ہوا کہ عبارات نساء سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔ ولی کی عبارت شرط نہیں ہے۔

سوال: اس پر سوال ہوا کہ بکر بھی ایتیم میں داخل تھی پھر اس کو بعد میں (دوبارہ) ذکر کرنے کی کیا ضرورت پیش آئی؟

جواب: یہ ہے کہ چونکہ اس کے اذن میں اور شیب کے اذن میں فرق تھا۔ اس کا ایک خاص حکم بیان کرنا تھا اس لیے بعد میں اس کو پھر ذکر کر دیا گیا۔ یہ بالکل ایسے ہی ہے جیسے فی الزَّكَاةِ الْخُصُّسُ کی تقریر گذری ہے۔

شوافع کی ایک بہت بڑی دلیل: فَلَا تَعْضَلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحَنَّ أَزْوَاجَهُنَّ والی آیت ہے جو معطل بن سار عہدہ کی بہن (جس کو طلاق ہو گئی تھی) کے قصے میں نازل ہوئی اس میں اللہ نے اولیاء کو مخاطب بنایا ہے فَلَا تَعْضَلُوهُنَّ الرَّح کے ساتھ۔ پس اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امر تزویج الی الاولیاء ہے۔ عبارات النساء سے نکاح منعقد نہیں ہوتا۔ (اس کی مزید تفصیل ترمذی جلد ثانی ابواب التفسیر میں دیکھ لی جائے)۔

جواب: احناف یہ دیتے ہیں کہ خود اسی آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ عبارات نساء سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے غور کرو! ان ینکحن ازواجہن میں نکاح کی نسبت عورتوں کی طرف کی گئی ہے۔ معلوم ہوا عبارات نساء سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔

آیت میں اولیاء کو مخاطب بنانے کی وجہ:

باقی اولیاء کو آیت کریمہ مذکورہ میں مخاطب بنانے کی وجہ یہ نہیں کہ امر تزویج الی الاولیاء ہے بلکہ وجہ یہ ہے کہ نساء بوجہ شرم و حیاء اپنے نکاح اولیاء کی مداخلت سے کراچی ہیں مجالس نکاح میں خود نہیں آتیں۔ اس لیے اولیاء کو مخاطب بنایا گیا۔ کہ اگر وہ اپنے سابقہ ازواج سے نکاح کرنا چاہیں تو تم مانع نہ ہو۔

فَالْبُكْرُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا

اس خنساء کے بارے میں دونوں قسم کی روایتیں ہیں بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ شیبہ تھیں بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ بکرہ تھیں۔ جو بھی ہو احناف کے کچھ بھی خلاف نہیں اس لیے کہ احناف تو دونوں کے بارے میں کہتے ہیں کہ ولایت اجبار نہیں۔ بکرہ ہونے والی روایت شوافع کے خلاف ہے۔ نہ معلوم کہ وہ اس کا کیا جواب دیتے ہیں۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي إِكْرَاهِ الْيَتِيمَةِ عَلَى التَّزْوِيجِ

اس حدیث میں یتیمہ سے مراد صغیرہ متوفیۃ الاب نہیں ہے کیونکہ حدیث میں جو یتیمہ کا حکم ذکر کیا گیا ہے لَنْ صُمِّمَتْ فَهِيَ إِذْنُهَا اس صغیرہ متوفیۃ الاب پر مرتب نہیں ہوتا اس لیے کہ اس کے اذن کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ پس معلوم ہوا کہ اس یتیمہ سے مراد بزرگہ بالغہ ہے۔ ممکن ہے اس کو یتیمہ کہنا ماکان کے اعتبار سے ہو۔ کیونکہ ایک زمانہ میں یہ یتیمہ تھی اسی کا لحاظ کرتے ہوئے اس کو یتیمہ کہہ دیا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْوَلِيِّينَ يُزَوِّجَانِ

ان (دو ولیوں) میں سے اگر ایک قریبی ہے اور ایک بعیدی تو قریبی کا نکاح ہو جاتا ہے اور اگر دونوں مساوی ہیں تو جس نے پہلے نکاح کیا ہے وہ صحیح ہے اور اگر معاً کیا تو پھر کوئی نکاح بھی صحیح نہیں ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي مُهُورِ النِّسَاءِ

عند المالك: کم از کم مہر بلخ دینا ہونا چاہیے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک مال قلیل ہو یا کثیر، سب مہر بن سکتا ہے۔ بلکہ غیر مال بھی مہر بننا جائز ہے جیسے تعلیم قرآن وغیرہ۔

امام محمدؒ کے نزدیک: مال ہونا چاہیے قلیل ہو یا کثیر۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک: مہر کا مال ہونا بھی ضروری ہے۔ اور دس درہم یا اس سے زائد ہونا بھی ضروری ہے۔ دس درہم سے کم ہو تو مہر نہیں بن سکتا۔

احناف کے دلائل: دلیل (۱): اَنْ تَنْكِحُوا بِأَمْوَالِكُمْ: اس سے "مہر" کا مال ہونا ثابت ہوتا ہے جس کی پوری تقریر توضیح میں ہے۔

دلیل (۲): علامہ زبلی نے دارقطنی کے حوالے سے حدیث نقل کی۔ لَا مَهْرَ أَقْلٌ مِنْ عَشْرَةِ ذَرَاهِمٍ۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ دس درہم سے کم کا مہر ہونا جائز نہیں۔ لیکن حجاج بن ارمطہ و بشیر اویوں کی وجہ سے اس حدیث کو ضعیف کہا گیا ہے۔ مگر حافظ نے اس کو حسن کہا ہے۔ اس لیے یہ حجت ہے۔

﴿ص ۲۱۱﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ عَنْ أَبِيهِ ۞ : تَزَوَّجْتُ عَلَى نَعْلَيْنِ:

یہ حدیث امام شافعی وغیرہ کی دلیل ہے کہ کثیر کی طرح قلیل بھی مہر ہو سکتا ہے کیونکہ اس زمانہ میں نعلین کی مالیت دس درہم سے کم ہوتی تھی۔ اسی طرح ایک وہ حدیث گذری جس میں وزن نواۃ کا ذکر ہے۔

جواب: احناف کی طرف سے یہ ہے کہ ایسی جملہ احادیث مہر مقل پر محمول ہیں۔ اصل مہر کا ان میں ذکر نہیں ہے (وہ دوس

درہم سے زائد ہوتا تھا)۔

﴿ص ۲۱۱﴾ حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ فِي الْخُلَالِ عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ فِي السَّاعِدِيَّ :

زَوَّجْتُهَا بِمَا مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ :

یہ حدیث بھی امام شافعی کی دلیل ہے۔ جس سے ثابت ہوتا ہے کہ تعلیم قرآن بھی مہر بن سکتی ہے۔

جواب: احناف کی طرف سے یہ ہے کہ یہ حدیث عز و شرف پر محمول ہے۔ یعنی چونکہ تو صاحب قرآن ہے ذی شرف ہے اس سبب سے تیرے ساتھ اس کا نکاح کر دیا۔ یعنی با صبیہ ہے۔ عوض و مقابلہ کی نہیں ہے۔

یا ایسے ہے جیسے ایک حدیث میں آتا ہے کہ ایک شخص کی بیوی پہلے مسلمان ہوئی پھر بعد میں وہ بھی مسلمان ہو گیا تو حضور ﷺ نے فرمایا زو جنتکھا بعا اسلمت تو جیسے وہاں سب کے نزدیک عز و شرف مراد ہے اسی طرح یہاں بھی عز و شرف مراد ہے۔

الحاصل: مہر کا یہاں ذکر نہیں ہے وہ تو اپنی جگہ طے ہے (کہ کم از کم دس درہم ہو)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يَعْتَقُ الْأَمَةَ ثُمَّ يَتَزَوَّجُهَا

﴿ص ۲۱۱﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ : أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَعْتَقَ صَفِيَّةَ وَ

جَعَلَ عَقْهَا صَدَاقَهَا :

امام مالک، امام شافعی و طرفین کے نزدیک: عتق کا مہر بننا بھی جائز نہیں۔

امام احمد و قاضی ابو یوسف کے نزدیک: عتق کا مہر بننا جائز ہے حدیث الباب بظاہر ان کی دلیل ہے۔

جواب: جمہور کی طرف سے یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا حضرت صفیہؓ کے ساتھ نکاح بلا مہر کرنا یہ آپ ﷺ کی خصوصیت تھی۔ راوی نے جب دیکھا کہ اس موقع پر عتق کے علاوہ کسی اور چیز کا مہر بننے کا ذکر نہیں تو اس نے اسی کو مہر بننا بیان کر دیا (اور کہہ دیا) وَ جَعَلَ عَقْهَا صَدَاقَهَا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي مَنْ يَتَزَوَّجُ الْمَرْأَةَ ثُمَّ يُطْلِقُهَا قَبْلَ أَنْ يَدْخُلَ بِهَا

هَلْ يَتَزَوَّجُ ابْنَتَهَا أَمْ لَا

فقہاء نے اس کا قاعدہ اور کلیہ یہ ذکر کیا ہے نِكَاحُ الْبَنَاتِ نَحْوُهُنَّ الْأَمْهَاتِ ، وَطَى الْأَمْهَاتِ نَحْوُهُنَّ الْبَنَاتِ۔ اور یہ قاعدہ قرآن کی اس آیت سے نکلا ہے۔ وَأَمْهَاتُ بَنَاتِكُمْ وَزَنَائِكُمْ الْأَيْسَىٰ لِي خُجُورِكُمْ مِنْ بَنَاتِكُمْ (الآیہ) لہذا عنوان کے اندر ویتزوج اثبات میں جواب نکلے گا۔ کیونکہ ام کے ساتھ وطی نہیں ہوئی۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْمُحْلِّ وَالْمُحَلَّلِ لَهُ

﴿ص ۲۱۳﴾ حَدَّثَنَا أَبُو سَعِيدٍ الْأَشَجُّ عَنْ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَعَنَ

الْمُحْلِّ وَالْمُحَلَّلِ لَهُ :

اگر بشرط التحلیل نکاح ہو تو پھر لعنت ہوتی ہے اور اگر تحلیل کی شرط نہ ہو تو پھر لعنت نہیں ہوتی۔ باقی نکاح اگر تحلیل کی شرط سے ہو تب بھی منع ہو جاتا ہے اور تحلیل حاصل ہو جاتی ہے گو کراہت تحریمی ہوتی ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي نِكَاحِ الْمُتَعَةِ

متعہ و نکاح موقت میں یہ فرق ہوتا ہے کہ اگر متعہ کا مادہ ہو اور وقت کی تعیین نہ ہو اور بلا شہود ہو تو اس کو متعہ کہتے ہیں اور اگر یہ مادہ نہ ہو اور وقت کی تعیین ہو تو اس کو نکاح موقت کہتے ہیں۔

ابتداء اسلام میں متعہ جائز تھا۔ روایتوں میں ہے کہ غزوہ خیبر کے موقع پر یہ مباح تھا۔ تنوک کی بھی روایتیں ہیں۔ حجۃ الوداع کی بھی روایت ہے۔ اور فتح مکہ کی بھی روایتیں ہیں۔ تنوک کی روایتیں تو ضعیف ہے۔ حجۃ الوداع کے موقع پر جس متعہ کا ذکر ہے اس سے مراد حج تمتع ہے۔ اب دو قسم کی روایتیں رہ گئیں۔ (۱) فتح مکہ والی۔ (۲) خیبر والی۔ اب

سوال ہوتا ہے کہ جب غزوہ خیبر میں یہ منسوخ ہو گیا اور اس سے منع کر دیا گیا تو فتح مکہ کے موقع پر اس کے جائز ہونے کا کیا مطلب ہے؟

جواب: یہ ہے کہ یہ متعۃ النساء من جملہ ان امور کے ہے جن کی اباحت و نسخ مرتبین ہوا ہے۔ پس اس تقریر سے روایتوں میں توافق پیدا ہو جائے گا۔

الحاصل: فتح مکہ کے بعد اس کی حرمت تابیدی نازل ہو گئی۔ اہل حق میں سے کوئی بھی اس کی اباحت کا قائل نہیں۔

حضرت ابن عباسؓ کی طرف اس کی اباحت کی نسبت کی جاتی ہے مگر ان کا اس سے رجوع ثابت ہے۔ جیسا کہ اسی باب کی حدیث علی بن ابی طالبؓ میں ہے وَأَنَّ صَارُوهُ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ شَيْءٌ مِنَ الرُّخْصَةِ فِي الْمُتَعَةِ ثُمَّ رَجَعَ عَنْ قَوْلِهِ خِثُّ أَخْبَرَهُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ۔

صاحب ہدایہ نے امام مالکؒ کی طرف اس کے جواز کی نسبت کی ہے۔ مگر محقق ابن حمام نے اس کو غلط بتلایا ہے۔ (اگرچہ اہل تشیع اس کے جواز کے قائل ہیں لیکن وہ اہل السنہ سے نکلے ہوئے ہیں)۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ مِنَ النَّهْيِ عَنْ نِكَاحِ الشَّغَارِ

وہ شخص اپنی بہن یا بیٹی کا رشتہ ایک دوسرے کو دے دیں اور نکاح کر دیں اور درمیان میں مہر نہ ہو تو اس کو شغار کہا جاتا ہے۔

عند الاحناق: یہ نکاح تو ہو جاتا ہے۔ لیکن اس میں مہر مثل واجب ہو جاتا ہے۔ مہر مثل واجب ہونے کی وجہ سے یہ شغار ہونے سے نکل جاتا ہے۔ مگر پھر بھی حدیث میں چونکہ اس سے نفی ہے اس لیے یہ ناپسندیدہ و مکروہ ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يُسَلِّمُ وَ عِنْدَهُ عَشْرُ نِسْوَةٍ

﴿ص ۲۱۳﴾ حَدَّثَنَا هُنَادٌ عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ غِيلَانَ بْنَ سَلَمَةَ الثَّقَفِيَّ أَسْلَمَ وَلَهُ

عَشْرُ نِسْوَةٍ فِي الْجَاهِلِيَّةِ فَأَسْلَمَ مَعَهُ فَأَمَرَهُ النَّبِيُّ ﷺ أَنْ يُتَخَيَّرَ مِنْهُنَّ أَرْبَعًا:

سوال: اس تخیر پر سوال ہے۔ کہ اگر ان عشرہ کا جاہلیت میں نکاح ترتیب سے ہوا تھا تو اسلام لانے کے بعد ان میں سے پہلی چار منکوحہ اور باقی کا عدم ہیں۔ اور اگر ان عشرہ کا نکاح معاً ہوا تھا تو اسلام لانے کے بعد ان سب کا نکاح کا عدم ہے۔ فلما معنی التخییر۔

جواب: یہ ہے کہ حدیث میں نکاح جدید کی کوئی وضاحت تو نہیں ہے اس لیے اس میں يُتَخَيَّرُ مِنْهُنَّ أَرْبَعًا اُنّی ہنکاح جدید کی قید کے ساتھ مقید کر دیں گے اس طرح تخییر موجه ہو جائے گی اور حدیث موافق مذہب ہو جائے گی۔

وَسَمِعْتُ مُحَمَّدَ بْنَ إِسْمَاعِيلَ:

سے بخاری کی غرض بتلانا چاہتے ہیں کہ یہاں دو متن تھے اور ان کی دوسندیں تھیں۔ ایک متن کے ساتھ دوسرے متن کی سند لگادی اور دوسرے متن کے ساتھ پہلے متن کی سند لگادی گئی۔ باقی دونوں متنوں میں واقعہ غیلان بن سلمہ ثقفی کا ہے۔ مگر ایک واقعہ حضور ﷺ کے زمانہ کا ہے جب وہ مسلمان ہوا اور دوسرا واقعہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ کا ہے جب اس نے رہبانیت اختیار کرنے کے لیے یہودیوں کو طلاق دے دی تھی۔

كَمَا رُجِمَ قَبْرُ أَبِي رِغَالٍ:

ابورغال کون تھا؟ ایک قول یہ ہے کہ یہ قوم شمود کا آدمی تھا جب قوم شمود پر عذاب آیا تو یہ حرم میں تھا تو عذاب سے بچا رہا۔ جب یہ حرم سے باہر نکلا تو اس پر بھی عذاب نازل ہو گیا۔ (نوٹ: قبر ابی رغال حرم سے باہر ہے) اور دوسرا قول یہ ہے کہ یہ اصحاب قبل کا کوئی رہنما تھا جس نے اپنی قوم ”قریش“ سے غداری کی، کہ بیت اللہ کے انہدام کی طرف اصحاب قبل کی راہنمائی کی۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يُسَلِّمُ وَ عِنْدَهُ اخْتَانٌ

﴿ص ۲۱۴﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ: اخْتَرَا ابْنَهُمَا شُبْتُ:

اس تخیر پر بھی وہی پہلے کا سوال ہے۔ کہ اگر ان دونوں بہنوں کا نکاح فیروز دہلی رضی اللہ عنہ کے ساتھ جاہلیت میں ترتیب کے

ساتھ ہوا تھا تو پہلی کا نکاح باقی اور دوسری کا کالعدم ہے۔ اور اگر سنا ہوا تھا تو پھر دونوں کا کالعدم ہے۔ فہما معنی لہذا التخییر۔
اس کا جواب بھی وہی ہے جس کا پہلے ذکر ہوا۔ اُنْیِ اخْتَرْتُ اُتْمَهُمَا شُئْتُ اُنْیِ بِنِكَاحٍ جَدِید۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْقِسْمَةِ لِلْبَكْرِ وَ الشَّيْبِ

﴿ص ۲۱۶﴾ حَدَّثَنَا أَبُو سَلَمَةَ يَحْيَى بْنُ خَلْفٍ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: إِذَا تَزَوَّجَ

الرَّجُلُ الْبَكْرَ عَلَى امْرَأَةٍ أَقَامَ عِنْدَهَا مَسْغًا:

امام شافعی تو اسی کے قائل ہیں کہ جدیدہ کیلئے یہ سات و تین دن مختص ہیں (جیسا کہ حدیث میں آ رہا ہے) اس کے بعد پھر عدل پر عمل کرے۔

احناف کے نزدیک: قدیمہ و جدیدہ کے حقوق میں کوئی فرق نہیں ہے جتنے دن جدیدہ کے پاس رہے گا اتنے دن قدیمہ کے پاس رہنا بھی ضروری ہے۔

حدیث کا جواب: یہ ہے کہ سبعاً و ثلاثاً کا ذکر جو جدیدہ کے بارے میں ہوا ہے اس کا یہ مطلب نہیں کہ اتنے دن دوسری قدیمہ کے پاس نہ رہے۔ ان ایام کی نفی نہیں ہوتی۔ (تو شافعی کا نہ ہب اس حدیث سے ثابت نہیں ہوتا)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الزَّوْجَيْنِ الْمُشْرَكَيْنِ يُسْلِمُ أَحَدُهُمَا

اگر دونوں معا مسلمان ہو جائیں تو سابقہ نکاح باقی رہتا ہے اور اگر زوج مسلمان ہو جائے اور مرآہ کتابیہ رہے تو پھر بھی نکاح باقی رہتا ہے۔ اور اگر زوج مسلمان ہو جائے تو زوج جیسا بھی ہو نکاح نسخ ہو جائے گا۔ الحاصل تفریق بین الزوجین کے اسباب ہیں ان میں سے ایک سبب اسلام ہے۔ اگر دار الحرب میں احد الزوجین مسلمان ہو اب اگر زوجہ مدخول بھا ہے تو عدت کے بعد تفریق ہے۔ اور اگر غیر مدخول بھا ہے تو فی الحال تفریق ہے۔ اور اگر دار الاسلام میں ہوں تو

احناف کے نزدیک: دوسرے پر اسلام پیش کیا جائے گا اگر قبول کر لے تو فیہا نکاح باقی ہے۔ اور اگر قبول نہ کرے اور زوجہ مدخول بھا ہے تو بعد العدة تفریق ہے اور اگر غیر مدخول بھا ہے تو فی الحال تفریق ہے اور

شوافع کے نزدیک: دوسرے پر اسلام پیش نہیں کیا جائے گا۔ زوجہ مدخول بھا ہے تو بعد العدة تفریق ہے اور اگر غیر مدخول بھا ہے تو فی الحال تفریق ہے۔

دوسرا سبب عند الاحناف: اختلاف دارین ہے اور

شوافع کے نزدیک: سب (قید ہوتا) ہے۔ اب یہاں چند صورتیں ہو جائیں گی۔ (۱) کافر زوجین میں سے کسی ایک کو قید کر کے لایا گیا ہے۔ تو بالا جماع تفریق ہو جائے گی۔ (عند الاحناف تو اختلاف دارین کی وجہ سے اور عندہم یہی کی وجہ سے)۔ (۲) خود بخود دونوں دار الحرب کو چھوڑ کر دار الاسلام میں آ گئے تو اس میں کسی کے نزدیک بھی تفریق نہیں۔

(۳) ان میں سے ایک خود بخود آگیا تو عند الاحناف تفریق ہے۔ (اختلاف دارین کی وجہ سے) اور شوافع کے نزدیک تفریق نہیں ہے (بہی کے نہ ہونے کی وجہ سے) اسی طرح ابن حاتم نے تقریر کی ہے۔

اس باب میں دو حدیثیں ذکر ہیں۔ (۱) عُمَرُو بْنُ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ دَالِی حَدِیثٌ مِّنْهُ کہ نبی ﷺ نے اپنی بیٹی زینب کا رو کیا ابو العاصؓ پر بھڑ بھڑاؤ بگڑ بگڑاؤ۔ تو یہ احناف کے مذہب پر منطبق ہے۔ اس لیے کہ حضرت زینبؓ مدینہ میں تھیں۔ اور ابو العاصؓ مکہ میں تو اختلاف دارین ہو گیا۔ جس سے احناف کے نزدیک تفریق ہو جاتی ہے۔

(۲) دوسری حدیث ابن عباسؓ کی ہے اس میں ذکر ہے کہ زینبؓ کو ابو العاصؓ پر رو کیا بغض بست مبین بالنگاح الاول۔ یہ حدیث سب کے خلاف ہے احناف کے بھی خلاف ہے اور شوافع کے بھی۔ کیونکہ چھ سال میں تو عدت گزر گئی۔ اور شوافع کے ہاں بھی زوج اول کا استحقاق عدت تک ہوتا ہے۔ اس کے بعد نہیں ہوتا۔ دونوں (فریقوں) کو اس کا جواب دینا ہوگا۔

احناف نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ بالنگاح الاول کا معنی یہ ہے کہ نکاح اول کے سبب سے دوسرا نکاح کیا۔ یعنی ایک دفعہ چونکہ داماد بن چکے تھے نبی ﷺ ان کے حسن معاشرہ سے متاثر تھے اس لیے دوبارہ اپنی بیٹی کے ساتھ نکاح کر دیا۔ مگر بعد والا لفظ وَلَمْ یُخْدِثْ بِنِکَاحِہَا اس توجیہ سے آبی ہے۔ (کہ تجدید نکاح نہیں ہوا) تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ لفظ کسی راوی نے اپنے فہم کے لحاظ سے زیادہ کر دیا ہے۔



أَبْوَابُ الرِّضَاعِ

بَابُ مَا جَاءَ يُحْرَمُ مِنَ الرِّضَاعِ مَا يُحْرَمُ مِنَ النَّسَبِ

﴿ص ۲۱۷﴾ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ عَنْ عَلِيٍّ ؓ: إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ مِنَ الرِّضَاعِ مَا

حَرَّمَ مِنَ النَّسَبِ:

حرمت کی اقسام:

حرمت کی کئی قسمیں ہیں۔

﴿۱﴾ حرمت نسب: پھر اس کی بھی قسمیں ہیں۔ (۱) اصول کی حرمت (۲) فروع کی حرمت (۳) فرع اصل قریب کی حرمت۔ جیسے ماں باپ کی اولاد اعلیٰ الاطلاق حرام ہے۔ (۴) صلیبہ اصل بعید کی حرمت۔ جیسے جد اور جدہ کی اولاد مثل عم و عمتہ اور خال و خالہ کے کہ یہ سب حرام ہیں مگر ان (عم و عمتہ وغیرہ) کی اولاد حرام نہیں ہے۔

سوال: قرآن نے تو حرمت نسب کی سات قسمیں بتلائی ہیں اور تم نے چار قسمیں ذکر کی ہیں؟

جواب: یہ ہے کہ قرآن میں تفصیل ہے اور یہ جو چار قسمیں ذکر کی ہیں یہ اجمال ہے۔ اس تفصیل کا رجع اس اجمال کی طرف ہے۔

(۲) حرمت جمع: اس کا قاعدہ یہ ہے کہ ایسی دو عورتوں کو نکاح میں جمع کرنا حرام ہے کہ جن میں سے ایک عورت کو اگر نہ کر فرض کیا جائے تو اس کا دوسری کے ساتھ نکاح جائز نہ ہو۔ جیسے (۱) دو بہنیں ہیں (۲) عورت و عمتہا ہیں۔ (۳) امرأۃ و خالہا ہیں۔ اس کو حرمت جمع کہتے ہیں۔

(۳) حرمت مصاہرۃ: اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ موطوءۃ کے اصول و فروع والی پر اور والی کے اصول و فروع موطوءۃ پر حرام ہیں۔ یہ حرمت مصاہرہ ہوگی۔

(۴) حرمت رضاعت: یہ نسب کے حوالے ہے۔ یعنی جو رشتے نسب سے حرام ہوتے ہیں۔ رضاعت سے بھی وہ حرام ہو جاتے ہیں۔ شریعت نے اس کو حرمت نسب پر قیاس کیا ہے۔

استثناء: اس میں ایک استثناء ہے اِلَّا اُمُّ اُخْتَيْهِ اَوْ اُخْتَيْهِ مِنَ الرِّضَاعَةِ یعنی نسب میں یہ (رشتے) حرام ہیں رضاعت میں حرام نہیں ہیں۔ یہ استثناء منقطع ہے۔ متصل نہیں۔ اس لیے کہ اُمُّ اُخْتَيْهِ اَوْ اُخْتَيْهِ مَوْطُوءَةُ الْاُثْبَانِ بنے گی اور اس کی حرمت تو سبکی ہے۔ نسبی نہیں ہے۔ اور رضاعت کو صہرہ نہیں بلکہ نسب پر قیاس کیا جاتا ہے۔ پس لامحالہ یہ استثناء منقطع ہوا۔ متصل نہ ہوا۔

ابن ہمام کا اعتراض: ابن ہمام نے اس قاعدے پر یہ اعتراض کیا ہے کہ پھر تو حلیۃ الاب والابن من الرضاعة کو حلال ہونا چاہیے؟ کیونکہ حلیۃ الاب والابن کی حرمت صہری ہے۔ نسبی نہیں ہے۔ اور رضاعت کو قیاس کیا جاتا ہے نسب پر۔ حالانکہ حلیۃ الاب والابن من الرضاعة تو حلال نہیں بلکہ حرام ہے۔

نوٹ: حلیۃ الاب سوتیل میں ہے گی اور حلیۃ الابن لوح ہے گی۔ اور یہ من الرضاۃ بھی حرام ہیں اور من النسب بھی۔
جواب: یہ ہے کہ حلیۃ الاب و حلیۃ الابن کو تقلیاً نسب میں داخل کر دیا گیا ہے۔ کیونکہ عرف میں ان کو ماں، بیٹی کہا جاتا ہے۔ (اگرچہ ان میں حرمت صہر کی وجہ سے ہے)۔

(۵) حرمت بوجہ عدم دین سماوی: جیسے شرک کی حرمت۔ اگر عورت مومنہ یا کتابیہ ہو تو پھر نکاح جائز ہے۔ یہ یاد رہے کہ کتابیہ کا جتنا کفر قرآن نے بیان کیا ہے اگر اتنا ہی ہو پھر تو نکاح کیلئے مانع نہیں ہے۔ اور اگر اس سے زیادہ ہو تو پھر وہ نکاح کیلئے مانع ہے۔

(۶) حرمت بوجہ کفر زوج: اگر زوج مسلمان ہو اور زوج کا کفر ہو تو نکاح حرام ہو جاتا ہے۔

(۷) حرمت بوجہ ملک: جیسے مولیٰ کا نکاح اپنی باندی کے ساتھ حرام ہے۔ اور سیدہ کا نکاح اپنے عہد کے ساتھ حرام ہے۔

(۸) حرمت لحق الغیر: جیسے کسی کی منکوحہ، یا معتدۃ الغیر کی حرمت۔

(۹) حرمت بوجہ لعان: جس مرد و عورت میں لعان ہو جائے۔ جب تک وہ اپنے لعان سے توبہ نہ کریں اور ایک اپنی تکذیب نہ کرے تو وہ ایک دوسرے کے نکاح میں نہیں آ سکتے۔

(۱۰) حرمت رقیقہ: جیسے حرہ پر رقیقہ کے ساتھ نکاح کرنا حرام ہے۔ یہ بھی حرمت کی ایک قسم ہے۔

(۱۱) حرمت خنثی مشکل: ان کے علاوہ حرمت بھی ہے اس کو حرمت خنثی مشکل کہتے ہیں۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي لَبَنِ الْفَحْلِ

﴿ص ۲۱۸﴾ حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ عَنْ عَائِشَةَ ۖ تَكْرَهُوا لَبَنَ الْفَحْلِ:

کا مطلب یہ ہے کہ لبن فحل کی وجہ سے حرمت رضاعت جیسے جانب مرآۃ میں ثابت ہے اسی طرح جانب رجل میں بھی ثابت ہے۔ کہ مرفعہ کا خاوند اس رضیعہ کا باپ بن جائے گا اور مرفعہ کا بھائی اس کا چچا بن جائے گا۔ دلیل اس کی یہی اوپر والی حدیث ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ لَا تُحْرِمُ الْمَصَّةُ وَلَا الْمَصَّتَانِ

امام ابو حنیفہ و امام مالک و امام احمد کا ایک قول یہ ہے کہ تحذیر نہیں ہے۔ رضاعت قلیل و کثیر دونوں سے حرمت ثابت ہو جاتی ہے۔ امام شافعی کے نزدیک خمس رضعات مشبغات فی خمسۃ اوقات جائزات (العرف الشذی) سے حرمت ثابت ہوتی ہے۔ اس سے کم سے حرمت ثابت نہیں ہوتی۔ ابو الثور و ابن منذر، ابو عیید و قاسم بن سلام کے نزدیک ثلاث رضعات سے حرمت ثابت ہوتی ہے کم سے ثابت نہیں ہوتی۔ تو یہ تین مذاہب ہو گئے۔

صاحب ہدایہ کی تقریر: صاحب حدایہ نے امام شافعی کا مذہب خمس رضعات ذکر کرنے کے بعد ان کی دلیل میں حدیث ذکر کی لَا تُحْرِمُ الْمَصَّةُ وَلَا الْمَصَّتَانِ

سوال: دلیل دعویٰ پر منطبق نہیں ہے۔ کیونکہ ایک دوسرے کے محرم نہ ہونے سے پانچ کا محرم ہونا تو ثابت نہیں ہوتا؟
شارحین کے جوابات: صاحب ہدایہ اور بعض شارحین نے یہ جواب دیا کہ جب اس حدیث میں ذکر ہے کہ مصتان محرم نہیں تو پھر اس سے خمس رضعات کا مذہب ثابت ہو گیا۔ کیونکہ قائل بالفصل کوئی نہیں ہے۔ (تین چار والا کوئی قائل درمیان میں نہیں ہے)۔ ابن حاتم فرماتے ہیں کہ یہ جواب ناقص ہے اس لیے کہ ثلاث رضعات کا مذہب تو موجود ہے اس حدیث سے تو پھر ان کا مذہب ثابت ہو جائے گا۔

جواب ۲: بعض شارحین نے ایک اور جواب دیا وہ یہ کہ مص فعل رضيع ہے اور الملاجع فعل مرفوع ہے۔ حدیثوں میں دونوں ذکر ہیں۔

ایک دوسری روایت میں ہے لَا تَحْرِمُ الْإِسْلَاجَةَ وَلَا الْإِسْلَاجَتَانِ تو دو اور دو مجموعہ چار ہو گئے۔ اور جب یہ محرم نہیں تو خمس محرم ہو جائیں گے۔ اس طرح امام شافعی کا مذہب ثابت ہو گیا۔

محقق ابن ہمام کا اس پر رد: محقق کہتے ہیں کہ اصل محرم مص ہے الملاجع کا محرم ہونا وہ تو باعتبار اثر کے ہے۔ اور اس کا اثر ظاہر ہوتا ہے مص سے پس معلوم ہوا کہ یہ دونوں ایک چیز ہیں الگ الگ نہیں ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ کبھی ایک حدیث میں یہ دونوں ابھی ذکر نہیں ہیں۔

سوال: کسی نے کہا کہ کہ طبرانی کی روایت میں یہ دونوں لفظ اکٹھے ہیں۔

جواب: یہ ہے کہ اس روایت کے راوی نے دونوں کو الگ الگ سمجھا اس لیے دونوں کو جمع کر دیا اپنی اپنی سمجھ کی بات ہے اس لیے محقق کہتا ہے کہ خمس رضعات والے مذہب کو اس حدیث سے ثابت کرنا میری سمجھ سے باہر ہے۔ ہاں ثلاث رضعات والا مذہب اس حدیث سے خوب ثابت ہے۔

خمس رضعات والے مذہب کی ایک اور دلیل: وہ حضرت عائشہؓ کی مسلم کی حدیث ہے جس کا یہاں بھی ذکر ہو رہا ہے۔

أُنْزِلَ فِي الْقُرْآنِ عَشْرُ رَضَعَاتٍ مَغْلُومَاتٍ تُبَسِّغُ مِنْ ذَلِكَ خُمُسٌ وَ صَارَ إِلَى خُمُسٍ رَضَعَاتٍ مَغْلُومَاتٍ فَتَوَقَّى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَالْأَمْرُ عَلَى ذَلِكَ. (اور یہ خمس رضعات والی آیت باقی رہ گئی)۔ اور مسلم شریف کے رضاعت والے باب میں ص ۳۶۹ پر الفاظ اس طرح ہیں،

عَنْ عَائِشَةَ "أَنَّهَا قَالَتْ كَانَ فِيْمَا أُنْزِلَ مِنَ الْقُرْآنِ عَشْرُ رَضَعَاتٍ مَغْلُومَاتٍ يُخْرِجُ مَنْ لَمْ يُبَسِّغْ بِخُمُسٍ مَغْلُومَاتٍ فَتَوَقَّى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَهِيَ فِيْمَا يُقْرَأُ مِنَ الْقُرْآنِ

حافظ کا اس پر رد: حافظ نے کہا۔ خُمُسُ رَضَعَاتٍ مَغْلُومَاتٍ نہ یہ خبر واحد ہے کہ کہا جائے کہ یہ مذہب حدیث سے ثابت ہو گیا کیونکہ یہ تو قرآن کی آیت ہے۔ اور نہ یہ قرآن کی آیت ہے کیونکہ قرآنیت خبر واحد سے ثابت نہیں ہو سکتی۔ فلا وجہ للاستدلال۔ ابن حاتم نے حافظ کی اس تقریر کو بڑا سراہا ہے اور شاباش دی ہے۔

سوال: اس پر کوئی کہے کہ یہ تو یہ قرآن کی آیت لیکن منسوخ استلزام ہے۔ لیکن حکم اس کا (اب بھی) باقی ہے پس شافعی کا

مذہب ثابت ہے۔

ابن ہمام کا رد: اس پر ابن حمام نے رد کیا۔ اولاً تو اس طرح کہ عائشہؓ تو منسوخ التلاوة نہیں کہتیں۔ ان کی کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی تلاوت بھی باقی ہے۔ دوسرا یہ کہ حکم الفاظ کے تابع ہوتا ہے۔ جب الفاظ نہ رہے تو حکم بھی نہ رہا۔ (لہذا اب بھی مذہب شافعی بلا دلیل رہ گیا)۔

سوال: اگر کوئی کہے کہ پھر تو *لَشَيْخٍ وَ الشَّيْخَةُ إِذَا زَنَّا* (الایہ) میں بھی ایسا ہی ہونا چاہیے تھا (کہ رحم باقی نہ رہتا)۔

جواب: رحم کا باقی رہنا الفاظ کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ تعامل اور اجماع امت کی وجہ سے ہے۔ فوضح الفرق۔

الحاصل: اس ساری بحث کا حاصل یہ ہے کہ خمس رضعات معلومات کا مذہب بلا دلیل ہے۔ اس سے صرف نظر کر کے اور اس کو تسلیم کر کے (کہ مسلم کی روایت سے مذہب شافعی ثابت ہے)۔ ہماری طرف سے۔

جواب (آخر): یہ ہے کہ عشر رضعات کی منسوخت کا حضرت عائشہؓ کو اعتراف ہے پھر عشر رضعات بھی منسوخ ہو گیا لیکن اس نسخ کا عائشہؓ کو علم نہیں ہوا۔ وہ *وَالْأَمْرُ عَلَيَّ ذَٰلِكَ* کے الفاظ اپنے علم کے اعتبار سے کہہ رہی ہیں۔ پھر یہ بھی منسوخ ہوا۔ ورنہ قرآن کی محفوظیت متاثر ہو جائے گی۔ پھر تھوڑا سا آگے بڑھ کر *مَنْ تَوَلَّى تَحَمُّلَ الْمَصَّةِ وَلَا الْمَصْنَانِ* بھی منسوخ ہو گیا۔ پھر حرمت کا نہ اصراف مطلق رضاعت پر رہ گیا قلیل و کثیر سواء۔ عبد اللہ بن عمرؓ سے کسی نے استفتاء کیا کہ کتنی رضعات محرم ہے؟ انہوں نے قرآن کی یہ آیت پڑھ دی *وَأَمَّا تَكُنَّ اللَّيْنُ أَرْضَعْنَكُمْ* (الایہ) اور انہوں نے آگے کہا *وَقَضَاءُ اللَّهِ أَوْضَعُ*۔ تو ان کے اس آیت کے پڑھنے کا مطلب یہی تھا کہ مطلق رضعات سے حرمت ثابت ہو جاتی ہے۔ قلیلها و کثیرها سواء۔

الحاصل: اسی رضاعت والے مسئلہ میں نسخ نہ رہی ہوا (یعنی مرحلہ وار ہوا)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي شَهَادَةِ الْمَرْأَةِ الْوَاحِدَةِ فِي الرِّضَاعِ

عند الامام احمد: ایک عورت کی شہادت کافی ہو جاتی ہے۔

امام شافعی: کے نزدیک: دو کی۔

امام مالک: کے نزدیک چار عورتوں کی گواہی سے ثابت ہوگی۔

احناف کے نزدیک: شہادت کاملہ ضروری ہے کہ دو مرد ہوں یا ایک مرد۔ دو عورتیں ہوں۔

واقعہ حدیث الباب امام احمد کے موافق اور جمہور ائمہ کے خلاف ہے۔ کیونکہ اس میں ایک عورت کی شہادت سے نبی ﷺ نے فرمایا تھا کہ *ذَعْبُهَا غُنْكَ*۔

جواب: واقعہ حدیث الباب احتیاط پر محمول ہے کیونکہ ایک عورت کے کہنے سے اس میں شبہ تو پڑ گیا۔ اور قرینہ اس کا نبی ﷺ کا بار بار اعراض کرنا ہے۔ اگر حتمی حرمت نازل ہو جاتی تو حضور ﷺ بار بار اعراض نہ کرتے۔ (بلکہ حتماً کہہ دیتے کہ یہ حرام ہو چکی ہے اس کو چھوڑ دو)۔

بَاب مَا جَاءَ فِي الْأَمَةِ تُعْتَقُ وَلَهَا زَوْجٌ

عند الاحناف: زوج اگر عبد ہو تو زوجہ کو خیار حق ملتا ہے۔ حر ہو جب بھی ملتا ہے۔

عند الشوافع: عبد ہو تو زوجہ کو خیار حق ملتا ہے اس لیے کہ حرہ کو تحت العبد رہنے میں استکفاف رہتا ہے۔ اگر زوج حر ہو تو بھرا استکفاف نہیں ہوتا۔

اس اختلاف کا مدار حضرت بریرہؓ و مغیثہؓ کا واقعہ ہے۔ حضرت بریرہؓ جب آزاد ہوئیں تو نبی ﷺ نے انکو خیار حق دیا۔ احناف کہتے ہیں کہ بریرہؓ کے حق کے وقت مغیثہؓ حرقہا۔ یہ اس کو ثابت کرتے ہیں کہ جب حر ہونے کی صورت میں اس کو خیار حق ملا تو عبد ہونے کی صورت میں بطریق اولیٰ ملے گا۔ شوافع ثابت کرتے ہیں کہ بریرہؓ کے حق کے وقت مغیثہؓ عیثہ عبد تھا۔ احادیث دونوں طرح کی ہیں حر ہونے کی بھی اور عبد ہونے کی بھی۔

امام طحاوی نے ان احادیث کے تضاد کو اس طرح رفع کیا کہ مغیثہؓ عبد تھا اُنْغَقَ فَصَارَ حُرًّا، دونوں قسم کی روایتیں احناف کے موافق ہیں کوئی بھی مخالف نہیں کیونکہ احناف کے نزدیک تو دونوں صورتوں میں خیار حق ملتا ہے۔ حر ہونے والی روایات شوافع کے مخالف ہیں نامعلوم وہ ان کا کیا جواب دیتے ہیں؟ البتہ احادیث الباب میں جو یہ لفظ ذکر ہے کہ وَلَوْ كَانَ حُرًّا لَمْ يُخَيَّرْهَا یہ جملہ احناف کے خلاف ہے۔

جواب: اس کا جواب علامہ زطلی نے نسائی سے نقل کیا ہے۔ نسائی میں ہے قَالَ غُرُوزَةُ لَوْ كَانَ حُرًّا لَمْ يُخَيَّرْهَا۔ یہ عروۃ کا اپنا لفظ و کلام ہے حدیث نہیں ہے (یعنی یہ کلام مدرج ہے) فَلَا يَكُونُ حُجَّةً. واللہ اعلم

بَاب مَا جَاءَ أَنَّ الْوَلَدَ لِلْفِرَاشِ

فراش کی اقسام: (۱) فراش ضعیف۔ جیسے امہ کا فراش ہے۔ (۲) فراش متوسط۔ جیسے ام ولد کا فراش ہے۔ (۳) فراش قوی جیسے منکوحہ کا فراش ہے۔ (۴) فراش اقوی۔ یہ مطلقہ ثلاث کا فراش ہے۔

ضعیف فراش میں نسب تب ثابت ہوتا ہے جبکہ دعویٰ کیا جائے۔ اور نفی بغیر لعان کے ہو جاتی ہے اور ام ولد کے فراش میں نسب بغیر دعویٰ کے ثابت ہو جاتا ہے۔ دعویٰ شرط نہیں لیکن نفی بغیر لعان کے ہو جاتی ہے۔ اور فراش قوی میں بغیر دعویٰ کے نسب ثابت ہو جاتا ہے اور نفی بغیر لعان کے نہیں ہوتی۔ اور فراش اقویٰ میں نسب بغیر دعویٰ کے ثابت ہو جاتا ہے۔ اور نفی لعان سے بھی نہیں ہوتی کیونکہ لعان کیلئے تو نکاح شرط ہے اور مطلقہ ثلاث میں تو مسئلہ ہی ختم ہو چکا ہے (وہ تو بالکل اس سے جدا ہو چکی ہے)۔ بہر حال الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ۔ اگرچہ مغرب اور زوج مشرق میں ہو (اور اولاد ہو جائے تو) اولاد اسی (زوج) کی ہوگی اس کو اولاد الزنا کہنا ناجائز و حرام ہے۔ بعض فقہاء نے کہا ہے کہ کوئی عامل ہو اور جنوں کے ذریعے پہنچ گیا ہو اور یا کوئی بزرگ ہو اور ہوا میں اڑ کر چلا گیا ہو۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ کہنے کی ضرورت ہی نہیں ہے۔ بلکہ یوں کہا جائے کہ الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ۔ یہ قانون

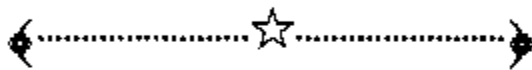
شرعیت ہے اس کو بلا چون دچرانا پڑے گا۔ (باقی وَلِلْعَاہِرِ الْجَنُّوُ کی تفصیل جلد ثانی میں آئے گی وہاں دیکھ لی جائے)۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يَرَى الْمَرْأَةَ فَتُعْجِبُهُ

سوال علی الروایۃ: نبی ﷺ سے یہ کیسے ممکن ہے کہ عورت کو دیکھا اور فَلَذَّخَلَ عَلَى أَهْلِهِ (أَيُّ زَيْنَبٍ) لَفْظِ حَاجَتَهُ؟

جواب: یہ نبوت کے اور بزرگی کے کوئی منافی نہیں۔ بلکہ یہ تو ایسے ہی ہے جیسے بھوکا کھانے کو دیکھتا ہے اور کھانے کی حاجت ہوتی ہے۔

فائدہ: اگلے ابواب میں زوج و زوجہ دونوں کے الگ الگ ایک دوسرے پر حقوق بیان کئے ہیں۔ معلوم ہوا ایک طرفہ کام نہیں ہے۔



أَبْوَابُ الطَّلَاقِ وَاللِّعَانِ

بَابُ مَا جَاءَ فِي طَلَاقِ السَّنَةِ

دو یا تین طلاقیں ایک لفظ کے ساتھ یا حیض کی حالت میں طلاق یا ایسے طہر میں طلاق جو وطی سے خالی نہ ہو یہ بدی طلاق کہلاتی ہے (تو طلاق کی دو قسمیں ہوتیں۔ طلاق سنت، طلاق بدی۔ اوپر والی کلام سے یہ بھی معلوم ہوا کہ بدی عددی بھی ہوتی ہے اور بدی زمانی بھی) اور جو ایسی نہ ہو وہ سنت ہے۔

پھر اس کی دو قسمیں ہیں۔ حسن: کہ ہر طہر میں ایک ایک طلاق دی۔ جس میں وطی نہیں کی گئی۔ یہاں تک کہ تین طلاقیں پوری ہو گئیں۔ احسن: ایسے طہر میں طلاق دی جس میں وطی نہیں کی پھر توقف کیا یہاں تک کہ اس کی عدت گزر گئی۔ ایک طلاق سے مسئلہ پورا ہو گیا (پھر آگے طلاق نہیں دی)۔

سوال: طلاق کے بارے میں آتا ہے کہ یہ ابغض المباحات ہے پھر اس کے حسن و احسن ہونے کا کیا معنی ہے؟
جواب: بدی طلاق کے اعتبار سے یہ حسن و احسن ہیں نہ کہ اپنی ذات کے اعتبار سے۔ اور ایسا ہو سکتا ہے کہ اپنی ذات کے اعتبار سے کوئی چیز مبغوض ہو اور دوسرے کے اعتبار سے وہ حسن و احسن بن جائے۔ یہ تمام تفصیل مدخول بھا کے بارے میں ہے۔ غیر مدخول بھا کے اعتبار سے تو بدی فقط عددی ہوتی ہے۔ بدی زمانی نہیں ہوتی۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ الْبَتَّةَ

بتہ طلاق کے بارے میں امام شافعی فرماتے ہیں جیسی نیت ہوگی اس کو ایسا ہی سمجھا جائے گا۔ امام صاحب کے نزدیک اگر نیت ایک کی ہے تو ایک بانہ بنے گی۔ اور اگر نیت تین کی ہو تو تین بانہ ہوں گی۔ اور اگر دو کی نیت کی ہے تو ایک ہی بانہ بنے گی۔ بہر حال اس میں رجعت نہیں ہوتی۔

حضرت رکانہ کا واقعہ حدیث الباب میں ذکر ہے کہ اس نے (اپنی زوجہ کو) بتہ طلاق دی۔ ابو داؤد میں ہے کہ اس نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں اور نبی ﷺ نے اس کو رجوع کا حق دیا۔ یہ دونوں روایتیں احناف کے خلاف ہیں۔ (ترمذی والی بھی اور ابو داؤد والی بھی)۔

ثلاث والی روایت کا جواب تو ابو داؤد نے یہ دیا ہے کہ وہ غیر اہل کی ہیں۔ بتہ والی روایت یزید بن رکانہ کے اہل کی ہے وہ زیادہ حقیقت حال سے واقف ہیں اس لیے ان کی روایت کو ترجیح ہے۔ (اب رہ گئی ترمذی والی روایت کا جواب تو وہ مندرجہ ذیل ہے)۔ بتہ طلاق میں رجوع کے حق ملنے کا جواب یہ ہے کہ یہ رجوع بئسکاح جدید پر محمول ہے۔ ثلاث والی روایت کا جواب فقہاء نے یہ بھی دیا ہے کہ اگر کوئی شخص اُنْسَبَ طَلَّقَ تین مرتبہ کہتا ہے تو اس میں (بعد والے حملوں سے)

تائیس کا بھی احتمال ہوتا ہے اور تاکید کا بھی اور چونکہ وہ خیر و برکت کا زمانہ تھا جب اس نے کہا کہ میں نے تاکید کا ارادہ کیا تھا تو تصدیق کی گئی اور تین کو ایک سمجھا گیا اور رجوع کا حق دے دیا۔

اب چونکہ وہ زمانہ نہیں رہا اس لیے اب اگر کوئی کہتا ہے کہ میرا ارادہ تاکید کا تھا تو قضاء تصدیق نہیں کی جائے گی البتہ دیا نہ تصدیق کر دی جائے گی فیما بینہ و بین اللہ۔

فائدہ: اس میں ایک اضطراب یہ بھی ہے کہ یہ واقعہ ابن رکانہ رحمہ اللہ کا ہے یا رکانہ رحمہ اللہ کا۔ تو ابوداؤد نے وہاں اس بات کو ترجیح دی ہے کہ یہ ابن رکانہ رحمہ اللہ کا واقعہ ہے نہ کہ رکانہ رحمہ اللہ کا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْخِيَارِ

اگر دونوں کی کلام میں نفس کا لفظ ہو یا ایک کی کلام میں نفس کا لفظ ہو۔ جیسے زوج نے کہا اِخْتَارَئِي نَفْسَكَ زوج نے کہا اُخْتَرْتُ نَفْسِي۔ یا زوج نے کہا اِخْتَارَئِي تو زوج نے کہا اُخْتَرْتُ نَفْسِي۔ یا زوج نے کہا اِخْتَارَئِي نَفْسَكَ اور زوج نے کہا اُخْتَرْتُ۔ تو طلاق واقع ہو جاتی ہے اور اگر کسی کی کلام میں بھی نفس کا لفظ نہ ہو تو پھر طلاق واقع نہیں ہوگی۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْمُطْلَقَةِ ثَلَاثًا لَا سُكْنَى لَهَا وَلَا نَفَقَةَ

امام احمد و اسحاق کے نزدیک: اس کے لیے نہ نفقہ ہے نہ سکنی۔

دلیلہم: ان کی دلیل یہی فاطمہ بنت قیس کی حدیث ہے۔

امام شافعی کے نزدیک: اس کے لیے سکنی ہے۔ کیونکہ قرآن میں ہے لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يُخْرِجُنَّ (المائدہ)۔ اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ سکنی اور نفقہ نہیں ہے۔

احناف کے نزدیک مطلقہ ثلاث کیلئے سکنی بھی ہے اور نفقہ بھی۔ سکنی ہونے کی دلیل قرآن کی مذکورہ آیت ہے جس کو امام شافعی نے ذکر کیا۔

نفقہ ہونے کی دلیل: اَمْكُنُوهُنَّ مِنْ اَنْ يَّخْرُجْنَ مِنْ اَمْكُنُوهُنَّ کی قرأت ہے وَ اَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ۔ یہ قرأت اگرچہ شاذ ہے لیکن خبر واحد کے حکم میں ہے اس سے کم نہیں ہے۔ پس یہ (بھی) حجت بن سکتی ہے۔

دلیل ۲: حضرت فاطمہ بنت قیس کی اس حدیث کو سن کر حضرت عمر رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے لَا نَدْخُ بِكُنَابِ اللَّهِ وَ سُنَّةِ نَبِيِّنَا ﷺ بِقَوْلِ امْرَأَةٍ لَا نَذَرُئِي اُحْفِظْتُ اَمْ نَسِيتُ فَكَانَ عُمَرُ يَجْعَلُ لَهَا السُّكْنَى وَ النِّفَقَةَ۔

سوال: حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی کلام میں سُنَّةِ نَبِيِّنَا ﷺ مجمل ہے؟

جواب: حضرت عمر رضی اللہ عنہ جیسا آدمی جب یہ کہتا ہے تو لاکھالہ ان کے پاس کوئی مضبوط مآخذ ہے جو انہوں نے حضور ﷺ سے سن رکھا ہے اگرچہ ہمارے علم میں نہیں آیا۔ پس اجمال معترض نہیں ہے۔

حدیث الباب کا جواب: یہ حدیث شوافع کے خلاف ہے صرف مسکنی میں۔ اور احناف کے خلاف ہے مسکنی اور نفقہ دونوں میں۔

مسکنی کا مشتکہ جواب: قرآن میں ہے لَا تُخْرِجُوهُنَّ... إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِغَايِبَةٍ۔ اور فاطمہ کوئی زمانہ میں منحصر نہیں ہے بلکہ لسنہ ہوتا (غیر محاط گفتگو کرنا جس سے کسی کو تکلیف ہو) بھی اس کا ایک فرد ہے اور فاطمہ بنت قیس ایسی ہی تھی اس لیے قرآن کی آیت کی رو سے اس کو مسکنی نہیں دیا گیا۔ بعض روایتوں میں یہ بھی آتا ہے کہ اس نے خود شکایت کی کہ میرے زوج کا گھر تنہا ہے مجھے وہاں چوروں سے ڈر لگتا ہے اس لیے مجھے دوسری جگہ منتقل ہونے کی اجازت دی جائے۔ تو حضور ﷺ نے اجازت دے دی۔

نفقہ نہ ہونے کا جواب: ابواب النکاح میں گدراہے کہ زوج نے اس کو نفقہ دیا تھا لیکن یہ اس کو کم سمجھتی تھی تو آپ ﷺ نے فرمایا لَا نَفَقَةَ لَكِ۔ اُنْیَ زَانِدًا غَلِبَهُ۔ اس سے زائد نہیں ہے (یہی ہے)۔ کیونکہ نفقہ بقدر العیشتہ ہوتا ہے۔ مگر نسائی شریف وغیرہ میں ایک قولی روایت بھی ہے جس سے نفقہ مسکنی کی نفی ہوتی ہے۔ اور خود فاطمہ بنت قیس کی رائے یہ تھی کہ یہ قرآن کی آیت مطلقہ رجعی کے بارے میں ہے۔

حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ قرآن کے الفاظ تخصیص سے آبی ہیں لہذا تقیم رہے گی جیسے مطلق ثلاث کو نفقہ مسکنی ملے گا اسی طرح مطلقہ رجعی کو بھی ملے گا۔

سوال: بعض روایتوں میں اس کے قسے میں یہ لفظ بھی ہیں إِلَّا أَنْ تَكُونِي حَائِلًا ان سے مشکل پیدا ہو جاتی ہے کہ حاملہ کے لیے نفقہ ہوتا ہے حاملہ کیلئے نہیں ہوتا؟

جواب: اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ اب تیرے لیے یہی نفقہ ہے اس سے زائد نہیں۔ ہاں اگر تو حاملہ ہوتی تو بقدر ضرورت اس پر زیادتی کی جاسکتی تھی۔

الحاصل: مطلقہ ثلاث حاملہ ہو یا حاملہ۔ دونوں صورتوں میں اس کے لیے مسکنی بھی ہے اور نفقہ بھی ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ لَا طَلَّاقَ قَبْلَ النِّكَاحِ

دو چیزیں ہیں۔ (۱) ایک ہے وقوع طلاق۔ اس کے لیے نکاح فی الحال شرط ہوتا ہے بالاتفاق۔ (۲) اور ایک ہے تعلیق طلاق اس میں اختلاف ہے۔

احناف کے نزدیک: تعلیق کے صحیح ہونے کیلئے فی الحال نکاح شرط نہیں۔ اگر حبیہ کو کہا اِنْ نَكَحْتِكِ فَأَنْتِ طَلَّقَتْ جَبْ نِكَاحِ کرے گا تو طلاق واقع ہو جائے گی۔ یوں سمجھا جائے گا کہ یہ لفظ بعد النکاح زبان سے نکلے ہیں۔

شوافع کے نزدیک: تعلیق کے صحیح ہونے کیلئے بھی نکاح فی الحال شرط ہے۔ اس لیے مذکورہ صورت میں بعد النکاح طلاق واقع نہیں ہوگی۔ باقی حدیث الباب میں وقوع کی نفی ہے۔ (کہ قبل النکاح طلاق کا وقوع نہیں ہے) تعلیق کی صورت

زیر بحث نہیں ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْحَجِّ وَالْهَزْلِ فِي الطَّلَاقِ

لفظ ذکر کیا اور اس کے معنی کی نیت کر لی اس کو جحد کہتے ہیں اور اگر لفظ ذکر کیا اور اس کے معنی کی نیت نہیں کی اس کو ہزل کہتے ہیں۔ شریعت نے ان دونوں کو مساوی کر دیا۔ ان دونوں صورتوں میں طلاق واقع ہو جاتی ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَفَّارَةِ الظَّهَارِ

﴿ص ۲۲۷﴾ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ رَحِمَهُ اللَّهُ: وَهُوَ مُكْتَلَبٌ يَأْخُذُ خَمْسَةَ عَشَرَ صَاعًا أَوْ سِتَّةَ عَشَرَ صَاعًا:

ایک دوسری روایت میں ثَلَاثِينَ صَاعًا بھی ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ مکمل یہ ہے۔ بقیہ کفارہ اس کے ذمے دین ہے۔ یہ مطلب نہیں ہے کہ یہ مکمل کفارہ ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْإِيْلَاءِ

﴿ص ۲۲۷﴾ حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ قَزَعَةَ الْبَصْرِيُّ..... عَنْ عَائِشَةَ: أَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مِنْ نَسَائِهِ وَحَرَمٍ:

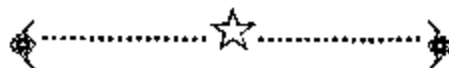
اس سے لغوی ایلاء مراد ہے لغت میں ایلاء کہتے ہیں قسم کو۔ نبی ﷺ نے ایک مہینہ ازواج کے پاس نہ جانے کی قسم کھائی تھی۔ اصطلاحی ایلاء کی مدت تو چار مہینے ہوتی ہے۔

فَجَعَلَ الْحَرَامَ حَلَالًا:

اس میں قلب ہو گیا ہے۔ ابن ماجہ ص ۱۵۵ پر بَابُ الْحَرَامِ میں عبارت اس طرح ہے فَجَعَلَ الْحَلَالَ حَرَامًا۔ نامعلوم یہ قلب کس سے ہوا خود مصنف سے ہوا ہے یا کسی کاتب سے ہوا ہے۔

وَجَعَلَ فِي الْيَمِينِ كَفَّارَةً:

سوال: آپ ﷺ اپنی یمن میں بارہوئے ہیں (حادث نہیں ہوئے تو پھر) اس کفارے کا کیا مطلب؟
جواب: اس جملے کا تعلق ماقبل سے نہیں بلکہ اس سے مقصود بیان مسئلہ ہے کہ حادث فی الیمین پر کفارہ ہوتا ہے۔



أَبْوَابُ الْبُيُوعِ

بَابُ مَا جَاءَ فِي تَرْكِ الشُّبُهَاتِ

﴿ص ۲۲۹﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ عَنْ النُّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ ؓ : وَبَيَّنَ ذَلِكَ أُمُورٌ مُشْتَبِهَاتٌ :
 اشتباہ کبھی تعارض اولہ (بدوں ترجیح) کی وجہ سے ہوتا ہے یہ مجتہد کا اشتباہ ہے۔ اور کبھی اشتباہ انطباق علی الوقائع یعنی کئی امور پر انطباق کے اعتبار سے ہوتا ہے یہ مقلد کا اشتباہ ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي بَيْعِ مَنْ يُزِيدُ

حدیث الباب سے نیلائی کا جواز معلوم ہوتا ہے۔

سوال: اس پر تو سوم علی سوم آئیہ ہو جاتا ہے جس سے حدیث میں منع کیا گیا ہے؟
 جواب: وہ منع بعد الرکون (میلان) ہے۔ قبل الرکون منع نہیں ہے۔ اور نیلائی میں رکون نہیں ہوتا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي بَيْعِ الْمُدَبَّرِ

امام شافعی، احمد و اسحاق کے نزدیک: مدبر مطلق کی بیع جائز ہے۔

امام ابو حنیفہ و مالک کے نزدیک: ناجائز ہے واقعہ حدیث الباب کو مصنف امام شافعی کی دلیل سمجھتا ہے۔
 لیکن مصنف نے یہ خیال نہیں کیا کہ واقعہ حدیث الباب کیا ہے، اس میں تو مضمون امام شافعی کے خلاف ہے کہ مولیٰ کی موت کے بعد مدبر کی بیع ہوئی ہے اور مولیٰ کی موت کے بعد مدبر کی بیع کا منع ہونا بالاتفاق ہے۔ کیونکہ وہ تو حر ہو جاتا ہے اور حر کی بیع کسی کے ہاں جائز نہیں۔ پس واقعہ حدیث الباب سب کے خلاف ہے۔

سب کی طرف سے جواب: اور کوئی نہیں۔ بجز اس کے کہ یہ نبی ﷺ کی خصوصیت پر محمول ہے۔ اب کسی اور کیلئے جائز نہیں ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ لَا يَبِيعُ حَاضِرٌ لِبَادٍ

اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں (۱) ایک یہ کہ حاضری (شہری) بادی (دیہاتی) کیلئے دلال بنے یہ جائز ہے۔ مگر مراد حدیث نہیں ہے (۲) حاضری کھانے پینے کی اشیاء حاضری کے پاس فروخت کرنے کی بجائے بادی کے پاس فروخت کرتا ہے تاکہ شمن زیادہ وصول کرے یہی مراد حدیث ہے اور یہ منع ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي النَّهْيِ عَنِ الْمُحَاقَلَةِ وَالْمُزَابَنَةِ

محاقله: گندم کی سٹوں سے بیج کرنا۔ مزابنه: اتارے ہوئے اثمار کی بیج اشجار پر لگے ہوئے اثمار کے ساتھ کرنا۔

﴿ص ۲۳۲﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يَزِيدَ: أَنَّ زَيْدًا أَبَا عَيَّاشٍ سَأَلَ سَعْدًا

عَنِ الْبَيْضَاءِ بِالسُّلْتِ فَقَالَ أَيُّهُمَا أَفْضَلُ:

حضرت سعد رضی اللہ عنہ کا یہ اجتہادی جواب ہے اور نصوص کے مخالف ہے کیونکہ نصوص میں آیا ہوا ہے إذا اختلفت النوعان فبيعوا فكيف شئتم جب جنس بدل جائے تو پھر تفاضل بھی جائز ہو جاتا ہے اور تساوی بھی جائز ہے۔ اس لیے سعد رضی اللہ عنہ کے اجتہاد کے جواب دینے کی ضرورت ہی نہیں۔

مسئلہ ثانیہ: رطب کی بیج تمر کے ساتھ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے۔ کیونکہ ناجائز ہونے کی کوئی وجہ نہیں۔ اگر رطب تمر ہے تو تساوی کے ساتھ بیج جائز ہو جائے گی اور اگر رطب غیر تمر ہے تو إذا اختلفت النوعان فبيعوا فكيف شئتم کے قاعدے کے ساتھ پھر بھی جائز ہونی چاہیے لیکن حضرت سعد رضی اللہ عنہ نے جو حدیث مرفوعہ ذکر کی ہے وہ اس کے مخالف ہے۔ فَقَالَ لِمَنْ حَوْلَهُ أَيْنَقُصُ الرُّطْبِ إِذَا بَيْسَ قَالُوا نَعَمْ فَتَنَّهُ عَنْ ذَلِكَ۔ یہی چیز حضرت سعد رضی اللہ عنہ کے قیاس کا مقیاس علیہ ہے۔ (تو یہ حدیث احناف کے سخت خلاف ہے)۔

جواب من جانب الامام: امام صاحبؒ کی طرف سے مقیس علیہ و مقیس دونوں کا جواب یہ ہے کہ مسائل نے بیج بالنتیجہ کا سوال کیا تھا اس لیے منع فرمادیا کیونکہ جب جنس بدل جائے تو تفاضل جائز ہوتا ہے لیکن نتیجہ پھر بھی جائز نہیں ہوتا۔ (لہذا اب مقیس کے بارے میں یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ یہ ان کا اجتہاد ہے۔ جو خلاف نصوص ہے)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ بَيْعِ الثَّمَرَةِ قَبْلَ أَنْ يَيْدُو صِلَاحُهَا

بدو صلاح کا مفہوم امام صاحبؒ کے نزدیک یہ ہوتا ہے کہ ثمرہ ایسی حالت میں ہو جائے کہ آسانی آفات سے محفوظ ہو جائے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک بدو صلاح کے مفہوم میں یہ بھی ہے اور (مزید) یہ بھی ہے کہ اس کا رنگ بھی بدل جائے اور اس میں مٹھاس بھی پیدا ہو جائے۔

اب اگر ثمرہ کی بیج قبل بدو صلاح بشروط القطع ہو تو بالاتفاق جائز ہے اور بشروط التوکل ہو تو بالاتفاق ناجائز ہے۔ کیونکہ ترک کی شرط غیر ملائم ہے۔ اور لا بشرط الشيء کے درجہ میں ہو تو امام صاحبؒ کا مشہور قول اس میں جواز کا ہے۔ جبکہ حدیث اس کے مخالف ہے۔

من جانب الامام حدیث کے جوابات: (۱) یہ حدیث بیج بشرط التوکل کی صورت پر محمول ہے۔ (کیونکہ حدیث میں کوئی وضاحت نہیں ہے اس لیے نئی کوای پر محمول کرتے ہیں)۔

(۲) یہ حدیث بیع السلم کی صورت پر محمول ہے۔ کہ بیع سلم جائز نہیں۔ ہاں مطلق بیع جائز ہے۔ قرینہ یہ ہے کہ ایک روایت میں آتا ہے نبی ﷺ نے فرمایا لَوْ أَذْهَبَ اللَّهُ الْفَرْصَ بَيْنَهُمْ يَسْتَحِلُّ أَخَذَ ثَمَّ مَالٍ أُجِيبَهُ۔ ظاہر ہے کہ اس کا تحقق مذکورہ صورتوں ہی میں ہوتا ہے۔

(۳) یہ بھی شفقت پر محمول ہے کیونکہ نبی ﷺ نے جب یہ دیکھا کہ ایسی بیع و شراء میں آئے دن جھگڑے و خصومت ہوتی رہتی ہے تو شفقتاً اس سے منع فرمادیا۔ باقی رہائیس جواز وہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس قسم کے ایک مشتری کیلئے نبی ﷺ نے چندہ فرمایا جس سے اس کے قرضوں کو ادا کر دیا گیا تھا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جواز ہے (ورنہ اس کو فرما دیتے کہ جاؤ جاؤ پیسے وغیرہ نہیں ہیں)۔

(۴) کیا بعید ہے کہ بدو صلاح سے مراد قبل الظہور والوجود ہوں۔ اور قبل الظہور والوجود (بیع کرنا) تو سب کے نزدیک ناجائز ہے۔ اس لیے کہ اس میں بیع معدوم ہوتی ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي النَّهْيِ عَنْ بَيْعِ حَبْلِ الْحَبْلَةِ

اس کی دو صورتیں ہیں۔ (۱) حبل الحبلة کو مبیعہ بنایا جائے یہ بھی منع ہے کیونکہ مبیعہ موبوم ہے۔ (۲) کسی بیع میں اس کو اداء ثمن کی اہل بنایا جائے یہ بھی ممنوع ہے کیونکہ یہ مجہول ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ بَيْعِ الْغَرَرِ

بیع الغرر: یہ لفظ جوامع الکلم میں سے ہے۔ اس کے تحت کئی جزئیات داخل ہیں۔ جن میں مبیعہ مقدورہ تسلیم نہ ہو۔ مثلاً عبد آبق کی بیع۔ بیع الطیر فی الهواء وغیرہ۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي النَّهْيِ عَنْ بَيْعَتَيْنِ فِي بَيْعَةٍ

اس کی دو تفسیریں ہیں۔ (۱) اگر نقد ہوں تو دس ہیں اور اگر ادھار ہوں تو بیس ہیں۔ اور کسی ایک کا فیصلہ کئے بغیر ایک دوسرے سے جدا ہو جائیں تو یہ بیعتین فی بیعہ ہے اور اگر کوئی ایک صورت طے ہوگئی تو پھر بیع جائز ہے۔ (۲) دوسری تفسیر اس کی مصنف نے قال الشافعی سے نقل کی ہے کہ میں نے اپنا دار تمہارے پاس فروخت کیا اس شرط پر کہ تم اپنا غلام میرے پاس لکڑا فروخت کرو۔ وَهَذَا تَفَارُقٌ عَنْ بَيْعٍ بِغَيْرِ ثَمَنِ مَعْلُومٍ وَلَا يَنْدَرِي كُفْلٌ وَاجِبٌ مِنْهُمَا عَلَى مَا وَقَعَتْ عَلَيْهِ صَفَقَتُهُ یعنی اس کے منع ہونے کی وجہ ثمن کا مجہول ہونا ہے۔

سوال: امام شافعی کی علت و تفسیر میں بظاہر انطباق نہیں ہے۔ کیونکہ بگڈا کا مطلب تو یہ ہے کہ ثمن متعین ہیں (جبکہ علت اور وجہ میں یہ کہہ رہے ہیں کہ ثمن مجہول ہیں) اس کے دو جواب ہیں۔

جواب (۱): تفسیر میں بگڈا سے مراد ثمن نہیں بلکہ ممکن ہے کہ ثمن کے علاوہ کوئی اور کیفیت مراد ہو۔ (لہذا اب تعارض نہ

آیا اور انطباق ہو گیا)۔

جواب (۲): سبکداسے مراد ثمن ہی ہے۔ لیکن مقصد یہ ہے کہ زبان پر کچھ ہے اور ذہن میں کچھ ہے مثلاً زبان پر چالیس ہیں اور ذہن میں پچیس ہیں۔ (اب امام شافعی کی بیان کردہ علت درست ہو جائے گی کہ یہ بیع منع ہے کیونکہ اس کا ثمن مجہول ہو گیا)

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ بَيْعِ مَا لَيْسَ عِنْدَهُ

﴿ص ۲۳۳﴾ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ رَحِمَهُ اللَّهُ: حَتَّى ذَكَرَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرٍو أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ:

یعنی یہ وہ سند و سلسلہ ہے جو مشہور عن عمرو بن شعیب بن محمد بن عبد اللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ ہے اس میں عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کا ذکر ہے۔

لَا يَحِلُّ سَلَفٌ وَبَيْعٌ:

سود کے بغیر قرضہ دیتا ہے مگر کہتا ہے کہ مجھ سے قرضہ کے ساتھ ساتھ اتنے کی یہ چیز بھی مزید لو۔ یہ منع ہے اس لیے کہ ٹھکل قرضہ بخر نفعاً فہو رہا۔

وَلَا شَرْطَانٌ فِي بَيْعٍ:

سوال: بیع میں تو مجھے شرطان منع ہیں اسی طرح شرط واحد بھی تو منع ہے۔ بیع بالشرط تو ناجائز ہوتی ہے (بخر شرطان کی تخصیص کا کیا معنی؟)

جواب: اس کا بہترین جواب یہ ہے کہ شرطان سے حدود مراد نہیں بلکہ نوع مراد ہے ملائم ہو یا غیر ملائم۔ (کوئی شرط نہ لگا لی جائے) اور نفی مجموعے کے اعتبار سے ہے یعنی بیع میں شرط ملائم بھی ہو اور غیر ملائم بھی۔ ایسا نہیں ہے بلکہ شرط ملائم بجز اور غیر ملائم لا بجز۔

وَلَا رِبْحٌ مَالٌ يَضْمَنُ:

یہ جملہ ظاہر کرتا ہے (کہ بیع قبل القبض جائز نہیں)۔

الحاصل: قَالَ إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ النخ: يَأْسَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ إِمَامٌ أَحْمَدُ كَاشَا مُرَدِّدٌ۔ اس کے بعد عبارت میں جس اسحاق کا ذکر ہے وہ اسحاق بن راہوی ہے۔

قَالَ إِسْحَاقُ (أَيْ إِسْحَاقُ بْنُ رَاهَوِيَّةَ) كَمَا قَالَ (أَيْ قَالَ أَحْمَدُ) فِي كُلِّ مَا يُكَالُ وَيُوزَنُ:

امام ابو حنیفہؒ نے اس سے بھی ذرا اور تعمیم کر لی کہ عتار و غیر عتار کا فرق کر لیا۔ یعنی منقولی و غیر منقولی۔ اور کہا کہ منقولی کی بیع جائز نہیں لیکن غیر منقولی کی بیع قبل القبض جائز ہے۔

وَهَذَا حَدِيثٌ مُرْسَلٌ:

مرسل سے مراد منقطع ہے۔

إِنَّمَا رَوَاهُ ابْنُ سِيرِينَ عَنْ أَيُّوبَ السَّخْتِيَانِيِّ عَنْ يُوسُفَ بْنِ مَاهَكَ عَنْ حَكِيمِ الْخ:
اس کلام کے لانے سے غرض یہ ہے کہ وساطت ہے اور وساطت کا ترک کرنا خطا ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّرْفِ

(ص ۲۳۵) حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ: إِلَّا مَارُوِي عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ ؓ أَنَّهُ كَانَ لَا يَرَى بَأْسًا
أَنْ يُبَاعَ الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ مُتَفَاضِلًا وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ مُتَفَاضِلًا الْخ:

حضرت ابن عباسؓ کی یہ رائے تو بظاہر بڑی مشکل ہے دوسری احادیث و نصوص کے خلاف ہے جو ان جیسے فقیہ کی شان سے بعید ہے کہ ذہب بالذہب کی بیع میں تفاضل جائز ہے یہ تو صحیح نہیں ہے؟

جواب: اس کا جواب اور ابن عباسؓ کی طرف سے عذر یہ ہے کہ ابن عباسؓ نے یہ حدیث سنی تھی کہ إِنَّمَا الْوَلِيُّ فِي الشَّيْئَةِ اور بعض روایتوں میں ذکر بھی ہے وہ اس کو مطلق سمجھے (کہ متعده الجنس ہو یا غیر متعده الجنس ہو) حالانکہ واقع میں یہ بخلاف الجنس کے ساتھ مقید ہے۔ جب ابوسعید خدریؓ نے ان کو حدیث الباب سنائی جس میں تفاضل کی حرمت کا ذکر ہے (پہلے سے یہ سنی ہوئی نہیں تھی) تو پھر ابن عباسؓ نے اپنی اس رائے سے رجوع کر لیا۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ الْبَيَّعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا

(ص ۲۳۶) حَدَّثَنَا وَاصِلُ بْنُ عَبْدِ الْأَعْلَى الْكُوفِيُّ..... عَنْ ابْنِ عُمَرَ ؓ قَالَ
سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ الْبَيَّعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا أَوْ يَخْتَارَا:

(اس حدیث کی دو شرح ہیں) بعض نے اس کو اختیار کا معنی یہ بتایا ہے کہ تفوق سے پہلے کوئی ایک اختفت کہہ دے تو پھر تفرق سے پہلے بھی لوٹانے کا حق ختم ہو جاتا ہے۔ جیسے تفرق کے بعد لوٹانے کا حق ختم ہو جاتا ہے۔ اور بعض نے اس کا یہ معنی کیا ہے کہ تفرق کے بعد نہیں لوٹا سکتے۔ ہاں اگر ان کی بیع میں شرط خیار ہے تو پھر تین دن تک شرط خیار کی وجہ سے لوٹا سکتے ہیں۔ (یہ حدیث کی دوسری شرح ہو گئی)۔

امام شافعیؒ خیار مجلس کے قائل ہیں۔ اور اس حدیث کو دلیل بناتے ہیں اور کہتے ہیں کہ وَالتَّفَرُّقُ. تَفَرُّقٌ بِالْإِبْدَانِ۔ امام ابو حنیفہؒ کہتے ہیں کہ جب ایجاب و قبول ہو جائے تو بیع بات (مکمل) ہو جاتی ہے اب کوئی خیار نہیں خواہ مجلس رہے یا ختم ہو جائے (یعنی ان کے ہاں خیار مجلس ثابت نہیں) ان کے نزدیک التَّفَرُّقُ تَفَرُّقٌ بِالْكَلَامِ (أَيُّ بِالْأَقْوَالِ) ہے۔ مصنفؒ نے تفرق بالابدان والے قول کو راجح کہا ہے۔ اور اس کی یہ وجہ ذکر کی ہیں۔

وجه (۱): تفرق بالابدان متبادر ہے۔

وجہ (۲): اس حدیث کا راوی ابن عمرؓ ہے اور راوی اپنی مروی کا مطلب دوسرے لوگوں کی نسبت زیادہ سمجھ سکتا ہے۔ اور ابن عمرؓ کا اپنا عمل یہ ہے کہ جب کسی سے حج کرتے تھے تو ایجاب و قبول ہو جانے کے بعد (مجلس سے) چل پڑتے تھے تاکہ حج واجب اور تام ہو جائے (تو ابن عمرؓ اس تفرق سے تفرق بالا بدن سمجھتے ہوئے ہیں)۔

وجہ (۳): اسی حدیث میں حضرت ابو ہریرہؓ اسلمیؓ کا واقعہ ہے کہ ان کے پاس دو آدمیوں نے ایک فرس میں نزاع کیا۔ مشتری واپس کرنا چاہتا تھا۔ بائع واپس نہیں لیتا تھا، تو ابو ہریرہؓ نے مشتری کو واپس کرنے کا حق دیا یہ کہہ کر کہ لَا أَرَاكُمْ بِالْفِرَقَيْنِ

۔ (کہ تمہاری ابھی مجلس باقی ہے کیونکہ یہ دونوں کشتی میں تھے تو یہ بھی تفرق سے تفرق بالا بدن ہی سمجھ رہے ہیں)۔
وجہ (۴): عبد اللہ بن عمرؓ کی حدیث جو مصنفؒ نے ذکر کی ہے اسی میں بھی یہی ذکر ہے کہ وَلَا يُحِلُّ لَكَ أَنْ يُفَارِقَ صَاحِبَهُ خَبِيئَةً أَنْ يَسْتَقِيلَهُ۔ (معلوم ہوا کہ تفرق سے تفرق بالا بدن مراد ہے)۔

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اگر چغت میں تفرق بالكلام بھی ہوتا ہے جیسے قرآن میں ہے وَإِنْ يَتَفَرَّقَا يُغْنِي اللَّهُ كُمَا مِنْ سُخْرِهٖ مگر یہ نادر ہے۔ بخلاف تفرق بالا بدن کے کہ ولغت میں زیادہ ہے اب ہم خفیوں کیلئے سخت مشکل درپیش ہے۔

جوابات: جواب سے پہلے اس بات کو سمجھ لینا چاہیے کہ ایجاب و قبول سے حج بات (مکمل) ہو جاتی ہے مجلس رہے یا مجلس ختم ہو جائے۔ اس کی تائید و دلیل حدیث کا لفظ خَبِيئَةً أَنْ يَسْتَقِيلَهُ ہے کیونکہ قَالَ تَوْضِيعُ الْمَجْلِسِ كَوَيْتِهِ جِزْءٌ مِنْ حَجِّهِ اور فتح المبع فرع ہے اس بات کی کہ پہلے حج ہو چکی ہے۔ (معلوم ہوا تفرق کا حج کے بات (مکمل) ہونے میں کوئی دخل نہیں ہے)۔

جواب (۱): بعض نے یہ جواب دیا کہ ہے تو تفرق بالا بدن ہی۔ لیکن اس کو کتنا یہ بناؤ تفرق بالكلام سے (کہ ایجاب والے نے ایجاب کیا اور قبول کرنے والے نے ابھی قول نہیں کیا تو اس کو خیار ہے) لیکن اس جواب کی رو سے مصنفؒ کے خدشے و اعتراضات تو صاف نہ ہوئے۔

جواب (۲): بعض نے یہ جواب دیا کہ میں تسلیم ہے کہ تفرق بالا بدن مراد ہے لیکن حدیث (میں امر) استحباب پر معمول ہے وجوب پر معمول نہیں ہے۔ (یعنی وجوب کوئی خیار نہیں ہے ہاں استحباب خیار ہے جبکہ مجلس باقی ہے اور جب مجلس سے اٹھ گئے تو اب استحباب خیار بھی نہیں ہے۔ حافظ نے یہ جواب ذکر کر کے وَهُوَ تَخَفُّفٌ قَوْلِي کہہ کر اس کے ضعف کی طرف اشارہ کر دیا۔ آگے ضعف کی وضاحت نہیں کی ہے۔ ممکن ہے ان کے دل میں یہ بات ہو کہ استحباب کا یہاں کوئی قرینہ نہیں ہے) بہر حال دوسرے جواب کی رو سے مصنفؒ کے خدشات اور بوسب رفع ہو گئے)۔

جواب (۳): حضرت شیخ الہندؒ کی تقریر ہے مآل اس کا بھی استحباب ہی ہے لیکن انہوں نے عنوان و تعمیر بدل دی ہے۔ وہ جواب سمجھنے سے قبل ایک تمہید سمجھو۔

تمہید: یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام عبادات کی تعلیم دینے کے ساتھ ساتھ معاملات کی بھی تعلیم دیتے ہیں اور وہ معاملات کے ساتھ ساتھ اخلاق کی بھی تعلیم دیتے ہیں کہ انسانوں کے اندر اعلیٰ سے اعلیٰ اخلاق پیدا ہو جائیں ان میں مردہ کا پہلو آ جائے۔ کسی کا لحاظ کرنا ان کا حراج بن جائے۔ اس کی کئی مثالیں ملتی ہیں جیسے ایک حدیث میں آتا ہے کہ اپنی دیوار میں پڑوسی کو کیل

لگانے سے نہ روکو۔ اپنی دیوار پر اس کو شبیر رکھنے سے نہ روکو۔ ایک اور واقعہ آتا ہے کہ ایک صحابی نے دوسرے صحابی سے قرض لینا تھا تو اس مقروض صحابی نے اس کو دھادیا اور آدھا قرض اس سے محاف کر لیا۔ حضرت زبیر ؓ اور اس کے حریف کا قصہ تو مشہور ہے علی جوای ترمذی ج ۱ ص ۲۵۲ باب ما جاء فی الرجلین یخون أحدهما أنفلاً من الآخر فی الماء میں ہے کہ نبی ﷺ نے حضرت زبیر ؓ کو کہا کہ پہلے تم اپنے کھیت میں پانی لگا لو اور پھر چار کی طرف چھوڑ دو۔ جب اس نے اعتراض کیا کہ آپ ﷺ نے تو اپنے چچا زاد بھائی ابن عمرؓ کی رعایت کی ہے۔ تو آپ ﷺ نے اصل فیصلہ صادر فرمایا کہ اے زبیر ؓ! پہلے اپنے کھیت کو سیراب کر لو پھر بقیہ پانی روک دو حتیٰ کہ دیواروں تک پہنچ جائے۔ آخر یہ مروءة حسن اخلاقی کی تعلیم نہیں ہے تو اور کیا ہے۔

اس تمہید کے بعد اب شیخ البند کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث مروءة پر محمول ہے۔ (کہ جب تک تفرق نہیں ہوا تمہیں خیار ہے۔ یہ خیار مروءة ہے)۔ بلکہ اب تو بات مجلس پر ہی بند نہ رہی (بلکہ مجلس ختم بھی ہو جائے تو بھی خیار ہونا چاہیے)۔
سوال: سوال ہوا کہ پھر حدیث کے راوی ابن عمرؓ خلاف مروءة کیوں کرتے تھے (یعنی مجلس سے جلدی کیوں اٹھ جاتے تھے تاکہ بیع تام ہو جائے)؟
جواب: ابن عمرؓ ہر جگہ ایسا نہیں کرتے تھے بلکہ جہاں انعقاد اور بقائے بیع میں کوئی مصلحت (اپنی یا فریق آخر کی) دیکھتے وہاں ایسا کر لیتے تھے۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِيمَنْ يُخَدَعُ فِي الْبَيْعِ

﴿۲۳۶﴾ حَدَّثَنَا يُونُسُ بْنُ حَمَّادٍ الْبَصْرِيُّ عَنْ أَنَسٍ ؓ: فَقُلْ هَاءَ وَهَاءَ وَلَا خَلَابَةَ:

(اس کا کیا مطلب ہے) بعض نے کہا کہ نبی ﷺ نے اس کو دھوکے سے بچنے کی ایک تدبیر بتلائی کہ زمانہ خیر و برکت کا ہے تمہارے اس کہنے سے تمہیں کوئی دھوکہ نہیں دے گا۔ بعض نے اس کی یہ شرح کی ہے کہ خلاۃ کا معنی ہے خیار (یعنی مجھے بعد میں خیار ہوگا) اس صورت میں یہ اس کی خصوصیت پر محمول ہے۔ اب اگر کوئی یہ لفظ کہے گا تو اس کو خیار نہیں ملے گا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْمَصْرَاقِ

اس میں احناف کے نزدیک تو مشتری کو خیار نہیں ہے۔ جبکہ حدیث الباب میں خیار کا ذکر ہے وَإِنْ شَاءَ رَدَّهَا وَرَدُّ فَعَهَا صَاعًا مِنْ تَمْرٍ۔ گویا یہ حدیث احناف کے خلاف ہے۔

حدیث الباب (حدیث المصراۃ) کے جوابات:

جواب (۱): ایک جواب تو مشہور ہے کہ یہ حدیث مخالف قیاس ہے۔ اس لیے کہ ضمان کا ضابطہ یہ ہوتا ہے کہ عین کو واپس کیا

جائے اگر وہ قائم ہے۔ اور اگر وہ قائم نہیں تو اس کی مثل کو واپس کیا جائے اور یہاں آیا ہے وَرَدُ مَعَهَا ضَاعًا مِّنْ نَّمْرٍ، یہ تو ضمان کا کوئی قاعدہ نہیں۔ (من پیا تب بھی صاع اور کلو پیا تب بھی صاع) تو یہ حدیث مخالف قیاس ہے۔ اور حدیث جب مخالف قیاس ہو اور راوی غیر فقیہ ہو جیسا کہ یہاں ابوہریرہ رضی اللہ عنہ غیر فقیہ ہیں تو وہ حدیث قابل قبول نہیں ہوتی۔

حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہ جواب لکھنے و سننے کے قابل ہی نہیں ہے۔

جواب (۲): پھر جواب دیا کہ بعض نے اس حدیث کو استحباب پر محمول کیا اور کسی نے مروءۃ پر محمول کیا اور کسی نے اس کو دیانت پر محمول کیا کہ یہ دیانت پر محمول ہے۔ قضاء پر محمول نہیں۔ فرماتے ہیں یہ تمام باتیں ٹھیک ہیں ان میں سے جو بھی اختیار کر لو گے تو یہ حدیث معمول یہ بن جائے گی۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي إِشْتِرَاطِ ظَهْرِ الدَّابَّةِ عِنْدَ الْبَيْعِ

پہلے عرض کر چکا ہوں کہ بیع میں شرط ملائم جائز ہے شرط غیر ملائم جائز نہیں ہوتی۔ جبکہ واقعہ حدیث الباب میں شرط غیر ملائم کا ذکر ہے۔ (کہ یہ شرط متفقہ عقد کے خلاف ہے)۔

واقعہ حدیث الباب کے جوابات: جواب (۱): اصل واقعہ سامنے آنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حقیقت میں یہ ایک احسان تھا بیع نہیں تھی اگرچہ صورت بیع کی بن گئی تھی۔

جواب (۲): یہ شرط نہ سلب عقد میں تھی نہ ملحق تھی۔ بلکہ یہ تو بعد میں ذکر کی گئی تھی۔ اور ایسی شرط مضر نہیں ہوتی۔

بَابُ الْإِنْتِفَاعِ بِالرَّهْنِ

ص ۲۳۷ ﴿حَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ ... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضی اللہ عنہ وَلَبِنُ الدَّرِّ (دودھ دینے والا جانور)

يُشْرَبُ إِذَا كَانَ مَرَهُونًا:

سوال: یہ تو کُل قَرْضِ جَرَوْ نَفْعًا فَهُوَ رِبَا ہے۔ (تو منافع رہن مرتہن کو نہیں مل سکتے) تین جواب ہیں۔

جواب (۱): یہ حدیث ابتدا پر محمول ہے۔

جواب (۲): حدیث میں تو صرف یہ ہے کہ لَبِنُ الدَّرِّ يُشْرَبُ۔ یہ وضاحت نہیں ہے کہ یہ لبن کس کو دیا جائے اور کس کو نہ دیا جائے تو راہن کو دیئے جانے کا مطلب یہ ہے کہ راہن کی منفعت راہن کی ہوگی۔ کیونکہ راہن اس کی ملک ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ یہ منفعت مرتہن کو دی جائے تاکہ مخالفت حدیث لازم آئے۔

جواب (۳): یہ حدیث راہن کی اجازت پر محمول ہے۔ مگر اجازت تب معتبر ہوتی ہے جبکہ مرتہن کیلئے منفعت شرط بھی نہ ہو اور معروف بھی نہ ہو کیونکہ شریعت میں معروف بھی کا شرط ہوتا ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْمَكَاتِبِ إِذَا كَانَ عِنْدَهُ مَا يُؤَدَّى

﴿ص ۲۳۹﴾ حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْمَخْزُومِيُّ عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ: إِذَا كَانَ عِنْدَ مُكَاتَّبٍ إِحْذَاكُنَّ مَا يُؤَدِّي فَلْتَحْتَجِبْ مِنْهُ:

ابتداء اس عبارت پر دو سوال ہوتے ہیں۔

سوال (۱): شوافع اس سے استدلال کرتے ہیں کہ سیدہ کو اپنے عہد سے پردہ نہیں ہے۔ اگر پردہ ہوتا تو پھر فَلْتَحْتَجِبْ مِنْهُ کہنے کی کیا ضرورت تھی؟

احناف کے نزدیک: سیدہ کو اپنے عہد سے پردہ ہونے کی وجہ سے یہ حدیث احناف کے خلاف ہوگئی؟
جواب: نفس احتجاب مراد نہیں بلکہ احتجاب شدید مراد ہے۔

سوال (۲): یہ ہوتا ہے کہ جب تک اس نے بدل کتابت ادا نہیں کیا تو وہ عہد ہے پھر فَلْتَحْتَجِبْ کیوں فرمایا۔ (کیونکہ حجاب شدید تو تب چلے گا جبکہ وہ حر ہو جائے)؟

جواب: اس میں شک نہیں کہ بالفعل تو عہد ہے لیکن بالقوة القریبہ وہ حر ہے اس لیے احتجاب شدید کا اہتمام کرنا چاہیے۔

بَابُ مَا جَاءَ إِذَا أَفْلَسَ لِلرَّجُلِ غَرِيمٌ فَيَجِدُ عِنْدَهُ مَتَاعَهُ

﴿ص ۲۳۹﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ: أَيُّمَا إِمْرَأَافْلَسَ وَوَجَدَ رَجُلٌ

سَلَعَتَهُ عِنْدَهُ يَبْعِيْنَهَا فَهُوَ أَوْلَىٰ بِهَا مِنْ غَيْرِهِ:

احناف کے نزدیک: موعہ پر اگر قبضہ نہیں ہوا۔ پھر تو بائع الحق بالبيع ہوتا ہے اور اگر بیع پر قبضہ ہو گیا ہے تو پھر اسوۃ الغرماء ہوتا ہے۔ حاصل یہ ہے کہ احناف کے ہاں تفصیل ہے۔ جبکہ حدیث الباب اس کے خلاف ہے۔

جواب: یہ ہے کہ چونکہ حدیث الباب میں بیع کا لفظ نہیں ہے اس لیے حدیث الباب کو آسانی کے ساتھ دو دلیلت یا عاریت پر محمول کر سکتے ہیں۔ اور دو دلیلت و عاریت میں صاحب حق الحق ہوتا ہے۔ اسوۃ للغرماء نہیں ہوتا۔

مگر حضرت شاہ صاحب: فرماتے ہیں کہ مسلم کی روایت میں بیع کا لفظ ہے اس لیے مذکورہ جواب مناسب نہیں ہوگا۔ کوئی اور جواب دینا چاہیے اور وہ جواب یہ ہے کہ یہ حدیث مروۃ پر محمول ہے۔ (کہ موجودہ چیز غرماء صاحب حق ہی کو دے دیں) یا یہ حدیث قبل القبض کی صورت پر محمول ہے اور عندہ کا معنی ملک ہے قبضہ نہیں ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي النَّهْيِ لِلْمُسْلِمِ أَنْ يَدْفَعَ إِلَى الدِّمِيِّ الْخَمْرَ يَبْعِيْنَهَا لَهُ

﴿ص ۲۳۹﴾ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ خَشْرَمٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ: وَكَرِهُوا أَنْ تَتَّخِذَ

الْخُمْرُ خَلَا الْخ:

اگر تحلیل ہو تو یہ سب کے نزدیک جائز ہے یعنی خمر پڑی پڑی خود بخود دوسرے بن جائے۔ اور اگر تحلیل ہو یعنی اگر ان میں نمک وغیرہ ڈال کر اس کو سرکہ بنایا جائے تو یہ شوافع کے ہاں منع ہے کیونکہ حدیثوں میں اس سے نفی آئی ہے۔ اور احناف کے نزدیک یہ بھی جائز ہے۔

نہی کا جواب: یہ ہے کہ یہ نفی تشدید کے زمانہ پر محمول ہے (جب خمر کی حرمت ہوئی تو محکم تک تروادینے گئے تھے)۔

بَابُ

﴿ص ۲۳۹﴾ حَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: وَلَا تَخْنُ مِنْ خَانَكَ:

اگر ایک آدمی نے دوسرے کا حق دبا یا ہوا ہے اور اس کو کسی طرح اس کے مال سے اپنے حق ملنے کا موقع مل رہا ہے تو مسئلہ یہ ہے کہ اگر من الجنس ہو تو بقدر الحق لے لے اور اگر خلاف الجنس ہو تو نہ لے۔ باقی حدیث (وَلَا تَخْنُ مِنْ خَانَكَ) کا جواب یہ ہے کہ یہ مکارم اخلاق پر محمول ہے۔

عند الاحناف: درایم و دائرہ جنس واحد ہیں۔ (بعض کے ہاں اگر چہ الگ الگ دو جنس ہیں)

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْعَارِيَةَ مُؤَدَّاةٌ

﴿ص ۲۳۹﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى عَنْ سَمُرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا عَنِ النَّبِيِّ ﷺ: قَالَ عَلَى الْيَدِ

مَا أَخَذْتُ حَتَّى تُؤَدَّى:

عند الاحناف: عاریہ غیر مضمون ہوتی ہے۔ بظاہر حدیث الباب سے اس کا منع ہونا معلوم ہو رہا ہے۔ تو حدیث احناف کے خلاف ہوئی۔

جواب: احناف نے اس کا جواب یہ دیا کہ حدیث اس صورت پر محمول ہے جبکہ عاریہ بعینہ موجود ہو ایسی صورت میں اس کو لوٹانا ضروری ہے۔ اگر ہلاک ہو جائے تو پھر ضمان ہے یا نہیں؟ حدیث اس بارے میں ساکت ہے۔ یہی (مطلب) و معنی حسن نے سمجھا ہے اس میں حسن سے کوئی نسیان نہیں ہوا ہے۔ حضرت قتادہ رحمہ اللہ ایسے ہی ان کی طرف نسیان کی نسبت کر رہے ہیں۔ (العاریۃ مؤدّاة یہ لفظ احناف کے اتفاق خلاف نہیں جتنا علی البیہ ما أخذت حتی تؤدّی ہے جس سے ضمان کا لازم ہونا معلوم ہوتا ہے تو اس کا جواب مندرجہ بالا بیان ہو گیا)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْإِخْتِكَارِ

﴿ص ۲۳۹﴾ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ عَنْ مَعْمَرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ فَضْلَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ:

قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ لَا يَحْتَكِرُ إِلَّا خَاطِي فَقُلْتُ لِسَعِيدٍ يَا أَبَا مُحَمَّدٍ إِنَّكَ تَحْتَكِرُ قَالَ وَ مَعْمَرٌ قَدْ كَانَ يَحْتَكِرُ:

تو مطلب یہ ہے کہ معمر کا احتکار اس زمانہ میں ہوتا تھا یا ان چیزوں میں ہوتا تھا جس کی وجہ سے لوگوں کو ضرر نہیں ہوتا تھا۔ پس ایسا احتکار منع نہیں ہے اور جس سے لوگوں کو ضرر ہو تو یہ منع ہے۔
(نوٹ) : اپنی زمین کے غلہ کا احکار کرنا بھی جائز ہوتا ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي ثَمَنِ الْكَلْبِ

﴿ص ۲۳۰﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ رَافِعٍ عَنْ رَافِعِ بْنِ خَدِيجٍ ﷺ : وَ ثَمَنِ الْكَلْبِ خَبِيثٌ :
اس کا جواب یہ ہے کہ اس سے کلب غیر معلوم مراد ہے۔ اور دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ نئی تشدید کے زمانہ کی ہے۔ (کیونکہ عندنا بیع الکلب جائز ہے)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَسْبِ الْحَجَّامِ

﴿ص ۲۳۰﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ عَنْ أَبِيهِ ﷺ : وَأَطْعَمَهُ رَقِيقًا :
اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حلال ہے۔ اگر حرمت ہوتی تو پھر رقیق کو کھلانی بھی منع ہوتی۔ (بعض نے کسب الحجام کو حرام کہا ہے)۔

بَابُ مَا جَاءَ مِنَ الرُّخْصَةِ فِي كَسْبِ الْحَجَّامِ

﴿ص ۲۳۰﴾ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ عَنْ حُمَيْدٍ : فَوَضَعُوا عَنْهُ مِنْ خَرَاجِهِ :
خراج اس کو کہتے ہیں جو مولیٰ یومیہ اپنے عبد کی کمائی مقرر کر دیتا ہے کہ فی یوم تم نے مجھے اتنا کما کے دینا ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ أَنْ يُفَرَّقَ بَيْنَ الْأَخْوَيْنِ أَوْ بَيْنَ الْوَالِدَةِ وَلَدِهَا فِي الْبَيْعِ

﴿ص ۲۳۱﴾ حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ عَنْ عَلِيٍّ ﷺ : قَالَ رُدُّهُ رُدُّهُ :
اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بیع ہو جاتی ہے کیونکہ رو بعد المبیع ہوتا ہے۔ اگر بیع نہ ہوتی تو نبی ﷺ، حضرت علی ﷺ کو فرماتے بیفک باطل و فاسد۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي مَنْ يَشْتَرِي الْعَبْدَ وَيَسْتَعْلِيهِ ثُمَّ يَجِدُ بِهِ عَيْبًا

﴿۴۴۱﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى عَنْ عَائِشَةَ : قَضَى أَنَّ الْخِرَاجَ بِالضَّمَانِ :

یعنی مبیعہ کی منفعت اسی کے لیے ہے جس کی ضمان میں مبیعہ ہے۔ کیونکہ بعد القبض مبیعہ مشتری کی ضمان میں ہوتی ہے ان ہلک من مال المشتري۔ تو اس زمانہ کی منفعت بھی مشتری کیلئے ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ مِنَ الرُّخْصَةِ فِي أَكْلِ الثَّمَرَةِ لِلْمَارِّ بِهَا

اس کا مد اعراف پر ہے۔ اگر عرف ہو تو حلال ہے۔ ورنہ نہیں ہے۔ (یعنی کسی باغ سے گزرے اور پھل توڑے تو یہ جائز ہے یا نہیں اس کا مد اعراف پر ہے)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْعَرَايَا وَالرُّخْصَةِ فِي ذَلِكَ

عریہ: کا معنی امام شافعی کے ہاں یہ ہے کہ بعض مساکین کو کسی نے کھانے کیلئے تروی پھر ان کا جی چاہا کہ لوگوں کی طرح ہم بھی رطب کھائیں تو ان کی اس آرزو خواہش پورا کرنے کیلئے ایک باغ والے نے ان سے وہ تھلے لی اور اس کے اندازے کی رطب علی النخل ان کو دے دی۔ تو اس تفسیر کی رو سے عریہ مزینہ بن گئی۔ حالانکہ مزینہ سے منع آئی ہے کیونکہ اس میں احتمال ربوئی ہوتا ہے اور ربوئی کے مسئلہ میں احتمال ربوئی بھی اسی طرح منع ہوتا ہے جیسا کہ حقیقت ربوئی منع ہے۔ مگر نبی ﷺ نے مساکین کی حاجت کے پیش نظر اس ربوئی کی اجازت دے دی۔ ظاہر ہے کہ یہ تفسیر باطل ہے (کیونکہ ربوئی جو قطعاً حرام ہے اس کا جواز پیدا ہو رہا ہے) اس لیے عند الامام عریہ کا معنی یہ ہے کہ عرب لوگوں کی عادت تھی کہ وہ اپنے باغوں میں سے کچھ درخت مساکین کو حبہ کر دیتے تھے۔ اور یہ بھی ان کی عادت تھی کہ اپنے اپنے باغوں میں بال و بچوں کے ساتھ رہتے تھے۔ اب ان باغوں میں مساکین کے آنے جانے سے ان کو حرج ہوتا تھا تو پھر وہ مساکین کو بالکل محروم کرنا بھی پسند نہیں کرتے تھے۔ تو وہ اپنے پہلے حبہ سے رجوع کر لیتے اور اس کے بدلے میں اندازے کے مطابق تھلے دیتے تھے اور یہ ایک دوسرا حبہ ہوتا تھا۔ تو ان کے ایسے کرنے سے بیع کی صورت بن جاتی تھی۔ یہ ہیضہ بیع نہیں ہوتی تھی اس لیے کہ ہیضہ بیع تو تب ہوتی جبکہ ان موہوبہ اشجار پر ان کا قبضہ ہوتا۔ کیونکہ حبہ میں ملک قبضہ سے آتی ہے۔ حالانکہ وہ تو باغ ہی میں رہتے تھے (مساکین ان کو گھر تو نہیں لے جاتے تھے)۔ (تو یہ مزینہ کی صورت بن گئی ہے)۔ اسی صورت بیع کی وجہ سے روایتوں میں اس پر بیع کا اطلاق ہو گیا ہے۔ (اب اس تفسیر کے مطابق احتمال ربوئی بھی لازم نہیں آتا۔ اور ربوئی کے مسئلہ میں کوئی ترمیم بھی نہیں کرنی پڑتی)۔

سوال ۱: اب ہم پر سوال ہوگا کہ حدیث میں عریہ کا اشتناء کا کیسے ہوگا؟

جواب (۱): یہ اشتناء متصل نہیں بلکہ منقطع ہے۔ مگر حضرت شاذ صاحب فرماتے ہیں کہ اشتناء تو متصل ہی ہے لیکن جنس صورت ہے نہ کہ حقیقت۔ (کہ مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہوتا ہے لیکن جنس صورت ہے حقیقت نہیں)۔

سوال (۲): اگر عریہ کا یہی معنی ہے کہ یہ یا حبہ ہے اور پہلے حبہ سے رجوع ہے تو پھر اس میں فیما ذون خمسۃ اونسق کی پابندی نہیں ہونی چاہیے۔ قلیل و کثیر سب میں مخصص ہونا چاہیے۔ حالانکہ روایتوں میں فیما ذون خمسۃ اونسق آ رہا ہے؟

جواب: یہ قید عربوں کے عرف و عادت کی وجہ سے ہے کہ ان کے عرف میں عریہ اتنی ہی مقدار میں ہوتا تھا۔ تو یہ قید گویا

اتفاق ہوئی۔ اس (دون فرست) سے زائد کی نفی نہیں ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ النَّجْشِ

نیلای میں خریدنے کی غرض کے بغیر قیمت بڑھائے جانے کو نجش کہتے ہیں۔

أَبْوَابُ الْأَحْكَامِ

اس سے قبل بھی تو احکام ہی بیان ہوئے ہیں یہاں اس عنوان سے مراد سووی الاحکام المسابقة ہیں۔ یا آئندہ آنے والے مسئلے قضی و خصومات کے ہیں ان کے بارے میں اصطلاح قائم ہوئی ہے کہ ایسے مسائل کو احکام سے تعبیر کرتے ہیں۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّشْدِيدِ عَلَى مَنْ يَقْضِي لَهُ بِشَيْءٍ لَيْسَ لَهُ أَنْ يَأْخُذَهُ

ص ۲۳۸ ﴿خَذْنَا هَارُونَ بْنَ إِسْحَاقَ الْهَمْدَانِيَّ عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ: فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ

مِنَ النَّارِ فَلَا يَأْخُذُ مِنْهُ شَيْئًا:

عند الاحناف: قضائے قاضی ظاہر او باطن نافذ ہوتی ہے یعنی اگر قاضی نے کسی چیز کے بارے میں حلال ہونے کی قضا کر دی تو وہ باطن بھی حلال ہو جاتی ہے اور اگر کسی چیز کے حرام ہونے کی قضا کر دی ہو وہ شہود تو وہ باطن بھی حرام ہو جاتی ہے۔ یہ حدیث بظاہر اس کے خلاف ہے۔

جواب (۱): احناف کہتے ہیں کہ یہ کوئی قاعدہ کلیہ نہیں ہے بلکہ حنفیہ کا یہ قول عقود و فسوخ کے بارے میں ہے املاک مرسلہ کے بارے میں نہیں ہے اور یہ حدیث مذکور املاک مرسلہ پر محمول ہے (ان میں تو قاضی کی قضا صرف ظاہر نافذ ہوتی ہے لہذا یہ حدیث ہمارے خلاف نہیں ہے)۔

جواب (۲): نبی ﷺ کا مقصد اس ارشاد گرامی سے یہ ہے کہ جس کسی نے جھوٹے گواہ پیش کئے اور میں نے اس کے گواہوں سے متاثر ہو کر اس کے حق میں قضا کر دی تو وہ یہ نہ سمجھے کہ میری اس قضا کی وجہ سے اس کا وزر ساقط ہو گیا فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ مِنَ النَّارِ۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْيَمِينِ مَعَ الشَّاهِدِ

شواہد و جمهور: نے اس کا مطلب یہ سمجھا ہے کہ مدعی کے پاس دو گواہ نہ ہوں بلکہ ایک گواہ ہو تو دوسرے گواہ کے قائم مقام اس کی یمنین کر دی جائے اور اس کے حق میں قضا کر دی جائے۔ حالانکہ اوپر والے باب میں جو حدیث (الْيَمِينَةُ عَلَى الْمُدْعَى وَالْيَمِينُ عَلَى الْمُدْعَى عَلَيْهِ) گذری ہے یہ اس کے خلاف ہے کیونکہ اس سے تو تقسیم معلوم ہوتی ہے کہ (یمنین مدعی علیہ پر ہے اور مدعی کے ذمے شہود ہیں یمنین اس کی جانب سے نہیں آ سکتی)۔ اسی طرح یہ قرآن کے بھی خلاف ہے وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ (آیۃ) اور وَاسْأَلُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ اس لیے فَضْلَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِالْيَمِينِ مَعَ الشَّاهِدِ والی حدیث کی

کوئی مناسب تاویل کی جائے گی۔

تاویل حدیث مذکور: بعض نے اس کی یہ تاویل کی ہے کہ شاہد سے مراد جنس شاہد ہے اور مطلب یہ بتانا ہے کہ نبی ﷺ نے دونوں طرح قضا فرمائی ہے کبھی بالیمین اور کبھی بالشاہد۔

مگر حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں (کہ اس سے مع کے لفظ کے ابناء (انکار) کی وجہ سے) یہ تاویل درست نہیں ہے۔ کیونکہ اس کا تقاضہ تو مجموعہ کا ہے، نیز اگلی سے اگلی روایت میں **فَقَضَىٰ بِالْيَمِينِ مَعَ الشَّاهِدِ الْوَاحِدِ** کے لفظ بھی آئے ہوئے ہیں۔ **تاویل ثانی:** پھر کسی نے تاویل کی کہ ایسا کسی قضا میں نہیں ہوا بلکہ کسی صلح میں ہوا ہے۔ نبی ﷺ نے کہیں صلح کروائی اور اس میں یہ ہوا۔ اور صلح میں توسع ہے۔ صلح کرنے والے کو جیسے اطمینان ہو ویسے ہی کر لے۔

حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک اولیٰ یہ ہے کہ اس کی کوئی تاویل نہ کی جائے اور یہ کہا جائے کہ یہ ظنی ہے اور قرآن کی مذکورہ دو آیات **(وَأَشْهَدُوا ذُوَىٰ عَدْلٍ مِّنْكُمْ - وَأَسْتَشْهَدُوا شَهِيدَيْنِ)** ظنی ہیں اور ظنی سے قطع پر زیادتی نہیں کی جاسکتی۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْعَبْدِ يَكُونُ بَيْنَ رَجُلَيْنِ فَيَعْتِقُ أَحَدَهُمَا نَصِيئَهُ

اگر مومر (مالدار) ہے تو دوسرے کے نصیب کا ضمان اس کے ذمے ہے۔ اور اگر معسر (مخلدست) ہے تو پھر عہدے دوسرے کے نصیب کی سعی کرائی جائے گی۔

استسعاء والی حدیث کو بعض لوگوں نے مطول کہا ہے۔ لیکن امام ترمذی نے اس کو صحیح کہا ہے اس لیے وہ معمول پر ہے۔ **عند الاحناف:** حلق متجری نہیں ہوتا مگر زوال ملک نہ رہتی ہے۔ اگر کچھ بھی باقی رہا (مثلاً ایک درہم) تب بھی رقیق (غلام) سمجھا جائے گا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْعُمَرَىٰ

﴿ص ۲۵۱﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى عَنْ سَمُرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: الْعُمَرَىٰ جَائِزَةٌ لِأَهْلِهَا:

یہ سب کا لفظ ہے۔ اور اس سے عہد ہونے کی تین صورتیں ہیں۔

(۱) لہ کے ساتھ وَلِغَقِبِهِ کا لفظ بھی کہا۔

(۲) صرف لہ کہا وَلِغَقِبِهِ کا لفظ نہیں کہا لیکن رجوع کی شرط کر دی۔

(۳) نہ بغقبہ کا لفظ کہا اور نہ رجوع کی شرط کی۔ یہ تین صورتیں ہوں گیں۔

پہلی صورت: میں بالاتفاق رجوع نہیں ہے۔ دوسری صورت: میں بالاتفاق رجوع ہے۔ تیسری صورت میں اختلاف ہے۔

امام ابى ابو حنيفه كے نزديك رجوع نئس ۛ باقى ائمه كے نزديك: رجوع ۛ۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرُّقْبَى

يہ بھی صہ كا لفظ ۛ۔ اس كى تفسير ہوتى ۛ ہى لِلاَجْرِ مَوْتًا مَيِّتً وَ مَيِّتً۔ (يعنى تم پہلے مر گئے تو يہ چیز ميرى اور اگر میں پہلے مر گیا تو يہ چیز تمہارى ہوگی)۔

عندالاحناف: يہ چيز نئس اگر يہ كر ليا تو يہ اس كے پاس عاريت ہوگی۔

حديث الباب كے جوابات من جانبنا۔ جواب (١): يہ ۛ كہ حدیث بھی عاریت پر محمول ۛ۔
جواب (٢): حدیث كے رفع وقف میں بھی اختلاف ہو رہا ۛ۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يَضَعُ عَلَى حَائِطِ جَارِهِ خَشَبًا

﴿٢٥١﴾ حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ: طَاطَنُوا رُؤُسَهُمْ: یعنی ابو ہریرہ ؓ كى حدیث كوں كر كر االى محسوس كى اور سر نیچے كر ليے۔

وَاللّٰهُ لَا رَمِيْنَ بَهَا بَيْنَ اُكْتِنَافِكُمْ:

اس میں ھا ضمیر كا مرجع روایات ہیں (اور اگر ھا ضمیر كا مرجع خشبہ ہو تو معنی ہوگا كہ میں اس خشبہ كو تمہارے كندھوں كے درمیان مارونگا یعنی اس سے متعلقہ احادیث تمہیں ضرور سننا ہونگا) باقى بقسوة الاستيذان يہ حدیث مردۃ پر محمول ۛ۔
نكہ وجوب پر۔

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْيَمِينَ عَلَى مَا يُصَدَّقُهُ صَاحِبُهُ

تضام كا اصول ۛ ۛ كہ مستحلف كى نيت كچھ ۛ اور حلاف كى نيت كچھ ۛ تو اس میں مستحلف كى نيت كا اعتبار ہوتا ۛ۔ باقى تودريہ كا جواز بھی روایات سے معلوم ہوتا ۛ ليكن توريہ باب تضام سے نئس ۛ۔
تضام كے علاوہ اگر حالف كى نيت صحیح ہو تو توريہ جائز ۛ ورنہ دھوك ۛ۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي تَخْيِيرِ الْغُلَامِ بَيْنَ أَبَوَيْهِ إِذَا افْتَرَقَا

اگر ايك كافر ہو اور ايك مسلمان۔ تو ولد مسلمان كے تابع ہوگا اور اگر دونوں مسلمان ہوں اور ولد بالغ ۛ يا با تميز ۛ تو پھر تخيير ہوگی اور اگر چھوٹا ۛ اور تميز نئس ۛ تو پھر ام (والدہ) كے تابع ہوگا۔ واقعہ حدیث الباب كے دو جواب ہیں۔
جواب (١): يہ ۛ كہ يہ بالغ يا ذا تميز پر محمول ۛ۔

جواب (٢): يہ ۛ كہ اگر يہ صغير تھا تو پھر اس كى وجہ يہ تھی كہ نبی ﷺ كو بذريعہ ولى الطمينان ہو گیا تھا كہ تخيير كى صورت میں

بھی یہ ام ای کو اختیار کرے گا اس لیے تخیر دے دی۔ (ورنہ مسلمان و کافر میں تو اختیار ہی نہیں ہے بلکہ متعین ہے کہ مسلمان کے تابع ہوگا)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلَيْنِ يَكُونُ أَحَدُهُمَا أَسْفَلَ مِنَ الْآخَرِ فِي الْمَاءِ

﴿ص ۲۵۲﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ: فَقَالَ أَنْ كَانَ ابْنُ عَمَّتِكَ فَنَلَوْنِ وَجْهَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ:

پہلا فیصلہ مروۃ کے باب سے تھا جب اس انصاری نے یہ الفاظ کہے (اور اعتراض کیا) تو آپ ﷺ نے انکا اصل فیصلہ فرمایا: سوال: یہ شخص کون تھا؟

جواب: بعض نے کہا کہ یہ عاصب نامی شخص منافق تھا اور لفظ انصاری کا مطلب یہ ہے کہ یہ انصار کے قبیلے میں سے تھا۔ جواب (۲): بعض نے کہا کہ یہ مخلص مسلمان تھا لیکن غلبہ غضب کی وجہ سے اس کی زبان سے یہ کلمہ نکل گیا (اللہ معاف فرمائے آمین)۔

سوال: اس حدیث میں تو اعلیٰ و اسفل میں سے اعلیٰ کو مقدم کیا ہوا ہے جبکہ فقہ میں یہ لکھا ہوا ہے کہ اعلیٰ و اسفل میں سے پہلے پانی اسفل والے کو ملے گا ثم فہم یعنی پھر اعلیٰ اور اس سے اعلیٰ کو ملے گا۔ جبکہ حدیث میں اس کے خلاف ہے؟ جواب: یہ ہے کہ فقہاء نے یہ بھی لکھا ہے کہ اس کا مدار عرف پر ہے پس جیسا عرف ہو اس پر عمل کیا جائے گا۔ اور عربوں میں عرف ایسا ہی تھا جیسا کہ حدیث میں لکھا ہوا ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي مَنْ يَتَعَقُّ مَمَالِيكُهُ عِنْدَ مَوْتِهِ وَلَيْسَ لَهُ مَالٌ غَيْرُهُمْ

﴿ص ۲۵۲﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ..... عَنْ عُمَرَ بْنِ حُصَيْنٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: فَأَعْتَقَ اثْنَيْنِ وَأَرْقَى أَرْبَعَةً:

احناف کے نزدیک ایسی صورت میں ہر عہد سے ایک ٹکٹ آزاد ہوگا کیونکہ ٹکٹ میں اس کی وصیت جاری ہوگی۔ اور دو ٹکٹ میں وہ سنی کرے گا۔ واقعہ حدیث الباب کی تاویل کرنے کی بجائے یہ کہا جائے کہ یہ آپ ﷺ کی خصوصیت پر محمول ہے کہ آپ ﷺ نے دو کو آزاد کر دیا اور چار کو غلام بنا دیا۔

بَابُ مَا جَاءَ مِنْ زَرْعٍ فِي أَرْضِ قَوْمٍ بَغَيْرِ إِذْنِهِمْ

احناف کا اس میں مذہب یہ ہے کہ زرع عاصب کی ہوگی۔ صاحب الارض کو اس کی اجرت ملے گی یعنی ارض کی ضمان ملے گی۔ حدیث میں زرع فی ارض قوم بغیر اذنیہم فلیس لہ من الزرع شیء کا جواب یہ ہے اُنْیَ قَبْلُ الضَّمَانِ وَلَهُ نَفَقَتُهُ کا مطلب یہ ہے کہ اس کے لیے بقدر نفقہ حلال ہے قبل اداء الضمان۔ (اور بقیہ زرع تب حلال ہوگی جب ضمان ادا کر دے گا)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي النُّحْلِ وَ التَّسْوِيَةِ بَيْنَ الْوَلَدِ

احناف بھی اسی کے قائل ہیں کہ مساوات ہونی چاہیے۔ لیکن کسی ولد میں اگر کوئی فضیلت ہو جس کی وجہ سے والد زیادتی کرتا ہے تو وہ بھی جائز ہے۔

سوال: یہ کیسے جائز ہے جبکہ اسی واقعہ کی بعض روایتوں میں ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا لَا أَشْهَدُ عَلَى الْخَوَرِ۔
جواب: جور سے مراد ظلم نہیں بلکہ جور سے مراد انحراف عن العدل ہے۔ یہ ایسے ہے جیسے نبی ﷺ نے مدیون کے بارے میں کہہ دیا تھا کہ تم اس کی نماز جنازہ پڑھو میں نہیں پڑھتا۔ (اگر اس کا جنازہ جائز نہ ہوتا تو نماز پڑھنے کا امر کیوں فرماتے) معلوم ہوا میں الاولاد ترجیح کی گنجائش ہے۔ حرام نہیں ہے۔

بَابُ إِذَا حَدَّثَ الْحُدُودُ وَقَعَتِ السَّهَامُ فَلَا شُفْعَةَ

﴿ص ۲۵۴﴾ حَدَّثَنَا عَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: إِذَا وَقَعَتِ الْحُدُودُ

وَصُرِفَتِ الطَّرِيقُ فَلَا شُفْعَةَ ابْنِ لُغْلُطٍ:

باقی شفعہ للبخار حدود واقع ہونے سے ختم نہیں ہوتا۔ یہ کہنے سے اب احادیث الباب میں کوئی تعارض پیدا نہیں ہوگا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي اللَّقْطَةِ وَ ضَالَّةِ الْإِبِلِ وَالْغَنَمِ

اس میں رائے جلاء بھی کا اعتبار ہوتا ہے۔ اتنا وقت تعریف و تشہیر کرے کہ اس کو یقین ہو جائے کہ اگر کوئی مالک ہوتا تو وہ آجاتا۔ (اس میں کوئی حد نہیں) اس کے بعد اگر فقیر ہے تو خود استعمال کرے اور اگر غنی ہے تو استعمال نہیں کر سکتا۔ یہ امام صاحب کے نزدیک ہے۔ باقی ائمہ کے نزدیک غنی بھی اس کو استعمال کر سکتا ہے۔ اس پر مصنفؒ نے دو دلیلیں ذکر کی ہیں۔
(۱) ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کا واقعہ کہ ان کو سودینہ کی تحلیلی غنی تھی اور بعد التعریف ان کو نبی ﷺ نے استعمال کرنے کی اجازت دے دی تھی حالانکہ ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کا اغنیاء صحابہ سے ہونا مشہور ہے۔ اس کے دو جواب ہیں۔

جواب (۱): یہ بھی مشہور ہے کہ ابی بن کعب رضی اللہ عنہ فقیر بھی تھے اور غنی بھی تاریخ چونکہ معلوم نہیں تو ہو سکتا ہے یہ (اسرا لنبی ﷺ) ان کے فقر کے زمانہ میں ہو۔

جواب (۲): جب کسی اختلافی مسئلہ میں قضاء قاض ہو جائے تو پھر وہ اجماعی اور معجوز ہو جاتا ہے۔ نبی ﷺ کا اجازت دینا یہ بمنزل قضائے قاضی کے تھا۔

دلیل (۲): دوسری دلیل مصنفؒ نے علی رضی اللہ عنہ کا واقعہ ذکر کیا کہ ان کو ایک دینار ملا۔ نبی ﷺ نے ان کو وہ دینار خرچ کرنے کی اجازت دے دی۔ (علی رضی اللہ عنہ اگر غنی تو نہیں تھے لیکن صدقات وغیرہ نہیں لے سکتے تھے۔ تو گویا غنی کے حکم میں ہو گئے)۔ اس کے بھی دو جواب ہیں۔

جواب (۱): منسل واقعہ سامنے آنے کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ علی رضی اللہ عنہ کے گھر ختمہ واضطرار کی حالت تھی۔
جواب (۲): روایتوں میں ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا تھا کہ تم اس کو خرچ کر لو اگر کوئی آگیا تو دینار میرے ذمے ہے۔ تو یہ واقعہ قرض پر محمول ہے۔

بَابُ مَا ذُكِرَ فِي إِحْيَاءِ أَرْضِ الْمَوَاتِ.

﴿ص ۲۵۶﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ نَسَارٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ زَيْدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: مَنْ أَحْيَى أَرْضًا مَيِّتَةً فَهِيَ لَهُ:

یعنی احیاء سے احیاء کرنے والا اس کا مالک بن جاتا ہے۔ مگر احناف کے نزدیک اس کے لیے اذن امام شرط ہے۔

وَلَيْسَ لِعَرْقٍ ظَالِمٍ حَقٌّ:

یعنی اس میں شک نہیں کہ احیاء سے ملک آتا جاتا ہے لیکن غیر کی ملک میں اس کا کوئی حق نہیں ہے۔ حاصل یہ نکلا کہ غیر مملوکہ اراضی کا احیاء ہو اور ادھر اذن امام بھی ہو تو پھر احیاء کرنے والا مالک ہو جاتا ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْقَطَائِعِ

﴿ص ۲۵۶﴾ عَنْ أَبِيصَ بِنِ حَمَالٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: إِنَّمَا قَطَعْتُ لَهُ الْمَاءَ الْعَذَّ:

الماء العذ کا معنی ہے: جاری چشمہ۔ یہ کہنا یہ ہے دائی اور عمومی نفع کی چیز سے۔

قَالَ فَانْتَزَعَهُ مِنْهُ:

اس سے دو مسئلے معلوم ہوئے۔ (۱) دائی عمومی نفع کی چیز کسی کو جاگیر میں نہیں دینی چاہیے۔ بلکہ وہ چیز جاگیر دی جائے جس میں محنت و مشقت ہو۔

(۲) دوسرا مسئلہ یہ معلوم ہوا کہ اگر امام نادانگی کی بناء پر ایسی کوئی چیز جاگیر (کے طور پر) دے بھی دے تو اس کو واپس لوٹا بھی سکتا ہے۔

قَالَ مَا لَمْ تَنْلُهُ خِفَافُ الْإِبِلِ:

یعنی آبادی سے وہ اتنی دور ہو کہ وہاں تک آبادی والوں کے اونٹ و جانور چرتے چرتے نہ پہنچتے ہوں تو اس کو چھوٹا بنا سکتے ہو اور اس کو اپنے لیے خاص کر سکتے ہو۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْمَزَارَعَةِ

عند الامام: کراہت ہے۔ لیکن تحریری کراہت نہیں ہے بلکہ کراہت تنزیہی ہے۔

امام صاحب: فرماتے ہیں کہ مروۃ یہ ہے کہ انسان اپنی زمین خود کاشت کرے۔ اور اگر ضرورت نہ ہو تو دوسرے کو کشت کاشت کے لیے دیدے۔

عند الصاحبین: اس میں کراہت بھی نہیں ہے اور فتویٰ بھی صاحبین کے قول پر ہے۔ مزارعہ و محابرة دونوں ایک ہی چیز ہیں۔

أَبْوَابُ الدِّيَّاتِ

بَابُ مَا جَاءَ فِي الدِّيَّةِ كَمْ هِيَ مِنَ الْإِبِلِ

قتل عمد میں قصاص متعین ہے۔ اولیاء متتول قاتل کو معاف بھی کر سکتے ہیں۔ قتل عمد میں قاتل پر دیت کا حکم اس کی رضاء کے بغیر نافذ نہیں ہو سکتا یہ احناف کا مذہب ہے۔ امام شافعی کا بھی ایک قول اسی طرح ہے۔ دوسرا قول ان کا یہ بھی ہے کہ دیت کا حق بھی قاتل پر (اس کی رضاء کے بغیر) نافذ ہو سکتا ہے۔ اور ایک تیسرا قول خیار کا بھی ہے کہ قاتل کو اختیار دیا جائے گا قصاص دینے میں اور دیت دینے میں۔

قتل عمد: اس کو کہتے ہیں جس میں دھاری دار آلہ کے ساتھ متتول کو قتل کیا جائے جیسے تلوار، چھری وغیرہ۔ آج کل بدوق سے کسی کو قتل کرنا اس کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ اس سے بھی قتل کیا جاتا ہے زمانہ زمانہ کی بات ہے۔ کسی زمانہ میں آلہ قتل تلوار ہوتی تھی اب یہ تلوار ہے۔

قتل شبه عہد: یہ ہوتا ہے کہ کسی آلہ قتل کے بغیر قتل کیا جائے جیسے لٹھی سے مارا اور قتل کر دیا۔ پھر عاہد کا بھی یہی حکم ہے۔ اقسام دية: (۱) مغلظہ (۲) غیر مغلظہ۔

احناف کے نزدیک اونٹوں میں ہوتی ہے اور ار باعاً ہوتی ہے۔ ۲۵ بنت مخاض، ۲۵ بنت لبون، ۲۵ جذع۔ امام شافعی کے نزدیک اثلاً ثانیہ ۳۰ حق، ۳۰ جذع، ۴۰ خلفہ (حاملہ اونٹنیاں)۔ یہ بنت مغلظہ عمد و شبه عمد میں ہوتی ہے۔ دیت مغلظہ: احناف کے نزدیک: جس کو دیت مخففہ بھی کہتے ہیں یہ اثلاً سانیہ ہے۔ ۲۰ بنت مخاض، ۲۰ بنت لبون، ۲۰ جذع اور ۱۲۰ بنت مخاض۔

امام شافعی کے ہاں بھی یہی ہے مگر ان کے نزدیک ابن مخاض کی بجائے ابن لبون ہے۔ یہ قتل خطاء میں آتی ہے۔ قتل خطاء یہ ہوتا ہے کہ کسی شکار کو نشانہ بنایا تو وہ کسی انسان کو لگ گیا (یہ دو تین بابوں کی تفصیل ہوگی)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْعَفْوِ

﴿ص ۲۵۸﴾ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ. وَأَلْحَ الْآخِرُ عَلَى مُعَاوِيَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فَأَبْرَمَهُ:

آخر سے مراد مدعی ہے کیونکہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے اعتبار سے وہ بھی آخری ہے۔ خلاصہ یہ کہ مدعی نے معاویہ رضی اللہ عنہ سے قصاص لینے میں اصرار کیا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيمَنْ رُضِخَ رَأْسُهُ بِصَخْرَةٍ

﴿ص ۲۵۹﴾ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : - قَرَضِخَ رَأْسُهُ بَيْنَ حَجَرَيْنِ :

احناف کے نزدیک لا قود الا بالسيف کا ضابطہ ہے قصاص میں قاتل کے ساتھ اسی طرح نہیں کیا جائے گا جیسا اس نے مقتول کے ساتھ کیا۔

شوافع کے نزدیک: مماثلت پر عمل کیا جائے گا۔ یہ حدیث بظاہر ان کی دلیل ہے تو احناف کی طرف سے اس کے دو جواب ہیں۔ جواب (۱): یہ منسوخ ہے۔ جواب (۲): یہ سیاست پر محمول ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ لَا يُقْتَلُ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ

﴿ص ۲۶۰﴾ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ رَحِمَهُ اللَّهُ : وَأَنْ لَا يُقْتَلَ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ :

عند الاحناف: ذی کے بدلے مسلمان کو قتل کیا جائے گا۔

عند الجمهور: قتل نہیں کیا جائے گا۔

دلیلہم: حدیث الباب کا آخری جملہ ہے۔ وَأَنْ لَا يُقْتَلَ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ۔

جواب من الاحناف: حدیث کے اس جملہ میں کافر سے کافر عربی مراد ہے کہ مسلمان کو کافر عربی کے بدلے قتل نہیں کیا جائے گا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْقَسَامَةِ

کسی جملہ اور کسی ہستی میں کوئی شخص قتل کیا ہوا پایا جائے اور اس کے قاتل کا علم نہ ہو۔ اور اولیاء مقتول اس محلے یا ہستی والوں کو قاتل کہتے ہیں تو احناف کے نزدیک ضابطہ یہ ہے کہ اولیاء مقتول سے بینہ طلب کئے جائیں گے اگر بینہ پیش کر دیں تو مدعی علیہم سے قصاص لیا جائے گا اور اگر بینہ نہ پیش کر سکیں تو پھر مدعی علیہم میں سے پچاس آدمیوں سے قسم لی جائے گی۔ کہ اللہ کی قسم نہ ہم نے اس کو قتل کیا ہے اور نہ ہمیں اس کے قاتل کا علم ہے۔ اگر آبادی والے پچاس سے کم ہوں تو پھر قسموں کا حکم لیا جائے گا اور پچاس کا عدد پورا کیا جائے گا۔ جب وہ قسمیں پوری کر لیں گے تو پھر ان پر دیت کا فیصلہ کر دیا جائے گا۔

امام مالک کے نزدیک: اولیاء مقتول سے قسمیں لی جائیں گی۔ اگر وہ قسمیں کھائیں اور مقتول پر قتل کے نشانات بھی ہوں تو پھر بھی مدعی علیہم سے قصاص لیا جائے گا اگر وہ قسمیں نہ کھائیں تو پھر مدعی علیہم سے قسمیں لی جائیں گی۔ اگر وہ قسمیں کھالیں تو وہ بری ہو جائیں گے۔ اور اگر قسمیں نہ کھائیں تو پھر ان کے خلاف دیت کا فیصلہ کر دیا جائے گا۔

امام شافعیؒ کا بھی یہی مذہب ہے۔ حدیث الباب بظاہر ان کے موافق اور امام صاحب کے خلاف ہے۔ جواب من جانب الامام: یہ ہے کہ واقعہ حدیث الباب میں یہاں تقدیم و تاخیر ہو گئی ہے۔ (پوری ترتیب کے

ساتھ) مرتب بخاری میں ذکر ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اولیاءِ مقتول کو کہا کہ بیٹہ پیش کرو۔ جب وہ بیٹہ پیش نہ کر سکے تو پھر آپ ﷺ نے فرمایا کہ ان یہود مدعی علیہم سے قسمیں لے لو۔ تو کہنے لگے یہ تو کافر ہیں، جھوٹی قسمیں کھائیں گے۔ ان کی قسموں کا کیا اعتبار؟ تو اس پر آپ ﷺ نے فرمایا اَنْتُمْ حَلْفُوْنَ خَمْسِيْنَ يَمِيْنًا۔ استفہام انکاری کے طور پر فرمایا کہ تم قسمیں دینا چاہتے ہو؟ ایسا ہرگز نہیں ہوگا کیونکہ تم مدعی ہو اور مدعی پر قسم نہیں ہوتی۔ (اور ان ائمہ نے یہ سمجھا کہ اولیاءِ مقتول سے قسمیں لی جارہی ہیں)۔

أَبْوَابُ الْحُدُودِ

بَابُ مَا جَاءَ فِي الشُّرْعِ عَلَى الْمُسْلِمِ

اگر یہ ذرئہ ہو کہ ستر کرنے سے یہ مجرم نذر ہو جائے گا اور جرم میں اور بڑھ جائے گا تو پھر ستر افضل ہے ورنہ عدم ستر ہے۔ یہی حکم ہے شفاعت کا بھی یعنی ثبوت حد سے قبل تو شفاعت منع نہیں ہے شفاعت کرے۔ تاکہ حاکم حد کو رد کرنے کی کوشش کرے۔ اسی طرح مسئلہ ملقین کا ہے کہ ثبوت حد سے قبل تو ملقین کر سکتا ہے یعنی ایسا انداز اختیار کرے کہ وہ انکار کر دے۔ اور جوں ہی حد ثابت ہو جائے گی تو پھر نہ شفاعت جائز ہے نہ ملقین جائز ہے۔ (پھر تو اس کا نفاذ ضروری ہو جاتا ہے)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي دَرِّ الْحَدِّ عَنِ الْمُعْتَرِفِ إِذَا رَجَعَ

ص ۲۶۳ حَدَّثَنَا بِذَلِكَ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ نَ الْحَلَالِ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ :

أُعْذِلَ يَا أُنَيْسُ إِلَى امْرَأَةٍ الْخ :

احناف کے نزدیک: اقرار کی صورت میں ثبوت زنا کیسے اربعہ مرات اقرار ضروری ہے۔

باقی ائمہ کے نزدیک مرۃ اقرار سے بھی ثبوت ہو جاتا ہے۔

دلیل احناف: حضرت ماعز رضی اللہ عنہ کا واقعہ ہے اس میں ذکر ہے کہ اس نے اربعہ مرات زنا کا اقرار کیا تو پھر اس پر رجم کا فیصلہ کیا گیا۔

باقی ائمہ کی دلیل: یہی واقعہ ہے۔ أُعْذِلَ يَا أُنَيْسُ إِلَى امْرَأَةٍ هَذِهِ فَإِنْ اعْتَرَفَتْ فَأَرْجِمُهَا اِنْ اس میں اربعہ مرات اقرار کا ذکر نہیں ہے۔

جواب من جانب الاحناف: یہ ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم حضرت ماعز رضی اللہ عنہ کے واقعہ سے یہ مسئلہ سمجھ چکے تھے کہ اعتراف اربعہ مرات ضروری ہوتا ہے اس لیے اس واقعہ میں اعتراف کے ساتھ اربعہ مرات کی قید نہیں لگائی گئی۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي تَحْقِيقِ الرَّجْمِ

﴿ص ۲۶۳﴾ حَدَّثَنَا سَلَمَةُ بْنُ شَبِيبٍ..... عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أَوْ كَانَ حَمْلًا:

(بینہ اور اعتراف سے تو رجم کرنا ظاہر ہے، حمل کا کیا مطلب؟)

جمہور کے نزدیک: اگر غیر شادی شدہ عورت کو حمل ہو جائے تو اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی اس لیے کہ احتمال ہے کہ حمل نہ ہو بلکہ ہوا بھری ہوئی ہو۔ احتمال ہے کہ خفیہ نکاح کر رکھا ہو۔ احتمال ہے کہ اس کے ساتھ زبردستی کی گئی ہو۔ حاصل: یہ ہے کہ ظہور حمل پر ثبوت زنا کا کوئی طریق نہیں۔ باقی حدیث الباب کا جواب یہ ہے کہ اس میں مراد حمل مجر نہیں ہے بلکہ حمل مع البینہ یا حمل مع الاعتراف مراد ہے۔ (باقی بین السطور جو جواب لکھا ہے کہ یہ منسوخ ہے۔ یہ جواب صحیح نہیں اس لیے کہ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں کہاں سے آیا ہے۔ ہاں کچھ تاویل کر کے اس جواب کو بھی درست کیا جاسکتا ہے۔)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجْمِ عَلَى الثَّيْبِ

﴿ص ۲۶۵﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ..... عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: الثَّيْبُ بِالثَّيْبِ جُلْدٌ مِائَةً

ثُمَّ الرَّجْمُ وَالْبُكْرُ بِالْبُكْرِ جُلْدٌ مِائَةً وَ نَفْيُ سَنَةٍ:

عند الاحناف: اگر حصن ہو تو اس کی حد رجم ہے۔ حصن ہونے سے مراد یہ ہے کہ حر ہو عاقل ہو، بالغ ہو، مسلمان ہو، نکاح صحیح کے ساتھ جماع بھی کیا ہو۔ اور اگر غیر حصن ہو تو اس کی حد مائتہ جلد ہے۔

اب اس حدیث میں حصن کی حد رجم کے ساتھ مائتہ جلد کا ذکر ہے اور غیر حصن کی حد (مائتہ جلد) کے ساتھ نفی سنہ کا بھی ذکر ہے تو ان کا جواب یہ ہے کہ یا تو یہ منسوخ ہیں یا سیاست پر محمول ہیں۔ (باقی حصن کی حد صرف رجم ہے اس کی دلیل واقعہ حضرت معاذؓ ہے۔ کہ اس کو مائتہ جلد جاری نہیں کئے گئے۔)

بَابُ مَا جَاءَ فِي رَجْمِ أَهْلِ الْكِتَابِ

﴿ص ۲۶۵﴾ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مُوسَى الْأَنْصَارِيُّ..... عَنْ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ

رَجَمَ يَهُودِيًّا وَ يَهُودِيَّةً الْخ:

سوال: بظاہر یہ رجم تو قاعدہ کے خلاف ہے اس لیے کہ رجم تو حصن کی حد ہے اور حصن ہونے کیلئے مسلمان ہونا ضروری ہے؟
جواب (۱): یہ ہے کہ یہودی و یہودیہ کا یہ رجم اور اس کا فیصلہ تو رات کے مطابق کیا گیا ہے۔ کیونکہ انہوں نے کہا تھا کہ ہماری کتاب میں جو سزا ہودہ ہم پر نافذ کریں۔

جواب (۲): یہ بھی ہے کہ یہ رجم تعزیرات تھا حد نہیں تھا۔ اور جو رجم تعزیرات ہو اس کے لیے حصن ہونا ضروری نہیں ہوتا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي إِقَامَةِ الْحَدِّ عَلَى الْإِمَاءِ

ابن ماجہ میں حدیث ہے کہ جمعہ، عید و اقامۃ الحدو د یہ امام کے فرائض ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ غیر امام کیلئے اقامۃ الحدو لا یجوز ہے۔ تو کوئی مولیٰ اپنے غلام پر حد قائم نہیں کر سکتا۔ (باقی حدیث میں جو آیا ہے کہ اپنے ارقاء پر حدود قائم کرو اسکا مطلب یہ ہے کہ امام کی طرف مراءفہ کرو کہ وہ ان پر حدود قائم کرے)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي حَدِّ السَّكَرَانِ

حضرت عمرؓ نے صحابہؓ کے مشورے سے ثمانین (۸۰) جلدہ سکران کی حد مقرر فرمائی تو اس وقت سے اس پر اجماع ہو گیا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَمِّ يُقَطَّعُ السَّارِقُ

اس میں کئی قول ہیں دو درہم، تین درہم، ربیع و دینار، سات درہم اسی طرح چالیس درہم کے اقوال ہیں۔ احناف کے نزدیک دس درہم ہیں۔ ابو داؤد میں ایک حدیث ہے کہ نبی ﷺ نے ایک بھن (ڈھال) کے بدلے میں قطع کا حکم فرمایا جس کی قیمت دس درہم تھی پس اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دس درہم سے کم کے سرقہ میں قطع نہیں ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يَقَعُ عَلَى جَارِيَةِ إِمْرَأَتِهِ

﴿ص ۲۶۹﴾ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ عَنْ حَبِيبِ بْنِ سَالِمٍ رَحِمَهُ اللَّهُ: لَنَيْنَ كَانَتْ أُحْلَتْهَا لَهُ لِأَجَلِئِنَّهُ مَائَةً وَإِنْ لَمْ تَكُنْ أُحْلَتْهَا لَهُ رَجَمَتْهُ:

اس میں تو شک نہیں کہ شہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے۔ پھر شبہ کی دو قسمیں ہوتی ہیں۔

(۱) **شبه في المحل:** کہ جہاں حلت کی کوئی دلیل شرعی ہو۔ اس میں اگر زبان سے بھی کہے کہ میں اس کو حرام سمجھتا تھا پھر بھی حد ساقط ہو جاتی ہے جیسے امۃ الابن سے جماع کرنا۔ اس میں حد ساقط ہو جائے گی۔ اگرچہ کہے کہ میں اس کو حرام سمجھتا تھا۔ اس لیے کہ حلت کی دلیل اُنْتُ و مَا لَكَ لَا يَبْئُكُ موجود ہے اسی طرح معتدہ باندہ سے وطی کر لی تو اب بھی حد نہیں لگے گی۔ کیونکہ دلیل حلت قول عمرؓ، الْكِتَابَاتِ زَوَاجِعُ موجود ہے۔ کہ کنایات سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے۔

(۲) **شبه في الفعل:** کہ جس میں حلت کی دلیل شرعی موجود نہ ہو جیسے مطلقہ ثلاث کے ساتھ وطی کر لینا۔ اس طرح امۃ الاب، امۃ الاخ، امۃ الزوجة کے ساتھ وطی کر لینا۔ یہ شبہ فی الفعل ہے۔ (اس میں حرمت پر تو دلیل ہوتی ہے لیکن حلت پر دلیل نہیں ہوتی)۔ اور شبہ فی الفعل میں یہ تفصیل ہے کہ اگر کہے کہ میں اس کو حلال سمجھتا تھا پھر تو حد ساقط ہو جائے گی اور اگر کہے کہ میں اس کو حرام سمجھتا تھا تو پھر حد لگے گی۔ اب واقعہ حدیث الباب میں حضرت نعمان بن بشیرؓ نے جو فیصلہ کیا کہ اگر اس کی بیوی نے اس کے لیے اپنی لبت کو حلال کیا پھر تو میں رجم نہیں کروں گا یعنی حد ساقط ہوگی لیکن سو کوڑے لگاؤں گا، حد انہیں بلکہ تعزیراً۔ اور اگر اس کی بیوی نے لبت کو اس کے لیے حلال نہیں کیا تو پھر میں اس کو رجم کروں گا یعنی میں اس کو حد لگاؤں گا۔ اور وہ بھی کہتا ہو کہ میں اس کو حرام سمجھتا تھا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي حَدِّ اللُّوطِي

جمهور ائمہ و صاحبین کے نزدیک: اگر یہ شخص ہو تو رجم ہے اور اگر غیر شخص ہو تو پھر مائتہ جلد۔
امام صاحب فرماتے ہیں کہ حد زنا پر ہے اور لواطت زنا نہیں اس لیے اس میں حد نہیں۔ ہاں اس کے علاوہ امام کو اختیار ہے سخت سے سخت سزا دینے کا۔ کہ قتل کرادے۔ پہاڑ سے گرا دے۔ پانی میں ڈبو دے۔ گلہ گھونٹ دے۔ (یہ سب کر سکتا ہے مگر تعزیراً لا احداً)۔

أَبْوَابُ الصَّيْدِ

بَابُ مَا جَاءَ مَا يُؤْكَلُ مِنْ صَيْدِ الْكَلْبِ وَ مَا لَا يُؤْكَلُ

اگر کلب معلم ہے تو اس کا کیا ہوا شکار حلال ہوتا ہے۔ کلب کی تعلیم کا مفہوم یہ ہوتا ہے کہ تین دفعہ شکار کیا اور خود نہ کھایا۔ تو سمجھا جائے گا کہ یہ معلم ہے۔ اور اگر کوئی شکار کرنے والا پرندہ ہو تو اس کی تعلیم کا مفہوم یہ ہوتا ہے کہ مالک اس کو چھوڑے تو وہ چلا جائے اور اگر اس کو واپس بلائے تو واپس آجائے۔ یہ پہلی (۱) شرط ہوئی کلب وغیرہ کے معلم ہونے کی۔ دوسری (۲) شرط جرح و زخمی کرنا ہے۔ تیسری (۳) شرط اس کو چھوڑتے ہوئے بسم اللہ کا پڑھنا ہے۔

أَبْوَابُ الْأَضَاحِي

بَابُ فِي الْأَضَحِيَّةِ بِكَشَيْنِ

﴿۲۷۵﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عُبَيْدٍ الْمُحَارِبِيُّ الْكُوفِيُّ عَنْ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَلَمْ يَرِ

بَعْضُهُمْ أَنْ يُضَحِّيَ عَنْهُ:

بعض علماء نے حدیث حضرت علیؑ کی ایک خصوصیت پر محمول کیا ہے۔

احناف کے نزدیک: مسئلہ اس طرح ہے کہ میت کی طرف سے اضحیہ کر سکتا ہے اگر اس کے امر اور وصیت سے ہو تو پھر یہ اس اضحیہ سے نہیں کھا سکتا سب کو فقرہ پر صدقہ کر دے اور اگر بغیر اس کے امر اور وصیت کے اضحیہ کیا تو پھر اس اضحیہ کا حکم اس کے اپنے اضحیہ والا ہے خود کھائے یا صدقہ کرے۔

اور ایک صورت یہ ہوتی ہے کہ اضحیہ تو اپنی طرف سے کرے لیکن اس کے ثواب میں میت کو بھی شریک کر لے تو اس کو ایصال ثواب کہتے ہیں۔ یہ بھی اضحیہ عن المیت ہو جائے گا۔

بَابُ مَا لَا يَجُوزُ مِنَ الْأَضَاحِي

اس کا اہتمام کرنا چاہیے کہ اضحیہ کا جانور مونا تازہ ہو خوبصورت ہو۔ اس میں کوئی عیب نہ ہو۔ اگر کان ٹلٹ سے زائد کٹا ہوا ہو تو ناجائز ہے یہ ظاہر الروایہ ہے۔ اور ایک دوسرا قول ہے کہ اگر ریش سے زائد کٹا ہوا ہو تو پھر ناجائز ہے۔ اور اگر نصف سے زائد باقی ہے اور نصف سے کم کٹا ہوا ہو تو بھی جائز ہے۔ اگر نصف سے زائد کٹا ہوا ہے اور کم باقی ہے تو پھر ناجائز ہے اور پورا نصف کان کٹا ہوا ہو تو پھر اختلاف ہے۔ جواز و عدم جواز دونوں قول ہیں۔ اسی طرح اگر معمولی لتکڑا ہٹ ہو تو جائز ہے اور اگر زیادہ لتکڑا ہٹ ہو تو پھر ناجائز ہے۔ اسی طرح اگر معمولی عور ہو تو جائز ہے۔ اور زیادہ عور ہو تو پھر اضحیہ ناجائز ہے۔

بَابُ فِي الْجَذْعِ مِنَ الضَّانِ فِي الْأَضَاحِي

جذع من الغنم تو ایک سال کا ہوتا ہے۔ اور جذع من الضان کم از کم چھ ماہ کا ہو لیکن اس شرط کے ساتھ کہ اگر سال والوں کے ساتھ کھڑا کریں اور امتیاز نہ ہو سکے تو پھر اس کا اضحیہ جائز ہے۔ علامہ شافعی نے اس میں لیسۃ ایلۃ کی قید لگائی ہے تو اس قید کے لگانے سے یہ گویا دنبہ کے ساتھ خاص ہو جائیگا بھینر کا ضان جائز نہ ہوگا۔

غیر مقلدین اسی کو لیکر اعتراض کرتے ہیں کہ دنبہ جائز اور بھینر کا ضان ناجائز۔ یہ کیسے ہوا؟ تو اس کے دو جواب ہیں۔

جواب (۱): یہ ہے کہ یہ قید اتفاقی ہے۔

جواب (۲): اگر احترازی ہو تو پھر تشریح فقہاء کے خلاف ہے اس لیے قابل اعتبار نہیں۔

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الشَّاةَ الْوَاحِدَةَ تُجْزَى عَنْ أَهْلِ الْبَيْتِ

﴿ص ۲۷۶﴾ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ مُوسَى: كَانَ الرَّجُلُ يَضَعِي بِالشَّاةِ عَنْهُ وَعَنْ أَهْلِ بَيْتِهِ:

اس کا جواب یہ ہے کہ تمام اہل بیت تو موسر (دولت مند) نہیں ہوتے تھے کہ ہر ایک پر الگ الگ اضحیہ واجب ہو بلکہ ایک پر وجوب ہوتا تھا تو وہی اپنا واجب ادا کرتے ہوئے اضحیہ کر دیتا تو یہ سب کیلئے کافی ہو جاتی تھی تو یہ معنی ہے عَنْهُ وَعَنْ أَهْلِ بَيْتِهِ کا۔

بَابُ

﴿ص ۲۷۷﴾ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ عَنْ جُبَلَةَ بْنِ سُهَيْمٍ رَحِمَهُ اللَّهُ: فَقَالَ ضَخِي

رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَالْمُسْلِمُونَ:

احناف کے نزدیک اضحیہ واجب ہے۔

امام شافعی کے نزدیک: سنت ہے یہ حدیث ان کی دلیل ہے۔ کہ ابن عمرؓ سے سوال کرنے والے نے سوال کیا کہ اضحیہ واجب ہے یا نہیں تو آگے سے واجب کا جواب نہ دیا بلکہ ضَخِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَالْمُسْلِمُونَ کہا۔ معلوم ہوا اضحیہ سنت ہے۔
جواب: احناف کہتے ہیں کہ ابن عمرؓ نے وجوب کو تو ذکر نہیں کیا بلکہ دلیل وجوب کو ذکر کر دیا کیونکہ نبی ﷺ کا عمل و عادت بلا ترک وجوب کی علامت ہے اور یہ اس لیے کہ لوگوں میں نبی ﷺ کے اقوال و افعال سے مسائل استنباط کرنے کی قوت اور ملکہ پیدا ہو۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْعَقِيقَةِ

امام شافعی کے نزدیک: سنت ہے۔

امام مالک کے ہاں مستحب ہے۔

احناف کے تین قول ہیں۔ (۱) کراہت (۲) اباحت (۳) استحباب۔ مشہور استحباب کا قول ہے۔ پھر ساتویں دن کرنا مستحب ہے یا چودھویں دن یا اکیسویں دن۔ اگر ان دنوں میں نہ ہو تو پھر جب چاہے کر لے۔ ایک صورت یہ بھی ہوتی ہے کہ ولادت سے ایک دن پہلے کر لے یعنی ولادت والے دن سے ایک دن پہلے کر لے۔ پوری زندگی میں یہ کام کر سکتا ہے، مثلاً ولادت جمعہ کے دن ہوئی ہے تو جمعرات کو کر لے۔ تو یہ بھی گویا ساتواں دن بن جائے گا۔

أَبْوَابُ النَّذْرِ وَالْأَيْمَانِ

نذر کی وفاء ذیل شرائط کے ساتھ واجب ہے:

(۱) نذر اللہ ہو لیس اللہ نہ ہو۔ (۲) عبادت کی نذر ہو معصیت کی نذر نہ ہو۔ (۳) عبادت بھی ایسی ہو جس کا کوئی فرد فرض یا واجب ہو جیسے دو رکعت نماز نفل کی نذر کر لی۔ (۴) پہلے سے وہ عبادت فرض نہ ہو ورنہ نذر منعقد نہیں ہوگی مثلاً کوئی عصر پڑھنے کی نیت کر لے تو یہ منعقد نہ ہوگی۔

فائدہ: (باقی یہاں اعتکاف کو لیکر سوال کیا جاتا ہے کہ پھر تو اس کی نذر صحیح نہیں ہونی چاہیے کیونکہ اس کا کوئی فرد فرض یا واجب نہیں۔ تو اس کا جواب بالتفصیل ماقبل میں گزر چکا ہے) معصیت کی نذر کی صورت میں وفاء منع ہے کیونکہ وہ یحیٰ بن جاتی ہے۔ اور کفارہ یحیٰ بن ادا کرنے سے انسان سبکدوش ہو جاتا ہے۔ یہ احناف کے نزدیک ہے اور باقی ائمہ کے نزدیک یہ منعقد نہیں ہوتی۔ حدیث الباب سے احناف کی تائید ہو رہی ہے (کہ اگر نذر معصیت کا اعدام ہے تو پھر کفارۃ کفارۃ یحیٰ بن کہنے کا کیا مطلب؟ معلوم ہوا کہ معصیت کی نذر یحیٰ بن جاتی ہے)

بَابُ فِي الْكَفَّارَةِ قَبْلَ الْحَنْثِ

احناف کے نزدیک: کفارہ بعد الحنف ہے کیونکہ وجوب کفارہ کا سبب حث بنتا ہے یحیٰ بن تو بارہ ہونے کا سبب ہوتی ہے وہ سبب نہیں۔

امام شافعی، مالک، احمد اسحاقی کے نزدیک: کفارہ قبل الحنف بھی جائز ہے۔ اس باب کی روایت ان کی دلیل ہے فَلْيُكْفِّرْ عَنْ يَمِينِهِ وَلْيُقْفَلْ۔ پہلے باب کی حدیث احناف کی دلیل ہے فَأَتِ الْيَدَىٰ هُوَ خَيْرٌ وَلْيُكْفِّرْ عَنْ يَمِينِكَ۔ (کہ حث پہلے ہو اور کفارہ بعد میں ہو)

جواب حدیث الباب۔ من جانب الاحناف یہ ہے کہ اس میں واؤ مذکور ہے۔ جو مطلقاً جمع کیلئے ہے۔ ترتیب کیلئے نہیں ہے۔ (کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ سبب (حنث) پہلے اور مسبب (کفارہ) بعد میں ہوتا ہے)۔

سوال: واؤ تو تمہاری حدیث میں بھی ہے؟

جواب: یہ ہے کہ ہم پہلی حدیث میں ترتیب واؤ سے نہیں سمجھ رہے۔ بلکہ ترتیب قاعدہ و قانون سے سمجھتے ہیں کہ پہلے سبب پیدا کرو پھر مسبب آئے گا۔

الحاصل: عندنا حث سے پہلے کفارہ دینا یہ کاعدم ہوتا ہے۔ بعد الحنف دوبارہ کفارہ دینا پڑے گا۔

بَابُ فِي كَرَاهِيَةِ الْحَلْفِ بِغَيْرِ اللَّهِ

حلف بغیر اللہ منع ہے۔ فقہاء فرماتے ہیں کہ اگر حلف بالطلاق و العتاق کا عرف بن جائے تو پھر چنانچہ وہ یحیٰ بن جاتی ہے۔ جیسے ہمارے یہاں عرف ہے مثلاً حلف بالقرآن تو یہ بھی یحیٰ بن جاتی ہے چونکہ قرآن اللہ کی کلام و صفت ہے۔ لہذا اس کی قسم کھانا صحیح ہے حدیثوں میں وائی، وائی حلف بغیر اللہ کا ذکر ہے۔ اگر یہ منع ہے تو اس کا وجود کیوں ہے؟ اس کے دو جواب ہیں۔
جواب (۱): یہ ہے کہ ابتداء میں یہ جائز تھا پھر منسوخ ہو گیا۔
جواب (۲): یہ ہے کہ اس سے مقصود حلف نہیں ہوتا بلکہ جریا علی العادة کے طور پر کلام کی تاکید مقصود ہوتی ہے۔

بَابُ فِي مَنْ يَحْلِفُ بِالْمَشْيِ وَلَا يَسْتَطِيعُ

اگر یحیٰ بن کی نیت ہو تو یحیٰ بن جاتی ہے۔ پھر مجبوری کی وجہ سے رکوب کر لیا تو پھر کفارہ یحیٰ بن دینا پڑے گا۔ اور اگر نذر کی نیت ہے تو نذر بن جاتی ہے مجبوری کی صورت میں رکوب کرنے کی وجہ سے ہدی دینی پڑے گی۔
سوال: اس حدیث الباب میں تو ان میں سے کسی کا ذکر نہیں۔ نہ کفارہ کا۔ نہ ہدی کا؟
جواب: یہ ہے کہ عدم ذکر عدم وجود کو مستلزم نہیں ہوتا۔ دوسری روایتوں میں ان کا ذکر ہے، جیسا کہ ابوداؤد، بن ابی رزاع، علیہ کفارة إذا كان في معصية کے ص ۱۱۲ پر احادیث مذکور ہیں۔

أَبْوَابُ السَّيْرِ

سیر: یہ سیرۃ کی جمع ہے۔ لغوی معنی کے اعتبار سے اس کا اخلاق معاشرۃ، اخلاق و عادات سب پر ہوتا ہے۔ لیکن اصطلاح میں نبی ﷺ کے وہ اخلاق مراد ہوتے ہیں جو آپ ﷺ نے جہادوں میں کافروں کے مقابلے میں استعمال فرمائے۔ یہ ایسے ہی جیسے مناسک کے لفظ کا لفظ تمام احکام پر اطلاق ہوتا ہے لیکن اصطلاح میں احکام حج کے ساتھ مختص ہو گیا ہے۔
اقسام جہاد: (۱) فرض عین: جب نفیر عام ہو جائے تو سب پر فرض ہو جاتا ہے حتیٰ کہ اس وقت تو زوجہ کو زوج سے، عہد کو مولیٰ سے اجازت لینے کی بھی ضرورت نہیں ہوتی۔
(۲) فرض کفایہ: ہر دور میں ایک جماعت جہاد کیلئے تیار رہنی چاہیے اور اس عمل میں مشغول رہنی چاہیے ورنہ تو سب ابرہہ لگے۔

بَابُ فِي سَهْمِ الْخَيْلِ

﴿ص ۲۸۳﴾ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ الصَّبِيِّ عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا. لِلْفَرَسِ بِسَهْمَيْنِ
وَاللِّرَّاجِلِ بِسَهْمٍ:

آپ ﷺ نے فرس کیلئے دو حصے اور راجل کیلئے ایک حصہ مقرر فرمایا۔ امام شافعی تو اسی کے قائل ہیں یہ حدیث ان کی دلیل ہے۔
امام صاحب کے نزدیک: فارس کو دو سہم ملتے ہیں ایک اس کا اپنا اور ایک اس کے فرس کا۔
احناف کی دلیل: ایک دوسری حدیث ہے جس میں خیبر کی غنیمتوں کی تقسیم اس طرح ذکر ہے کہ چھتیس سہام

بنائے گئے ان میں سے نصف یعنی اٹھارہ بیت المال میں جمع کروائے اور باقی نصف (اٹھارہ) کو اس طرح تقسیم کیا کہ خیر کی نفی چندرہ صد (۱۵۰۰) تھی ان میں سے ایک صد (۱۰۰) فارس تھے اور بارہ صد (۱۲۰۰) راجل تھے ان اٹھارہ سہام سے چھ سہام تین سو فارسین کو دیے بقیہ بارہ سہام سو راجلین کو دیے۔ ظاہر ہے کہ یہ تقسیم امام صاحب کے مذہب پر منطبق ہے۔ امام شافعی کے مذہب پر منطبق نہیں ہے۔ اور عقل بھی امام صاحب کے مذہب کی تائید کرتی ہے اس لیے کہ اگر جانور استحقاق میں انسان کے برابر ہو جائے تو گوارہ ہے۔ اور اگر استحقاق میں بڑھ جائے تو انسان کی توہین ہے۔

سوال: لِلْفَرَسِ بِسَهْمَيْنِ وَلِلرَّاجِلِ بِسَهْمٍ یہ حدیث بظاہر امام صاحب کے خلاف ہے۔

اس کے امام صاحب کی طرف سے کئی جواب ہیں۔

جواب (۱): اس حدیث میں فرس راجل کے مقابل ہے پس اس سے مراد فرس نہیں بلکہ فارس ہے۔

جواب (۲): اگر فرس بمعنی فرس ہی ہے تو لام تعلیلیہ اور اجلیہ ہے۔

جواب (۳): سہم ثالث تفہیل پر محمول ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ مَنْ قَتَلَ قَتِيلًا فَلَهُ سَلْبُهُ

امام مالک و ابو حنیفہ کے نزدیک یہ لکھیے نہیں بلکہ غزوہ سے قبل اگر امام نے یہ اعلان کیا تو اس پر عمل در آمد ہو گا ورنہ نہیں۔ باقی ائمہ اس کو لکھیے مانتے ہیں۔

دلیل امام صاحب (۱): ایک تو ابو جہل کے قتل والا واقعہ ہے کہ حضرت معوذہ بن جہل اور حضرت معاذ بن جہل دونوں نے قتل کیا۔ وَأَعْطِيَ السَّلْبَ وَاجِدًا۔ معلوم ہوا امام کو اختیار ہے۔

دلیل (۲): ابو داؤد میں مدی کا واقعہ ذکر ہے کہ اس نے خالد بن ولید رضی اللہ عنہ کے ساتھ ایک کافر کو قتل کیا۔ خالد رضی اللہ عنہ نے مقتول کی سب اس کو نہ دی۔ نبی رضی اللہ عنہ کے پاس اس کی شکایت ہوئی تو پھر آپ رضی اللہ عنہ نے وہ سب مدی کو دلا دی۔ پھر حضرت عوف رضی اللہ عنہ نے خالد رضی اللہ عنہ کو عار دلائی۔ پھر جب آپ رضی اللہ عنہ کو اس کا علم ہوا تو پھر وہ سب مدی سے بھی واپس لے لی۔ معلوم ہوا امام کو اختیار ہے۔

باقی ائمہ کی دلیل: مسلم کی ایک مفصل روایت میں ہے کہ نبی رضی اللہ عنہ نے غزوہ کے بعد فرمایا من قتل قَتِيلًا فَلَهُ سَلْبُهُ۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ تو قاعدہ ہے غزوہ سے قبل اس کا اعلان کرنا ضروری نہیں۔

جواب من جانب الامام: یہ ہے کہ غزوہ کے بعد آپ رضی اللہ عنہ کا یہ فرمان انشاء نہیں تھا بلکہ غزوہ سے قبل اعلان کر دہ وعدے کا تحریر تھا۔ (اس پر اب تو عمل در آمد کرنا تھا)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي قَتْلِ الْأَسَارِيِّ وَالْفِدَاءِ

غیر احناف کے نزدیک: قتل کرنا بھی جائز ہے۔ غلام بنانا بھی جائز ہے۔ فدیہ لیکر چھوڑ دینا بھی جائز ہے۔ اور مفت چھوڑ دینا بھی جائز ہے۔

احناف کا مشہور قول: تو یہ ہے کہ فدیہ لینا و مفت چھوڑنا منع ہے۔ لیکن ابن ہمام و علامہ شامی نے لکھا ہے کہ اگر

ضرورت و مصلحت ہو تو مذکورہ بالا صورتیں بھی جائز ہیں بلکہ قیدیوں کا تبادلہ بھی جائز ہے۔ فلا اختلاف ولا اشکال۔
یعنی احادیث میں جو بھی ذکر ہے وہ اسلاف کے خلاف نہیں۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي تَرْكَةِ النَّبِيِّ ﷺ

﴿ص ۲۹۰﴾ حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْخَلَّالِ عَنْ مَالِكِ بْنِ أَوْسٍ بْنِ الْحُلَّانِ رَحِمَهُ اللَّهُ:
ثُمَّ جَاءَ عَلِيُّ بْنُ الْعَبَّاسِ يُخْتَصِمَانِ:

سوال: جب ترکہ النبی ﷺ کا مسئلہ خلیفہ اول کے زمانہ میں طے ہو چکا تھا تو پھر حضرت علی ﷺ و حضرت عباس ﷺ حضرت عمر ﷺ کے زمانہ خلافت میں حضرت عمر ﷺ کے پاس کیوں آئے؟
جواب: یہ ہے کہ حضرت عمر ﷺ کے پاس ان کا آنا دو مرتبہ ہوا ہے۔ ایک دفعہ تو ترکہ کی تولی لینے کیلئے آئے تھے تو عمر ﷺ نے ان کو متولی بنا دیا تھا۔ دوبارہ پھر آئے۔ ان کی آپس میں بنی نہیں تھی۔ تولی کو تقسیم کرانے کیلئے۔ تو اب عمر ﷺ نے اس سے معذرت کر دی۔ کیونکہ اگر تولی تقسیم کر دی جاتی تو وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ وہ ملک ہی بن جاتی۔ تو اس لیے تولی کو تقسیم کرنا خلاف مصلحت سمجھا گیا۔ خلاصہ: یہ ہے کہ ہر مرتبہ آنے کا مقصد جدا جدا تھا۔

أَبْوَابُ فَضَائِلِ الْجِهَادِ

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرِّهَانِ

﴿ص ۲۹۹﴾ حَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَا سَبَقَ إِلَّا

فِي نَضْلٍ أَوْ خُفٍّ أَوْ خَافِرٍ:

اس سے مسابقت مع الشرط مراد ہے۔ کیونکہ مسابقت بلا شرط تو ہر چیز میں جائز ہے۔ شرط کا مسئلہ یہ ہے کہ ایک طرف سے اگر شرط ہو تو جائز ہے اگر جائین سے شرط لگی ہو تو یہ جائز نہیں ہوتی۔ اس میں اگر ادخال محلل ہو جائے تو وہ بھی جائز ہو جاتی ہے۔ ادخال محلل کی صورت یہ ہوتی ہے کہ جو دو شخص اپنے گھوڑوں کو دوڑانا چاہتے ہیں ان میں تیسرا بھی اپنا گھوڑا دوڑائے کہ اگر میں غالب آ گیا تو یہ رقم میں لے لوں گا اور اگر ہار گیا تو کچھ نہیں دوں گا۔ تو ان دو شخصوں میں جو شرط لگی ہے وہ جائز ہو جائے گی بشرطیکہ محلل کو غالب گمان ہو کہ میرا گھوڑا آگے بڑھ جائے گا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْفِيءِ

فئی کفار کے اس مال کو کہتے ہیں جو قتال کے بغیر حاصل ہو جائے۔ اس کا حکم بیت المال کا سا ہوتا ہے۔ یعنی امام کو اختیار ہوتا ہے

کہ جس طرح چاہا اس میں تصرف کرے۔ بخلاف غنیمت کے (کہ یہ تو قتال سے حاصل ہوتا ہے اور اس میں مخصوص حقوق ہیں)۔

أَبْوَابُ اللَّبَاسِ

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْحَرِيرِ وَالذَّهَبِ لِلرِّجَالِ

اگر تانا و بانا حریر کا ہو تو وہ حرام ہے۔ اور اگر تانا غیر حریر کا ہو اور بانا حریر کا ہو تو

عند الامام یہ بھی حرام ہے۔

صاحبین کے نزدیک: یہ جائز ہے۔ اگر اس کا ٹکس ہو تو سب کے نزدیک جائز ہے (کہ تانا حریر کا ہو اور بانا غیر حریر کا)

﴿ص ۳۰۲﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ عَنْ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أَوْ أَرْبَع:

یہ اربعہ اصابع عرض کے اعتبار سے ہے طولا۔ اس سے زائد بھی حلال ہے۔ (حتی کہ تین گز لمبی پٹی بھی ہو تو اس کا استعمال

جائز ہے)۔

مَشْتَبَاهُ بِالْحَرِيرِ

الحمد لله الذي له الحمد والتسبيح في السموات والارض (كما ذكر في القرآن . وان من شيء

الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم) على ان وفقني لاتمام ترتيب هذا الكتاب وتسويده على

وفق ۱۴ مارس ۲۰۱۰ يوم الثلاثاء من الربيع الثاني سنة مائة وثلاثين من الهجرة النبوية عليه وعلى

اله الف تحية

الاستدعا من الأحبة : من استفاد من هذا الكتاب فارجو منه ان لا ينساني في دعوته الصالحات

الخاصات

الراجعي اخوكم

عبد المطلب مدني

شادي يتي، التوطين به (سراخواه)

موسى خيل